



БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

28

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ
ТРУДЫ

СБОРНИК ДВАДЦАТЬ ВОСЬМОЙ

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКВА • 1987

СОСТАВ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ СБОРНИКА «БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ»

Председатель редколлегии — председатель Издательского отдела МП, митрополит
Волоколамский и Юрьевский **Питирим**, профессор
Московской Духовной Академии, доктор богословия

Члены редколлегии

Архиепископ Вологодский и Великоустюжский **Михаил**, профессор Ленинградской Ду-
ховной Академии

Епископ Уфимский и Стерлитамакский **Анатолий**

Епископ Дюссельдорфский **Лонгин**

Архиепископ Дмитровский **Александр**, профессор, ректор Московской Духовной Акаде-
мии и Семинарии, председатель Учебного комитета

Протоиерей **Николай Гундяев**, профессор, ректор Ленинградской Духовной Академии и
Семинарии

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

Протоиерей **Александр Кравченко**, ректор Одесской Духовной Семинарии

Архимандрит **Иннокентий Просвирнин**, заместитель главного редактора «Журнала Мо-
сковской Патриархии»

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

Протоиерей **Алексий Ширинкин**, преподаватель Московской Духовной Семинарии, сек-
ретарь редколлегии

Успенский Николай Дмитриевич, заслуженный профессор Ленинградской Духовной
Академии

Иванов Михаил Степанович, профессор, проректор Московской Духовной Академии

Огицкий Дмитрий Петрович, профессор

Буевский Алексей Сергеевич, ответственный секретарь Отдела внешних церковных сно-
шений Московского Патриархата

Комаров Константин Михайлович, ответственный секретарь «Журнала Московской Пат-
риархии»

Скурат Константин Ефимович, профессор Московской Духовной Академии

Овсянников Вячеслав Петрович, научный редактор Издательского отдела Московского
Патриархата

© ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

Сдано в набор 18.12.86 г. Подписано в печать 16.07.87 г. Заказ 3895

Московская типография № 5 СПП

СОДЕРЖАНИЕ

Международная церковно-историческая конференция, посвященная 1000-летию Крещения Руси (Киев, 21—28 июля 1986 года)

Приветственное послание Святейшего Патриарха Пимена	7
Вступительное слово митрополита Киевского и Галицкого Филарета	8
Приветствие архиепископа Волоколамского Питирима	17
Коммюнике	26
Митрополит Минский и Белорусский Филарет . Установление христианства на Руси	33
Митрополит Минский и Белорусский Филарет . Крещение святого князя Владимира и Русской земли	52
Профессор протоиерей Иоанн Белевцев . Образование Русской Православной Церкви	73
Протоиерей Лев Лебедев . О месте и времени Крещения князя Владимира и киевлян	91
Священник Игорь Экономцев . Крещение Руси и внешняя политика Древнерусского государства	102
Игумен Макарий (Веретенников). Участие Русской Православной Церкви в освобождении Древнерусского государства от монголо-татарского ига	112
Профессор К. Е. Скурат . Русская Православная Церковь в освобождении балканских народов от ига Османской империи	120
Иеромонах Иннокентий (Павлов). Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви	175
Священник Александр Кожа . Миротворчество Русской Православной Церкви	181
И. Ф. Оксюк . Первые столетия христианства на Руси и латинский Запад	192
Диакон Андрей Юрченко . К проблеме идентификации «Написания о правой вере»	217
<hr style="width: 20%; margin: 10px auto;"/>	
Монахиня Игнатия . Труды русских песнописцев в Киевский период	230
Архимандрит Августин (Никитин). О почитании святых	246
Иеромонах Исаия (Белов). Н. П. Кондаков и его исследования на Синае	262
Протоиерей Александр Мень . О Русской православной библистике	272
Игумен Андроник (Трубачев). Священник Павел Флоренский, профессор МДА и редактор «Богословского вестника»	290
Публикации	
«Слово о Законе и Благодати» митрополита Иларiona	315
Молитва митрополита Иларiona	339
Материалы к Богословско-церковному словарю	344

CONTENTS

International Study Church Conference Devoted to the Millennium of the Baptism of Russ (Kiev, July 21-28, 1986)

Message of Greeting from His Holiness Patriarch PIMEN	7
Introductory Address by Metropolitan Filaret of Kiev and Galich	8
Welcoming Address by Archbishop Pitirim of Volokolamsk	17
Communique	26
Metropolitan Filaret of Minsk and Byelorussia. Establishment of Christianity in Russia	33
Metropolitan Filaret of Minsk and Byelorussia. The Baptism of Orthodox Prince St. Vladimir and the Land of Russia	52
Archpriest Prof. Ioann Belevtsev . The Formation of the Russian Orthodox Church	73
Archpriest Lev Lebedev . On the Time and Place of the Baptism of Prince Vladimir and the Kievans	91
Father Igor Ekonomtsev . The Baptism of Russ and the Foreign Policy of the Old Russian State	102
Hegumen Makariy Veretennikov . The Participation of the Russian Orthodox Church in the Liberation of the Old Russian State from the Tatar-Mongol Yoke	112
Prof. K. E. Skurat . Contribution of the Russian Orthodox Church to the Liberation of the Balkan Peoples from the Yoke of the Ottoman Empire	120
Hieromonk Innokentiy Pavlov . Missionary Activities of the Russian Orthodox Church	175
Father Aleksandr Kozha . The Peacemaking Activities of the Russian Orthodox Church	181
I. F. Oksyuk . The First Centuries of Christianity in Russia and the Latin West	192
Deacon Andrei Yurchenko . On the Problem of the Identification of "Tractate on the Orthodox Faith"	217
<hr/>	
Mother Ignatia . Works of the Russian Hymnographers of the Kievan Period	230
Archimandrite Avgustin Nikitin . On the Veneration of Saints	246
Hieromonk Isaia Belov . N. P. Kondakov and His Researches on Sinai	262
Archpriest Aleksandr Men . On the Russian Orthodox Bibliology	272
Hegumen Andronik Trubachev . Father Pavel Florensky — Professor of the Moscow Theological Academy and Editor of the "Theological Messenger"	290
Books and Publications	
"Sermon on Law and Grace" by Metropolitan Ilarion	315
The Prayer by Metropolitan Ilarion	339
Materials to the "Theological Church Dictionary"	344



ПАМЯТИ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННОГО МИТРОПОЛИТА ЛЕНИНГРАДСКОГО И НОВГОРОДСКОГО АНТОНИЯ (1924—1986)

Редакционная коллегия сборника «Богословские труды» вместе со всей Русской Православной Церковью глубоко скорбит в связи с безвременной кончиной многолетнего председателя коллегии — Высокопреосвященного митрополита Ленинградского и Новгородского Антония (Мельникова).

Широкий богословский кругозор и незаурядная интеллектуальность почившего Владыки заслуженно снизили ему авторитет талантливого редактора и церковного публициста. За 19 лет (1967—1986) возглавления «Богословских трудов» он осуществил успешное издание многих интересных и содержательных материалов. На страницах сборника нашли отражение почти все аспекты богословского и церковно-исторического ведения. Здесь впервые увидели свет многие научные работы наших видных богословов, церковных историков, литургистов, текстологов прошлого и настоящего, опубликован ряд письменных церковных памятников. В последние годы своей жизни митрополит Антоний особое внимание уделял изданию статей, посвященных приближающемуся тысячелетнему юбилею Крещения Руси. Впервые была начата публикация материалов к «Богословско-церковному словарю». Очень важным компонентом сборника Владыка Антоний считал иллюстративную часть. Благодаря его заботам в печати появилось немало редких фотографий.

Членам редколлегии памятны проводившиеся митрополитом Антонием заседания, на которых работа по обсуждению новых материалов сборника проходила всегда успешно, живо и интересно. Этому во многих степенях способствовали удивительная осведомленность и четкость суждений Высокопреосвященного председателя при разрешении вопросов, его способность создать непринужденную, дружескую и в то же время творческую атмосферу. Своей высокой внешней и духовной культурой, простотой, доступностью и доброжелательностью Владыка Антоний привлекал к себе сердца не только сотрудников редколлегии и многих авторов, но и всех других, кому приходилось общаться с ним.

Светлый образ выдающегося иерарха Русской Православной Церкви, как назвал митрополита Антония Святейший Патриарх Московский и всея Руси Пимен, навсегда останется в нашей памяти.



Редколлегия

Перечень статей митрополита Антония в «Богословских трудах»

1. Из Евангельской истории (сб. 6, с. 5—46);
2. Преподобная Евфросиния Полоцкая (сб. 9, с. 5—14);
3. О христианстве в Помпеях и Геркулануме (сб. 10, с. 59—66);
4. Святой равноапостольный архиепископ Японский Николай (сб. 14, с. 5—61);
5. Блаженный Августин как катехизатор (сб. 15, с. 56—60);
6. Х. Сомань. Святой Киприан, епископ Карфагенский и «папа» Африканский (сб. 18, с. 231—237);
7. Из истории новгородской иконографии (сб. 27, с. 61—80).

**МЕЖДУНАРОДНАЯ ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ
КОНФЕРЕНЦИЯ,
ПОСВЯЩЕННАЯ 1000-летию КРЕЩЕНИЯ РУСИ**

Киев, 21 — 28 июля 1986 года

Стр. 7—229

ПРИВЕТСТВЕННОЕ ПОСЛАНИЕ СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА ПИМЕНА

ЕГО ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВУ,
ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЕЙШЕМУ ФИЛАРЕТУ,
МИТРОПОЛИТУ КИЕВСКОМУ И ГАЛИЦКОМУ,
ПАТРИАРШЕМУ ЭКЗАРХУ УКРАИНЫ

Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Владыко!
Дорогие участники конференции,
посвященной 1000-летию Крещения Руси!

Сердечно приветствую всех вас и желаю благословенного успеха в ваших трудах на Международной церковно-исторической конференции, которую мы рассматриваем как одно из значительных мероприятий, проводимых нашей Церковью под знаком приближающегося 1000-летнего юбилея!

Всего лишь два года отделяют нас от этого радостного празднования, и чада Русской Православной Церкви сугубой молитвой и реальным трудом стремятся содействовать предстоящему благоуспешному его проведению.

Мы весьма благодарны и признательны всем представителям Поместных Православных и инославных Церквей и религиозных объединений, которые в меру своих сил разделяют наши усилия в подготовке грядущего юбилея.

Мы глубоко благодарны всем вам, участникам нынешней конференции, за труды, которые вы приняли на себя, чтобы внести многополезный вклад в изучение процесса становления христианства на Руси, в исследование последующих веков истории Русской Православной Церкви. Мы рады, что приобрели в вашем лице столь ценных соратников.

Мы верим, что предстоящий юбилей Святой Русской Православной Церкви станет общим праздником Православной Полноты и других христианских Церквей, с которыми нас связывают узы сотрудничества на ниве Христовой.

Еще раз сердечно благодарю всех вас и призываю Божие благословение на ваши труды.

ПИМЕН, Патриарх Московский и всея Руси

Троице-Сергиева Лавра,
17 июля 1986 года

*Митрополит Киевский и Галицкий
Экзарх Украины ФИЛАРЕТ*

ТЫСЯЧЕЛЕНИЕ КРЕЩЕНИЯ РУСИ

Приближается знаменательная дата в жизни Русской Православной Церкви — тысячелетие Крещения Руси. Крещение Руси положило начало бытию нашей Церкви. Оно было выдающимся событием не только в истории Русской Церкви, но и в истории нашего народа. Настоящая конференция открывается в Киеве, где в 988 году было положено начало христианизации Руси. Объявление христианства государственной религией произвело коренной перелом в жизни нашего народа. Через принятие христианства Киевская Русь вошла в семью христианских народов. Киевская международная церковно-историческая конференция как бы вводит нас в торжественное празднование, посвященное воспоминанию просвещения Русской земли верой Христовой.

Киев, известный как мать русских городов, стал местом, откуда христианство распространилось по всей нашей земле, а со временем и далеко за пределами. Древний Киев (ему более 1500 лет) и, как теперь говорят, «вечно молодой» был не только политическим и торговым центром Киевской Руси. Он стал ее культурным центром. Именно здесь зарождалось русское национальное самосознание.

Профессор В. О. Ключевский говорит: «Последующие поколения вспоминали о Киевской Руси как о колыбели русской народности. Народ доселе, — продолжает Ключевский, — помнит и знает старый Киев с его князьями и богатырями, с его Святой Софией и Печерской Лаврой, непритворно любит и чтит его, как не любил и не чтит он ни одной из столиц».

Древний Киев был центром Руси, объединившей всех восточных, т. е. русских, славян.

В эпоху Владимира Киев не был лишь пограничным «украинским замком», каким он стал во второй половине XIV века, когда вошел в состав великого княжества Литовского или когда превратился в город «украины», т. е. пограничной полосы с татарами, как называли Киевщину после ее присоединения к Польше в середине XVI века.

В последние годы к Киеву — колыбели русского Православия обращаются мысли и чувства не только Русской Православной Церкви и других Поместных Православных Церквей, но и многих христианских Церквей мира.

Позвольте мне сердечно приветствовать вас, представителей Поместных Православных Церквей, Древних Восточных Церквей, Римско-Католической Церкви, Протестантских Церквей, представителей богословских факультетов и духовных академий, ученых мужей и всех наших дорогих гостей. Мы высоко ценим ваш приезд в Киев и вашу братскую любовь. Ваше присутствие в Киеве в эти дни свидетельствует



Торжественное открытие Международной церковно-исторической конференции

о вашем добром расположении к нашей Церкви и нашему народу. Мы открываем для вас свои объятия.

Каждый человек встречает день своего рождения с особенным чувством. Он приглашает на празднование друзей, чтобы вместе с ними разделить свою радость. Тем более с особым вниманием должны вспоминать знаменательные события своей истории Церковь и народ. Справедливо утверждение: народ, не помнящий своего прошлого, не имеет будущего. Когда люди сосредоточивают память на важных этапах своей истории, это свидетельствует о том, что живо чувство народа, что он ценит то достояние, которое унаследовал от предков. Уважение к прошлому есть прекрасный задаток для будущего.

Приступая к изучению темы «Крещение Руси», мы прежде всего должны уяснить, что такое Киевская Русь. При князе Владимире она охватывала территорию от южного побережья Ладожского озера до среднего Днепра, от северного склона Карпат до средней Волги и нижней Оки. Летописец сообщает, что князь Владимир собрал под свою власть различные племена восточных славян. В 981 году он выступил против ляхов и взял города Перемышль на реке Сане и Червен за Западным Бугом, дойдя таким образом до западных границ поселений восточных славян, которые и там уже усваивали наименование русинов. С западного рубежа Киевского княжества Владимир направил свою дружину на восток и подчинил вятичей. В 983 году он воевал с ятвягами за Неманом и присоединил к себе их землю. 984 год — его поход на радимичей и их покорение Руси. 985 год — война с болгарями. Владимир одержал над ними победу, но, по совету свое-

го дяди Добрыни, решил не подчинять их своей власти, а заключил с ними прочный мир. Так громадная территория, заселенная с северной и северо-восточной части племенами финского происхождения, а в остальном — племенами восточных славян, была объединена в единую Русскую землю.

Но эти многочисленные племена были еще далеки от слияния в единый народ. Недостаточно было объединить их земли под единой властью, — надо было вдохнуть сознание единства в души столь отдаленных друг от друга племен, как хорваты на реке Саве и вятичи в Приокских лесах. До князя Владимира княжеская власть ограничивалась обороной страны, внешней торговлей и сбором податей.

После принятия христианства Владимир создал идейные основы Русского государства. Древний русский летописец свидетельствует: «Дивно же есть се, колико добра сотворил Русстей земле, крестив ю». Объединение Руси князь Владимир осуществлял на христианских началах. В этом ему помогала молодая Русская Церковь, которая при князе Владимире, кроме Киевской митрополии, имела 8 епархий: Черниговскую, Ростовскую, Владимиро-Волынскую, Новгородскую, Туровскую, Полоцкую, Тмутараканскую и Белгородскую. Русская Церковь была для Руси основой церковного и культурного ее единства. И вятич, и новгородец, и житель Карпат, приходя на молитву в христианский храм, слышал поминовение митрополита Киевского и всея Руси. В этом он уже чувствовал свою связь с центром государства и слышал единое для Киева и для себя слово «Русь». Еще не сложившиеся в единое целое племена Восточных славян стали объединяться через христианство и Церковь, через культуру и единый литературный язык.

Христианство создало духовную основу для единства Древнерусского государства. Роль Русской Православной Церкви в этот период была значительной. Она оказывала огромное влияние на прекращение междоусобиц среди князей, на объединение княжеств в единое государство и его упрочение, на укрепление и расширение связей Киевской Руси со многими европейскими государствами, и прежде всего с Византией и Болгарией. С принятием христианства на Русь перешли существовавшие на Востоке формы церковного управления. Русское государство восприняло наиболее высокие формы государственной организации Византии. Русь вошла в семью европейских государств. Христианство оказало влияние на различные стороны как государственно-правового, так и социального строя Киевской Руси.

В. О. Ключевский показал, как преобразовалось через Номоканон наше уголовное, гражданское, имущественное, семейное и брачное право, как возвышалась женщина, как слабела холопская неволя, как обуздывалась кабала ростовщичества. Христианство не только ускорило процесс ликвидации родового строя, но и способствовало ускорению развития феодального строя.

Христианство перестроило языческую семью на началах христианской нравственности. Оно наложило свою яркую гуманизирующую печать на древнерусские гражданские законы. Однако византийское законодательство имело и некоторые отрицательные черты. Например, оно принесло в нашу страну карательные жестокости вместо существовавшего прежде на Руси наказания деньгами. Известно, что первые

греческие епископы убеждали князя Владимира ввести смертную казнь для разбойников.

Велика была роль Церкви и в хозяйственной жизни русского общества. Приходы и особенно монастыри имели важное значение в развитии хозяйствования на Руси. Они осваивали лесные дебри и болота, подымали целинные земли, насаждали промыслы и торговлю. В XVI в. Церкви принадлежала одна треть всей государственной территории. Но главное и специфически церковное, что делали монастыри, заключалось в христианизации инородцев, стоявших в культурном отношении на более низкой ступени развития по сравнению с Древней Русью.



Гости международной церковно-исторической конференции в Киеве, посвященной 1000-летию Крещения Руси. Слева направо: митрополит Ростовский и Новочеркасский Владимир, Патриарший Экзарх Западной Европы; архиепископ Симферопольский и Крымский Леонтий; архиепископ Черниговский и Нежинский Антоний; архиепископ Ивано-Франковский и Коломыйский Макарий; епископ Переяслав-Хмельницкий Антоний, викарий Киевской епархии

Универсальное влияние христианства относится к области культуры, просвещения и воспитания мировоззрения. «Чем ближе мы возвращаемся к Древней Руси,— говорит академик Д. С. Лихачев,— тем яснее для нас, что в Древней Руси существовала своеобразная и великая культура».

Христианство определило основу средневековой культуры нашей страны и тем связало славянский культурный мир и Киевскую Русь с культурными кругами христианских народов Востока и Запада. Культура, пришедшая на Русь с принятием христианства из Византии, про-

должала развиваться на почве собственного творчества. Это способствовало историческому самоопределению Киевской Руси и нахождению ею места в мировом историческом процессе. Культура Древней Руси сочеталась с ценностями самого высокого порядка — в архитектуре, иконописи и стенописи, в декоративном искусстве, в шитье, в древнерусской хоровой музыке и в древнерусской литературе. Христианство способствовало созданию и развитию русской нации. «В нацию входят не только человеческие поколения, но и камни церквей, дворцов и усадеб, могильные плиты, старые рукописи и книги. И чтобы услышать волю нации, нужно услышать эти камни, прочесть истлевшие страницы» (Н. Бердяев. *Философия неравенства*).

Вера и богослужение требовали грамотности, книжности и искусства, притом в самых широких масштабах. Школа, книга и просвещение были на протяжении многих столетий исключительно церковными. Архитектура, живопись и музыка воплощались в церковных памятниках. Мировой вершиной в области живописи является древнерусская икона.

После принятия христианства на жизнь Древней Руси оказали влияние византийская литература, политическая мысль, естественные научные воззрения и, в первую очередь, православное богословие. С принятием христианства в 988 году Русской Церкви потребовались многие церковно-богослужебные и церковно-просветительные книги, переведенные с греческого языка или поступавшие из Болгарии. Христианство дало стимул развитию собственной письменности на Руси. К ее числу принадлежит такой выдающийся памятник литературы, как глубоко патриотичное «Слово о Законе и Благодати» Киевского Митрополита Илариона. В то время стала обильно появляться древнерусская письменность. Это позволило великому князю Ярославу Мудрому († 1054) учредить при Софийском соборе первую на Руси библиотеку. В XI веке в монастырях Киева и Новгорода писались летописи о событиях общегосударственного значения.

Христианство обогатило славянские народы новыми научными и философскими понятиями, которые до тех пор не были им известны. Ускорилось развитие древнерусского литературного языка. По определению литературоведов, славянский язык «к середине XI века значительно превзошел по своим выразительным богатствам многие языки тогдашнего европейского мира».

Особое внимание следует уделить изучению нравственных идеалов Древней Руси. Огромная роль в создании этих идеалов принадлежит Церкви. Церковь оказала чисто духовное, религиозное влияние на совесть и душу русского народа. Нравственные идеалы русского народа обогащались характерными чертами Православия: святостью, аскетизмом, смирением, сострадательным братолюбием, жертвенностью и эсхатологической верой в праведный, сияющий небесной красотой град Божий.

Важное значение в создании нравственных идеалов принадлежит литературе психастов, идеям ухода от мира, самоотречения, удаления от житейских забот, помогавшим русскому народу переносить его лишения, смотреть на мир с любовью и действовать с добротой к людям, отворачаясь от всякого насилия. «В условиях таких идеалов,— пишет

академик Д. С. Лихачев,— у людей Древней Руси была удивительная любовь к миру при одновременном признании этого мира греховным, суетным, «мимотекущим» и «злым».

На этом строилось мировоззрение наших предков. Оно не было философским течением, известным одним и неизвестным другим. Это изначальное миропонимание, пронизывающее плоть и кровь народа, из поколения в поколение живет в нас, в нашей вере, в народной совести.

Но наряду с этим Древняя Русь видела много мрачных картин, много неправды, злобы и преступлений. Бывали времена, когда среди тьмы княжеских междоусобиц и крамолы лишь отдельными светильниками и звездами на российском небосводе светили люди вечной правды. Но идеал продолжал жить. Для Церкви, князей и всей народной массы он был один: страх Божий, покаяние, милостыня, братолюбие и вечная Правда. У некоторых европейских христианских народов были и другие идеалы: экономические, мирового господства, гордость и недопущение самоосуждения вместо вечной Правды и внутреннего голоса совести — холодное право, мораль в идеале частной жизни и отрицание ее в социальной жизни. Со временем на Русь стали проникать и эти идеалы.

Профессор А. Карташов писал: «С Петром пришло на Русь и воцарилось на ней совершенно новое просвещение, идущее от иного корня, имеющее иное основание. Там... целью было небо, здесь — земля. Там законодателем был Бог, здесь автономный человек с его мощью научного разума. Там критерием поведения было мистическое начало греха, здесь — хотя и утонченная, но в конце концов утилитарная мораль общежития. Петр сделал России прививку великих переживаний Возрождения и Гуманизма и она блестяще удалась».

Нынешняя церковно-историческая конференция, посвященная тысячелетию Крещения Руси, имеет своей задачей на основе подлинно исторических материалов подвести теоретическую базу под празднование этого юбилея. Русская церковно-историческая наука опирается в основном на древнерусскую письменность.

Древнерусская письменность XI века свидетельствует, что Крещение Руси при святом князе Владимире нельзя считать началом христианства в нашей стране. Церковное предание, правда более позднего происхождения, относит начало евангельского благовестия к I веку и связывает его с апостолом Андреем Первозванным. Более широкое распространение христианство получило в результате русской миссии славянских просветителей Кирилла и Мефодия. Перевод святыми братьями Священного Писания и богослужебных книг способствовал значительному распространению христианства на Руси. Литературные памятники упоминают о существовании христианских храмов на Руси при Киевских князьях — Дире и Аскольде во времена Патриарха Константинопольского Фотия (вторая половина XI века) и особенно при святой княгине Ольге (955—969). При князе Владимире христианство получило повсеместное распространение и стало государственной религией.

О Крещении Руси повествуют различные литературные памятники XI века. К ним прежде всего относится *Летопись преподобного Нестора*, инока Киево-Печерского монастыря, или, как ее еще называют,

Начальная Летопись. Самые древние ее списки относятся к XIV веку и называются Лаврентьевский и Ипатьевский списки.

Кроме Начальной Летописи, имеются еще несколько древних литературных памятников XI в., повествующих о крещении князя Владимира и христианизации нашей страны. К ним прежде всего относится «Слово о Законе и Благодати», принадлежащее Киевскому Митрополиту Илариону. Его творчество относится к периоду между 1037 и 1050 годами. Оно дошло до нас в списках XV и XVI веков. После Митрополита Илариона монах Иаков написал «Похвалу князю Русскому Владимиру». Его историческое свидетельство имеет весьма важное значение. Он был современником князя Изяслава и писал около 1070 года. Монаху Иакову приписывается и составление «Жития святого Владимира». Оба эти памятника были открыты Митрополитом Макарием Булгаковым. Митрополит Макарий считает монаха Иакова автором обоих литературных памятников, а В. О. Ключевский усваивает название «Жития святого Владимира» неизвестному автору, жившему немного лет спустя после смерти Владимира. «Это житие, — пишет В. О. Ключевский, — является одним из самых ранних памятников русской литературы, если только оно написано русским, а не греком, жившим в России». К числу памятников древнерусской письменности относится также «Сказание об убиении святых Бориса и Глеба». Оно написано преподобным Нестором до 1072 года.

У русских писателей, близких по времени к Крещению Руси, содержится подлинно исторический материал, объясняющий причину происшедшего на Руси важного исторического события, указывающий на виновника просвещения Руси — Киевского князя Владимира и на источник русского христианства — Византию.

Некоторые церковные историки утверждают, что князь Владимир руководствовался политическими, общественными и культурными мотивами при избрании Восточного христианства государственной религией. Конечно, такие соображения имели место. Но Митрополит Иларион в слове «О Законе и Благодати» указывает и на иную причину: на внутреннее обращение князя Владимира ко Христу под воздействием благодати Божией. Он говорит: «Когда жил он и землю свою управлял с правдою, мужеством и смыслом, пришло на него посещение Вышнего, призрело на него всемиростивое око всеблага Бога, и воссиял в сердце его разум: он уразумел суету идольского заблуждения и взыскал единого Бога, сотворившего все видимое и невидимое. Тайный голос благодати обратил слух Владимира к слушанию голосов от людей... Всегда слышал он, — говорит митрополит Иларион, — о православной христоролюбивой и сильной верою земле греческой, о ее христианах, храмах, святыхнях, величии тамошнего служения Богу, — и, слыша все это, возгорался духом и возлежал сердцем быть христианином и обратить в христианство всю землю свою».

Другой древний повествователь Иаков монах пишет, что Владимир слышал о мудрой бабке своей Ольге, ходившей в Цареград, принявшей греческую веру и свято в ней почившей.

Изучая тему Крещения Руси, не следует думать, что все огромное Киевское государство стало вполне христианской страной за первые же четверть века после Крещения Владимира, его сыновей, дружины

и киевлян. В Киеве крестились не все, и не все крестившиеся сделали это сознательно и охотно. Тем не менее христианство имело на Руси большой успех. В первые три года вера Христова восторжествовала по всему «великому пути из варяг в греки». Далее она распространилась на восток в Ростово-Суздальской земле. Однако после этого на севере началась языческая реакция. В Новгороде даже потребовалось вооруженное вмешательство.

В работе нашей конференции тема крещения князя Владимира, христианизация Руси и ее последствие в истории нашего народа, взаимоотношение Русской Церкви с другими Православными и инославными Церквями будет развита в многочисленных докладах, представленных православными и неправославными, отечественными и зарубежными историками и богословами.

Хотя настоящая конференция имеет задачу изучать прошедшее, однако мы должны все это делать для настоящего и будущего. А это значит, что конференция не может пройти мимо насущных проблем современности, к которым прежде всего относится сохранение мира и жизни на Земле. Поэтому мы включили в обсуждение тему «Вклад Поместной Русской Православной Церкви в преобладание идей мира, свободы, братства, любви и взаимопонимания между народами от святого князя Владимира до наших дней».

В Послании Священного Синода по вопросу войны и мира в ядерный век сказано: «Русская Православная Церковь, которой всегда был свойственным глубокий патриотизм, на протяжении 1000 лет своей истории многократно благословляла воинов на защиту Отечества от врагов. Так было в 1380 году, когда великий подвижник Преподобный Сергий Радонежский благословил Дмитрия Донского и русскую рать на Куликовскую битву, положившую начало освобождению нашей Родины от монголо-татарского ига. Так было и в наше время, когда Церковь благословляла народ на защиту Отечества от вторгшихся на нашу землю немецко-фашистских армий... Качественные изменения в наших представлениях о войне во второй половине XX века ставят вопрос: может ли что-либо оправдать войну с использованием ядерного или иного столь же всеистребительного оружия, могущего привести к гибели человечества и всего живого на земле? Объективный ответ на этот вопрос может быть только отрицательным».

Авария на Чернобыльской атомной электростанции, так же как аварии на атомных электростанциях в США, Великобритании, ФРГ и других странах, с еще большей энергией побуждают нас бороться за ликвидацию ядерного оружия. Мы должны выступать против милитаризации космоса, потому что стратегическая оборонная инициатива США (СОИ) не только не обеспечивает спасение от ядерного оружия, но, наоборот, увеличивает опасность ядерной катастрофы. Вот почему наша Церковь приветствует односторонний мораторий Советского правительства на подземные ядерные испытания и призывает президента Р. Рейгана последовать его примеру. Христианские идеалы мира и справедливости не позволяют жить народам в постоянной ядерной опасности и использовать Апокалипсис в целях политической спекуляции.

После крещения Киева и других русских городов св. Владимир

устраи́вал торже́ства для всей Руси, собирая на церковные и национальные празднования лучших людей со всей земли. Так, по свидетельству летописца, празднуя освящение нового храма в Василёве (нынешний Васильков, в 36 километрах от Киева) и вместе с тем победу над печенегами, он созвал на праздник Преображения «бояр, посадников, старшин из всех городов, всяких людей множество», празднует 8 дней, а затем возвращается в Киев и празднует Успение Божией Матери, созвав бесчисленное множество народа. Празднование имело чрезвычайно важное национальное и культурное значение. Самый факт массового объединения за богослужением, трапезой и общим праздником победы христианства над язычеством и победы Руси над злыми кочевниками — печенегами должен дать неизгладимое впечатление людям, начавшим сознавать свое единство и свою национальную мощь. Святой Владимир сознавал, что великие достижения народного духа рождаются в общих массовых напряжениях чувств.

Подобно празднованиям при князе Владимире, тысячелетний юбилей Крещения Руси должен способствовать развитию идей мира, свободы, братства, любви и взаимопонимания между народами. Мы надеемся, что и наша Киевская церковно-историческая конференция будет служить вкладом в укрепление братских отношений между христианскими Церквями, дружбы между народами и мира на Земле.

В заключение я хочу пожелать всем вам успеха в предстоящей работе. Надеюсь, что наши дискуссии будут открытыми и полезными для укрепления исторической правды и послужат хорошим началом празднования тысячелетия Крещения Руси.

*ПИТИРИМ, архиепископ Волоколамский *
председатель Издательского отдела
Московского Патриархата*

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО

Ваше Высокопреосвященство, высокое и ученое собрание!

Благодарю за предоставленную мне возможность выступить перед вами и передать всем вам приветствие от Издательского отдела Московского Патриархата, сотрудники которого вносят свой посильный вклад в подготовку празднования Тысячелетия Крещения Руси. Главным направлением наших творческих планов является сегодня подведение итогов тысячелетия православного русского церковного пути.

Издательский отдел начал свою работу в годы Великой Отечественной войны. Еще в 1942 году Московская Патриархия выпустила многотысячным тиражом книгу «Правда о религии в России», в которой был развенчан миф нацистской пропаганды о том, что варварская агрессия фашистской Германии носит якобы характер «крестового похода» в защиту христианской цивилизации. В 1943 году был издан сборник церковных документов «Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война», 12 сентября того же года, в день интронизации Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Сергия, вышел первый номер «Журнала Московской Патриархии». Уже тогда определилось главное направление его работы и всей многосторонней деятельности Издательского отдела — служить актуальным нуждам Русской Православной Церкви, обобщая в печатном слове ее многовековой исторический опыт, опыт духовного служения своему народу и всему миру.

На первой странице первого номера «Журнала Московской Патриархии» говорилось, что «потребность в издании такого печатного органа давно назрела, и поэтому редакция надеется, что появление его будет встречено духовенством и всем церковным обществом с живейшим сочувствием» (ЖМП, 1943, № 1, с. 1). Во второй половине октября 1943 года на заседании Священного Синода было принято решение об издании Православного церковного календаря, первый выпуск которого вышел из печати в 1944 году. (Начиная с 1982 года, в Православном церковном календаре ежегодно публикуются статьи, посвященные приближающемуся юбилею Русской Православной Церкви. Календарь издается в настольном и в настенном варианте, а также выпускаются малоформатные сувенирные календари, посвящаемые юбилейным датам, особо чтимым святым и храмам Русской Православной Церкви.)

22 ноября 1944 года на заседании Собора епископов Русской Православной Церкви по важнейшим вопросам церковной жизни была

* Ныне митрополит Волоколамский и Юрьевский. — *Ред.*

принята резолюция, одобрявшая издательскую деятельность Московской Патриархии (ЖМП, 1944, № 12, с. 12). Поместный Собор 1945 года во втором разделе своего Положения об управлении Русской Православной Церковью указал на необходимость организации при Священном Синоде Издательского отдела. Таким образом, издательская деятельность Московской Патриархии получила каноническую санкцию высшего законодательного органа Русской Православной Церкви.



В перерыве между заседаниями

22 сентября 1981 года, в день памяти преподобного Иосифа Волоцкого, состоялось торжественное освящение и открытие нового здания Издательского отдела в Москве, на улице Погодинской, 20. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Пимен, обращаясь ко всем сотрудникам отдела и участникам торжества, выразил в тот день уверенность, что «в новых прекрасных условиях церковная и общественная деятельность Издательского отдела, по милости Божией, будет развиваться еще более успешно. Божие благословение да пребывает на ваших дальнейших трудах» (ЖМП, 1982, № 1, с. 21).

Первосвятительское благословение Его Святейшества воодушевило Издательский отдел на новые плодотворные свершения во благо Православной Русской Церкви, а в связи с исполняющимся Тысячелетием наша работа приобрела наиболее интенсивный характер. Прежде всего мы поставили перед собой задачу обобщить и систематизировать завещанное нам духовное наследство.

Первым богослужебным изданием Московской Патриархии была «Служба всем святым, в земле Российстей просиявшим» (1946 год). Нашими сотрудниками ведется большая работа по изучению православных агиографических памятников, древних рукописей и иконографии. Ими обследованы многие известные хранилища и фонды, собран богатейший материал. Тысячелетию Русской Православной Церкви посвящается наше полное собрание богослужебных месячных Миней по уточненному и восполненному церковному календарю. Готовятся к изданию новые тома «Настольной книги священнослужителя» (тт. 1—5 изданы в 1977, 1978, 1979 и 1986 годах). Шестой и седьмой тома этого издания будут содержать в себе разнообразный гомилетический материал: очерки по истории и теории проповедничества, темы апостольских и евангельских чтений на каждый седмичный, воскресный день и двенадцатые праздники, а также фрагменты из творений святых отцов и наиболее известных русских проповедников. В работе над этим изданием принимают участие и наши молодые исследователи — преподаватели и студенты Московской Духовной Академии. Особый интерес представляет и подготавливаемое ими ныне к печати обстоятельное исследование по иконографии Божией Матери. К тысячелетию Крещения Руси к факсимильному изданию готовится древнейшая рукопись славянских изводов Священного Писания: «Мстиславово Евангелие».

Особое внимание уделяет Издательский отдел и нашей церковной трагедии XVII века — расколу старообрядчества. Историческое решение Поместного Собора 1971 года о снятии клятв, наложенных Московскими соборами 1656 и 1667 годов на древние русские обряды, и о признании двоеперстия равночестным троеперстному крестному знамению открыло путь нашему совместному служению Родине, расширило и углубило наши связи со старообрядческими общинами. Издательский отдел оказывает им ныне практическую помощь в церковных изданиях. По благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена, нами были изданы книги для Высшего старообрядческого совета в Литовской ССР. Это факсимильное издание 1982 года «Служба Святой Пасхи» знаменного «наонного» пения, в уставных традициях Старообрядческой Поморской Церкви, и «Сборник знаменного пения» в трех частях («Знамена певческие», «Знамена певческие в современной нотации», «Чин погребения») 1985 года издания.

Издательский отдел проводит большую исследовательскую работу в области реконструкции древних (до XVII века) церковных напевов. В помощь священнослужителям, псаломщикам, церковным регентам и хористам издавались Октоих, Третья Постная и Третья Цветная, Православный богослужебный сборник, Ирмологий с нотными приложениями.

Серия наших книг посвящена миротворческой тематике. Ее первым был сборник 1950 года «Русская Православная Церковь в борьбе за мир. Постановления, послания, обращения, призывы, речи, статьи. 1948—1950 гг.». Проблема сохранения мира, приобретающая с каждым годом новые, более сложные аспекты, была и остается в центре внимания Издательского отдела. Более 2500 материалов, опубликованных в «Журнале Московской Патриархии», посвящено миротворческим устремлениям Русской Православной Церкви. По благословению Святей-

шего Патриарха Пимена, инициатора Всемирной конференции 1982 года «Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы» (Москва, 10—14 мая), изданы все материалы этой конференции. Опубликованы материалы международных конференций «круглого стола» по вопросам замораживания ядерного оружия (1983 год), «Космос без оружия» (1984 год), «Новые опасности священному дару жизни и наши задачи» (1985 год), «Голод, нищета и гонка вооружений» (1986 год).

Особое значение в связи с миротворческим и экуменическим движением христиан всего мира приобретают издания книг о Русской Православной Церкви для зарубежных читателей на иностранных языках. В 1980 году Издательский отдел выпустил на русском языке книгу-альбом «Русская Православная Церковь» (254 страницы). Годом позже она была переиздана на английском языке государственным издательством «Прогресс». В 1982 году Издательский отдел Московского Патриархата и швейцарская книгоиздательская фирма «Орель Фюсли» совместно издали в Цюрихе на немецком языке книгу-альбом большого формата «Православная Церковь в России» (288 страниц). Издание это увидело свет также на французском, английском и итальянском языках. С 1971 года «Журнал Московской Патриархии» издается также и на английском языке, как и материалы всех состоявшихся в нашей стране международных религиозных конференций.

Хотелось бы отметить и еще одну тему, которая глубоко волнует нас сегодня и мобилизует наши творческие силы. Это — изучение многовекового вклада русского православного духовенства в сохранение и развитие лучших традиций нашей духовной жизни. Многочисленные священники, диаконы, церковные причетники за тысячу лет исторического бытия Русской Православной Церкви накопили богатейший опыт служения своему народу. Их опыт может и должен быть собран по крупицам. Эта задача сегодня также является для нас первоочередной.

Исследования, осуществленные Издательским отделом Московского Патриархата за все годы его существования, со всей определенностью убеждают в том, что Русская Православная Церковь является прямой и непосредственной наследницей Золотого века Восточного Православия, что именно восточная традиция, привнесенная первыми проповедниками христианства на побережье Черного моря, в просторы Приднепровья и до берегов Балтики, пустила глубокие и крепкие корни среди славян и окрестных им народов и что многонациональная Русская Православная Церковь хранит неповрежденным духовный строй Восточного Православия.

С надеждой на плодотворные результаты приветствуем мы работу международной научно-богословской конференции, посвященной Тысячелетию Крещения Руси.

Святые Русской Православной Церкви да помогут всем нам своим молитвенным предстательством у Престола Небесного Отца.

В качестве вестественного знака внимания Издательского отдела Московского Патриархата прошу принять в дар наши последние издания: альбомы, посвященные Троице-Сергневой Лавре и нашей духовной колыбели — Московской Духовной Академии.

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ, 28

ИЗДАНИЯ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

1942 год

Правда о религии в России. 458 стр.

1943 год

Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война. Сборник церковных документов. Послания к клиру и верующим Русской Православной Церкви. 100 стр.

1946 год

Служба Всем святым, в земле Российской просиявшим. 24 стр.

1947 год

Служба на Рождество Христово. 32 стр.

Патриарх Сергей и его духовное наследство. 416 стр.

Николай, митрополит Крутицкий и Коломенский. Слова, речи, послания. Т. 1 — 256 стр.

1948 год

Церковная служба на Святое Богоявление (Крещение Господне). 50 стр.

Ко дню церковного празднования 800-летия Москвы. 56 стр.; 2 стр. (Молитва перед окончанием молебного пения в воспоминание осьмисотлетия града Москвы).

Богослужебные указания на 1949 год. 182 стр.

Алексий, Патриарх Московский и всея Руси. Слова, речи, послания. Т. 1.— 248 стр.

1949 год

Деяния Совещания Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви 8—18 июля 1948 года. Т. 1 — 448 стр. Т. 2 — 464 стр. (Издано также на франц. яз.).

Богослужебные указания на 1950 год. 176 стр.

1950 год

Церковная служба на Сретение Господне. 24 стр.

Русская Православная Церковь в борьбе за мир. Постановления, послания, обращения, призывы, речи, статьи. 1948—1950. 120 стр. (Издано также на англ., нем. и франц. яз.).

Служба на Успение Божией Матери, 104 стр.

Богослужебные указания на 1951 год. Ч. 1 — 196 стр.; ч. 2 — 110 стр.; ч. 3 — 72 стр.

1951 год

Георгиевский А. И. Чинопоследование Божественной литургии. Краткое литургико-практическое пособие для учащихся духовных семинарий. 200 стр.

1952 год

Конференция всех Церквей и религиозных объединений в СССР, посвященная вопросу защиты мира. Загорск, Троице-Сергиева Лавра, 9—12 мая 1952 года. Материалы. 312 стр. (Издано также на англ., араб., нем. и франц. яз.)

Богослужебные указания на 1953 год. 288 стр.

Николай, митрополит Крутицкий и Коломенский. Слова, речи, послания. Т. 2 — 400 стр.

Николай, митрополит Крутицкий и Коломенский. Защитим Мир! Речи, статьи (1949—1952). 128 стр. (Издано также на англ., араб., нем. и франц. яз.)

1953 год

Богослужебные указания на 1954 год. 348 стр.

1954 год

Алексий, Патриарх Московский и всея Руси. Слова, речи, послания, обращения, статьи (1948—1954). Т. 2 — 180 стр.

Псалтирь следованная. 1014 стр.

Николай, митрополит Крутицкий и Коломенский. Речи и проповеди. Т. 3—487 стр.

Типикон, си есть Устав. 1154 стр.

Богослужебные указания на 1955 год. 320 стр.

1955 год

Краткий православный молитвослов. 144 стр.

Николай, митрополит Крутицкий и Коломенский. За мир. (Речи, обращения. 1952—1954). 2-й выпуск. 166 стр. (Издано также на англ., араб., нем. и франц. яз.)

Богослужебные указания на 1956 год. 280 стр.

1956 год

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. 1272 стр.; 4 л. карт. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. 544 стр.

Требник. Ч. 1 — 660 стр.; ч. 2 — 300 стр.

Богослужебные указания на 1957 год. 320 стр.

1957 год

Обращение Священного Синода Русской Православной Церкви ко всем ее чадам, пребывающим в рассеянии и вне ограды Матери-Церкви. 7 стр.

Алексий, Патриарх Московский и всея Руси. Слова, речи, послания, обращения (1954—1957). Т. 3 — 112 стр.

Николай, митрополит Крутицкий и Коломенский. Т. 4 — 472 стр.

Богослужебные указания на 1958 год. 288 стр.

1958 год

Служебник. 502 стр.

Николай, митрополит Крутицкий и Коломенский. Речи о мире (1955—1957). 3-й выпуск. 132 стр. (Издано также на англ., араб., нем. и франц. яз.)

Русская Православная Церковь. Устройство, положение, деятельность. 244 стр. (Издано также на англ., араб., итал., исп., нем. и франц. яз.)

1960 год

Богословские труды. Сборник первый. 180 стр.

1961 год

Богословские труды. Сборник второй. 216 стр.

Следованная Псалтирь. 1014 стр.

1962 год

Миняя общая. 311 стр.

Октоих, сиречь Осмогласник. Ч. 1 — 710 стр.

1963 год

Алексий, Патриарх Московский и всея Руси. Слова, речи, послания, обращения. Т. 4 — 236 стр.

50 лет архиерейского служения Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия. (Специальный выпуск «Журнала Московской Патриархии»). 80 стр.

1964 год

Октоих, сиречь Осмогласник. Ч. 2 — 668 стр.

Богословские труды. Сборник третий. 206 стр.

Часослов. 322 стр.

1966 год

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий. (К 90-летию со дня рождения). 108 стр.

1968 год

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. (С синодального издания 1912 года). 1372 стр.; 6 л. илл.; 8 л. карт.

Богословские труды. Сборник четвертый. 284 стр.

1969 год

За мир и сотрудничество между народами. Конференция представителей всех религий в СССР. 135 стр. (Издано также на англ., араб., нем. и франц. яз.)

1970 год

- Православный молитвослов. 192 стр.
 50-летие восстановления Патриаршества в Русской Православной Церкви. (Специальный выпуск «Журнала Московской Патриархии»). 128 стр.; 8 стр. цв. илл.
 Богословские труды. Сборник пятый. 296 стр.
 Миния праздничная. 800 стр.

1971 год

- Богословские труды. Сборник шестой. 240 стр.
 Богословские труды. Сборник седьмой. 264 стр.

1972 год

- Поместный Собор Русской Православной Церкви 30 мая—2 июня 1971 года. Документы, материалы, хроника. 320 стр.; 36 стр. илл. (Издано также на англ. яз.)
 Богословские труды. Сборник восьмой. 238 стр.
 Богословские труды. Сборник девятый. 240 стр.

1973 год

- Псалтирь. 256 стр.; 4 стр. илл.
 Богословские труды. Сборник десятый. 256 стр.
 Богословские труды. Сборник одиннадцатый. 240 стр.

1974 год

- Требник. 536 стр.
 Троица постная. 1040 стр.
 Богословские труды. Сборник двенадцатый. 248 стр.

1975 год

- Троица цветная. 670 стр.; 8 стр. илл.
 Богословские труды. Сборник тринадцатый. 236 стр.
 Богословские труды. Сборник четырнадцатый. 256 стр.

1976 год

- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. (С матриц издания 1968 года.) 1372 стр.; 6 цв. илл.; 8 цв. карт.
 Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. 652 стр.
 Православный богослужебный сборник. 351 стр.
 Богословские труды. Сборник пятнадцатый. 256 стр.
 Богословские труды. Сборник шестнадцатый. 224 стр.

1977 год

- Служебник. 606 стр.
 Богословские труды. Сборник семнадцатый. 248 стр.
 Всемирная конференция «Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами». Москва, 6—10 июня 1977 года. 181 стр. (Издано также на англ., араб., нем. и франц. яз.)
 Настольная книга священнослужителя. Т. 1—768 стр.
Линен, Патриарх Московский и всея Руси. Слова, речи, послания, обращения (1957—1977). Т. 1—456 стр.

1978 год

- Псалтирь следованная. 768 стр.
 Настольная книга священнослужителя. Т. 2—800 стр.
 Миния-Сентябрь. 800 стр.
 Московский Патриархат 1917—1977. 88 стр. (Издано также на англ. яз.)
 Богословские труды. Сборник восемнадцатый. 238 стр.
 Богословские труды. Сборник девятнадцатый. 264 стр.

1979 год

- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. (С матриц издания 1968 года.) 1372 стр.; 6 цв. илл.
 Требник. Ч. 1—288 стр.; ч. 2—256 стр.
 Настольная книга священнослужителя. Т. 3—800 стр.
 Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. (С матриц издания 1976 года). 652 стр.

60-летие восстановления Патриаршества. Празднование юбилея 25—29 мая 1978 года. 96 стр.; 36 стр. илл.

Богословские труды. Сборник двадцатый. Сборник посвящен митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму († 5 сентября 1978). 248 стр.

1980

Миния-Октябрь. 840 стр.

Миния-Ноябрь. Ч. 1—440 стр.

Православный молитвослов и Псалтирь. 256 стр.

Часослов. 352 стр.

Русская Православная Церковь. Общ. ред. архиепископа Волоколамского Питирима. 254 стр. с илл.

Богословские труды. Сборник двадцать первый. 240 стр.

1981 год

Миния-Ноябрь. Ч. 2 — 544 стр.

Миния-Февраль. 776 стр.

Октоих, сиречь Осмогласник. Ч. 1—712 стр.; ч. 2—672 стр.; ч. 3—208 стр.

Богословские труды. Сборник двадцать второй. 240 стр.

1982 год

Чиновник архиерейского священнослужения. Ч. 1—252 стр.

Ирмологий. Ч. 1. Богородичны всего лета.—224 стр.; ч. 2. Нотное приложение — 216 стр.

Всеночное бдение. Литургия. 96 стр.

Миния-Декабрь. Ч. 1—576 стр.; ч. 2—504 стр.

Богословские труды. Сборник двадцать третий. 336 стр.

Львовский Церковный Собор. Документы и материалы. 1946—1981. 224 стр. (Издано также на англ. яз.)

Служба Святой Пасхи. 60 стр.

1983 год

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. (С матриц издания 1968 года). 1372 стр., 8 цв. карт.

Ирмологий. Ч. 3. Нотное приложение — 480 стр.

Миния-Январь. Ч. 1 — 590 стр.

Успенская Почаевская Лавра. 16 стр. с илл.

Грузинская Православная Церковь. 32 стр. с илл.

Настольная книга священнослужителя. Т. 4 — 824 стр.

Богословские труды. Сборник двадцать четвертый. 336 стр.

Всемирная конференция «Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы». Москва, 10—14 мая 1982 года. 230 стр. (Издано также на англ. яз.)

Международная конференция «круглого стола» религиозных деятелей и экспертов по вопросам экономических и нравственных последствий замораживания ядерного оружия (7—9 марта 1983 года). 24 стр. (Издано также на англ. яз.)

Чиновник архиерейского священнослужения. Ч. 2—176 стр.; ч. 3—56 стр.

1984 год

Службы первой седмицы Великого поста. 304 стр.

Богословские труды. Сборник двадцать пятый. 336 стр.

Священное Евангелие. 216 стр.

Международная конференция «круглого стола» религиозных деятелей и экспертов по вопросам запрещения использования космического пространства в военных целях — «Космос без оружия» (2—4 апреля 1984 года). 24 стр. (Издано также на англ. яз.)

Требник. Ч. 3 — 368 стр.

Миния-Январь. Ч. 2 — 559 стр.

Миния-Март. Ч. 1 — 432 стр.; ч. 2 — 400 стр.

«Росикон». Русский монастырь на Афоне. 8 стр. (Издано также на англ. яз.)

1985 год

Миния-Апрель. Ч. 1—2 — 677 стр.

Службы Страстной седмицы Великого поста. 358 стр.

Пимен. Патриарх Московский и всея Руси. Слова, речи, послания, обращения (1977—1984). Т. 2—488 стр.

Служебник. 462 стр.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Пимен. К 75-летию со дня рождения — 23 июля 1985 года. 2 стр.

Международная конференция «круглого стола» богословов и экспертов на тему «Новые опасности священному дару жизни и наши задачи» (11—13 февраля 1985 года). 24 стр. (Издано также на англ. яз.)

Богословские труды. Сборник двадцать шестой. 334 стр.

Троице-Сергиева Лавра. Автор-сост. архимандрит Иннокентий Просвирнин. Общ. ред. архиепископа Волоколамского Питирима. 264 стр.

Сборник знаменного пения. 186 стр.

1986 год

Минея-Июнь. Ч. 1 — 662 стр.; ч. 2—600 стр.

Московская Духовная Академия и собрание Церковноархеологического кабинета. 48 стр.

Международная конференция «круглого стола» религиозных деятелей и ученых-экспертов на тему «Голод, нищета и гонка вооружений.— К новому нравственному порядку внутри стран и между ними» (20—23 мая 1986 года). 24 стр. (Издано также на англ. яз.).

Богословские труды. Сборник, посвященный 175-летию Ленинградской Духовной Академии. 352 стр.

Богословские труды. Сборник двадцать седьмой. 336 стр.

Настольная книга священнослужителя. Т. 5—816 стр.; 24 стр. цв. илл.

Богословские труды. Сборник, посвященный 300-летию Московской Духовной Академии. 336 стр.

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ

«Журнал Московской Патриархии». С 1931 по 1935 год — №№ 1—24; в 1943 году — №№ 1—4; с 1944 года — ежемесячно.

«Православный церковный календарь». Настольный — с 1944 года, настенный — с 1946 года, сувенирные — с 1977 года.

КОММЮНИКЕ

С 21 по 28 июля 1986 года в г. Киеве, СССР, по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена, была проведена Международная научная церковная конференция, посвященная приближающемуся тысячелетию юбилею Крещения Руси.

В конференции приняли участие представители Поместных Православных Церквей: Константинопольской, Александрийской, Антиохийской, Иерусалимской, Грузинской, Румынской, Болгарской, Кипрской, Польской, Чехословацкой, Американской; Автономных Финляндской и Японской Православных Церквей; других Церквей и религиозных объединений, с которыми Русская Православная Церковь имеет диалог и сотрудничество: Армянской Апостольской Церкви, Эфиопской Церкви, Ортодоксальной Сирийской Церкви Востока, Римско-Католической Церкви, Польско-Католической Церкви в ПНР, Епископальной Церкви в США, Евангелической Церкви в ФРГ, Союза Евангелических Церквей в ГДР, Евангелическо-Лютеранской Церкви Финляндии, Евангелическо-Лютеранской Церкви в Венгрии, Реформатской Церкви в Венгрии, Словацкой Евангелической Церкви, Евангелической Церкви Чешских Братьев, Всемирного Совета Церквей, Национального Совета Церквей Христа в США, Евангелическо-Лютеранской Церкви Латвии, Старообрядческой Архиепископии Московской, Старообрядческой Архиепископии Новозыбковской, Рижской Гребеншиковской старообрядческой общины, Всесоюзного Совета евангельских христиан-баптистов.

Были представлены такие известные богословские учебные заведения, как богословский факультет Фессалонийского университета, Софийская Духовная Академия им. святого Климента Охридского, Церковно-исторический архивный институт Болгарской Патриархии в Софии, Православный Богословский институт в Бухаресте, Православный Богословский институт в Сибиу, Православный Богословский факультет в Прешове, Свято-Сергиевский Богословский институт в Париже, Григорианский университет и Папский Восточный институт, Восточный институт в Регенсбурге, Богословские факультеты Эрлангенского и Берлинского университетов, Высший катехизический институт в Наумбурге, ГДР, Богословский факультет им. Яна Амоса Коменского в Праге, Евангелический Богословский факультет в Братиславе.

От Русской Православной Церкви в конференции участвовали представители Комиссии Священного Синода по вопросам христианского единства, профессора и преподаватели Московской, Ленинградской Духовных Академий и Одесской Духовной Семинарии, сотрудники Отдела внешних церковных сношений и Издательского отдела.

Ряд участников получили персональные приглашения.

Работой конференции руководил митрополит Киевский и Галицкий Филарет, Патриарший Экзарх Украины.

21 июля, в день открытия конференции, Русская Православная Церковь совершала празднование в честь Казанской иконы Божией Матери, и прибывшие на конференцию ее участники и гости молились за Божественной литургией во Владимирском кафедральном соборе в г. Киеве.

После обеда состоялось посещение Софийского собора, Киево-Печерской Лавры, Музея Великой Отечественной войны.

Непосредственно перед открытием конференции был отслужен молебен во Владимирском кафедральном соборе.

После открытия конференции митрополит Киевский и Галицкий Филарет выступил со вступительным словом.

Митрополит Минский и Белорусский Филарет, председатель Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата, огласил Приветственное послание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена, в котором Его Святейшество сердечно поблагодарил участников конференции за стремление внести достойный вклад в изучение процесса становления христианства на Руси, в исследование последующих веков истории Русской Православной Церкви. Святейший Патриарх выразил уверенность, что предстоящий юбилей станет общим праздником Православной Полноты и других христианских Церквей, с которыми Русская Православная Церковь связана узами братского сотрудничества на шве Христовой.

В адрес конференции поступили приветствия Местоблюстителя Александрийского Патриаршего Престола Митрополита Пелусийского Варнавы, Блаженнейшего Патриарха Великой Антиохии и всего Востока Игнатия IV, Блаженнейшего Патриарха Иерусалимского и всей Палестины Диодора I, Блаженнейшего Архиепископа Кипрского Хризостома, Святейшего Католикоса Востока и Митрополита Маланкарского Василия Мар Фомы Матфея I, Архиепископа Кентерберийского д-ра Роберта Ранси, генерального секретаря Всемирного Совета Церквей д-ра Эмилио Кастро, генерального секретаря Национального Совета Церквей Христа в США д-ра Ари Брауэра, председателя Совета Евангелич. Церкви в Германии (ФРГ) епископа д-ра Мартина Крузе.

Каждый рабочий день предварялся совместной молитвой участников и гостей.

Международная научная конференция имела своей задачей на основании исторических материалов, нашедших отражение в представленных докладах, осветить определенные аспекты тысячелетнего бытия Русской Православной Церкви.

Были подвергнуты обсуждению четыре основные темы:

I. Христианство на Руси до святого князя Владимира.

II. Крещение Руси при св. князе Владимире и начальный период истории Русской Православной Церкви.

III. Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви (внутри страны и вне ее).

IV. Вклад Поместной Русской Православной Церкви в преобладание идей мира, свободы, братства, любви и взаимопонимания от святого князя Владимира до наших дней.

Предметом для дискуссии явились следующие тематические доклады, представленные участниками конференции:

1. Митрополит Минский и Белорусский Филарет (СССР) — «Установление христианства на Руси».

2. Профессор протоиерей д-р Вьорел Йоницэ (Румыния) — «Миссионерская деятельность святого апостола Андрея в Малой Скифии (Добруджа)».

3. Профессор д-р Павел Филипи (ЧССР) — «К вопросу богословия славянской миссии».
4. Диякон Андрей Юрченко (СССР) — «К проблеме идентификации «Написания о правой вере»».
5. Протоиерей д-р Серафим Железнякович (Польша) — «Миссионерская деятельность святых Кирилла и Мефодия на землях Польши как продолжение их миссии среди хазар».
6. Священник Юсик Лазарян (СССР) — «Исторические связи Армянской Апостольской Церкви с Русской Православной Церковью».
7. Г. И. Цинцадзе (СССР) — «Духовные связи Грузии и России».
8. Профессор Феодор Зисис (Греция) — «Константинопольская Церковь как фактор единства христианизированных ею русских».
9. Профессор д-р Тодор Сыбев (Болгария) — «Болгарский вклад в процесс христианизации русских и церковно-культурный расцвет».
10. Ставрофорный священноинок Николай Шиваров (Болгария) — «Предпосылки переноса староболгарской литературы в Киевскую Русь и начальные шаги в этом направлении в X—XII вв.».
11. Профессор А. Г. Кузьмин (СССР) — «Понятие «Русь» в современной исторической науке».
12. Протоиерей Лев Лебедев (СССР) — «Достоверность летописного свидетельства о месте и времени крещения князя Владимира и киевлян».
13. Профессор д-р Ферн фон Лилленфельд (ФРГ) — «Древнецерковные и средневековые миссионерские традиции в крещении Владимира».
14. Профессор протоиерей Иоанн Белсвцев (СССР) — «Крещение Руси и образование Русской Православной Церкви».
15. Д-р Гюнтер Шульц (ГДР) — «Значение первого русского Митрополита Киевского Илариона согласно статье 6559 (1051) года «Повести временных лет» (Хроники Нестора)».
16. И. Ф. Оксюк (СССР) — «Первые столетия христианства на Руси и латинский Запад».
17. Монсеньор д-р Альберт Раух (ФРГ) — «Церковный раскол 1054 года и Русская Православная Церковь с католической точки зрения».
18. Митрополит Делийский д-р Павел Мар Григорий (Индия) — «Слово приветствия и некоторые размышления о Крещении Руси».
19. Профессор Д. М. Шаховской (Франция) — «Значение Крещения Руси для развития русской культуры, просвещения и нравственных основ общества».
20. Профессор д-р Ханс-Дитер Дёпман (ГДР) — «Поучение» Владимира Мономаха (1113—1125) как пример древнерусского христианского менталитета».
21. Иеромонах Томас Шпидлик (Ватикан) — «Авторитет книги у русских монахов в древности».
22. Профессор Николай Цвятков Кочев (Болгария) — «Творчество Патриарха Евфимия и русские жития XVI в.».
23. Профессор протоиерей д-р Павел Алеш (ЧССР) — «Взаимоотношения чешской церковнославянской и русской духовных традиций в начальный период истории Русской Церкви».

24. Профессор Хейкки Киркинен (Финляндия) — «Основание Валаамского монастыря».

25. Диакон Игорь Экономцев (СССР) — «Крещение Руси и внешняя политика Древнерусского государства».

26. Иеромонах Иннокентий (Павлов) (СССР) — «Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви».

27. Протоиерей Прокл Ясуо Усимару (Япония) — «Японское Православие и культура периода «Мэйдзи».

28. Профессор д-р Тибор Фабини (Венгрия) — «Первые встречи странствующих венгров с православным христианством».

29. Профессор протоиерей Дмитрий Григорьев (США) — «Митрополит Иннокентий — миссионер-пророк (1797—1879)».

30. Профессор протоиерей Мирча Пакуарну (Румыния) — «Церковные связи румын с городом Киевом».

31. Игумен Макарий (Веретенников) (СССР) — «Участие Русской Православной Церкви в борьбе за единство и сохранение целостности Древнерусского государства и за освобождение его от монголо-татарского ига».

32. Архимандрит Кирилл (Христов) (Болгария) — «Вклад Русской Православной Церкви в национально-освободительное движение болгарского народа от ига Османской империи».

33. Профессор д-р К. Е. Скурат (СССР) — «Вклад Русской Православной Церкви в национально-освободительное движение балканских народов от ига Османской империи».

34. Доцент д-р Игорь Киш (ЧССР) — «Помощь членов Русской Православной Церкви народно-освободительному движению словацкого народа в XIX веке».

35. Архимандрит Нифон (Сайкали) (Ливан) — «Взаимоотношения между Русской и Антиохийской Православными Церквами в процессе истории и в настоящее время».

36. Д-р Хайнц-Йоахим Хельд (ФРГ) — «Новое начало в духе и силе Евангелия: к вопросу об истоках отношений между Евангелической Церковью в Германии и Русской Православной Церковью после второй мировой войны».

37. Профессор д-р Рейнхард Сленска (ФРГ) — «Примирение народов через встречу Церквей: богословские собеседования между Московским Патриархатом и Евангелической Церковью в Германии с 1959 года».

38. Пастор Ханну Т. Кампури (Финляндия) — «Миротворческая деятельность Русской Православной Церкви и русско-финский богословский диалог с 1970 по 1986 г.».

39. Священник Александр Кожа (СССР) — «Великая Отечественная война и Русская Православная Церковь. Миротворческая деятельность Русской Православной Церкви».

40. Митрополит Минский и Белорусский Филарет (СССР) — «К вопросу о времени и обстоятельствах Крещения святого князя Владимира и Русской земли».

В докладах и следовавших за ними дискуссиях участники конференции рассмотрели и обсудили широкий круг проблем. Подвергся рассмотрению вопрос о возможном посещении святым апостолом Андреем

Первозванным Киевской земли и о том, как это предание содействовало формированию русского церковного самосознания. Подчеркивалось огромное значение трудов святых Кирилла и Мефодия, содействовавших проникновению христианских идей на Русскую землю, особенно перевод святыми братьями Священного Писания и богослужебных книг на славянский язык. Отмечалась роль греческих поселений на Черноморском побережье, христианское влияние, исходившее из Грузии и Армении. Подчеркивалось значение Византии и Болгарии в деле христианизации Руси, была подвергнута обоснованной критике теория участия в этом процессе западных миссионеров. В дискуссиях особое значение отводилось Крещению равноапостольной княгини Ольги и ее просветительской деятельности.

Большое внимание было уделено самому понятию «Русь» в современной исторической науке и, естественно, времени и обстоятельствам Крещения святого князя Владимира и Руси, распространению христианства на Русской земле после Крещения и образованию Русской Православной Церкви. На основании докладов и дискуссий было ясно засвидетельствовано, что Русь приняла христианство от Византии. После Крещения святой равноапостольный князь Владимир стал осуществлять объединение Руси на христианских началах. В этом ему содействовала молодая Русская Церковь, которая уже при святом князе Владимире, помимо Киевской, имела 8 епархий*. Русская Церковь стала основой русского церковного и культурного единства. Она оказывала значительное влияние на прекращение междоусобиц среди князей, на объединение княжеств в единое государство, на расширение и укрепление связей Киевской Руси со многими европейскими государствами, и прежде всего с Византией и Болгарией. Христианство оказало влияние на различные стороны государственно-правового и социально-государственного строя Руси.

Церкви принадлежала также огромная роль в создании нравственных идеалов Древней Руси. Нравственные идеалы русского народа обогащались характерными чертами Православия: святостью, аскетизмом, смирением, сострадательным братолюбием и жертвенностью. Важное место в создании новой морали занимали литература и аскетическая практика исихастов. Христианство перестроило языческую семью на основах христианской нравственности, внесло гуманные начала в древнерусские гражданские законы.

Участники конференции подвергли обсуждению вопрос о взаимоотношениях Русской Православной Церкви с Римско-Католической Церковью после разделения 1054 года. Отмечались те трудности, с которыми сталкивалась Русская Церковь на протяжении многих веков в своем соприкосновении с латинским Западом, подчеркивались униональные тенденции, исходившие от римско-католиков. Участники конференции сделали вывод о том, что трудности исторического прошлого учат христиан сегодня не делать тех ошибок, которые осложняли их церковные отношения в прошлом и приводили не к единству, а к разобщению.

* Черниговскую, Ростовскую, Владимирско-Волынскую, Новгородскую, Туровскую, Полоцкую, Тмутараканскую и Белгородскую.

В представленных докладах были подвергнуты подробному анализу некоторые памятники русской древнецерковной письменности. Была подробно отражена миссионерская деятельность Русской Православной Церкви внутри страны и вне ее. Отмечалось то обстоятельство, что русские миссионеры были в значительной своей части не только самоотверженными свидетелями веры, даже ценою собственной жизни, как киево-печерский инок Кукша, проповедовавший у вятичей (XII в.), но и нередко создателями культуры целых народов. В числе выдающихся миссионеров Церкви назывались имена святителя Стефана, епископа Пермского, святителя Иннокентия, митрополита Московского, — просветителя Алеутских островов, Аляски, Камчатки, Якутии и Приамурья, архимандрита Макария (Глухарева) — апостола Алтая; было отмечено особое значение равноапостольного Николая, архиепископа Японского, в созидании будущей Японской Автономной Православной Церкви.

В рамках четвертой темы состоялся плодотворный обмен мнениями об участии Русской Православной Церкви в борьбе за сохранение единства и целостности Древнерусского государства и за освобождение его от монголо-татарского ига. Был отмечен значительный вклад Русской Церкви в национально-освободительное движение балканских народов от ига Османской империи.

Было убедительно показано, что как патриотическое, так и миротворческое служение искони присуще Русской Православной Церкви, пронизывает всю ее историю. Трудно даже перечислить все многообразные миротворческих деяний Русской Церкви, особенно в период после окончания второй мировой войны. Это и борьба за смягчение международной обстановки, за мирное урегулирование международных кризисов, за доверие и сотрудничество между народами в духе Хельсинки, за достойный человека образ жизни. Но во главу угла своей деятельности Русская Православная Церковь неизменно ставит главное — борьбу против ядерного оружия и ядерной катастрофы, за недопущение третьей мировой войны, за спасение священного дара жизни от полного уничтожения.

Эту свою задачу Русская Православная Церковь исполняет через постоянное расширение и углубление сотрудничества со всеми миролюбивыми силами: это и соработане с христианами, и межрелигиозное миротворчество, в становлении которого Русской Церкви принадлежит большая заслуга, и сотрудничество с другими, нерелигиозными общественными кругами как в Советском Союзе, так и во всем мире.

Как отмечали в своих выступлениях участники конференции из Советского Союза, специфичность ситуации, в которой осуществляет свое миротворческое служение Русская Православная Церковь в настоящее время, определяется тем, что чада ее живут и свидетельствуют в условиях новой общественной формации — социализма, при котором наиболее успешно осуществляется сочетание религиозного мировоззрения с общественным, гражданским и общечеловеческим долгом, что обогащает опытом другие Церкви в социалистических странах.

Отношения с другими странами Советский Союз неизменно строит на основе взаимного уважения и соблюдения международных правовых норм. Правительство СССР последовательно и настойчиво выступает за ограничение гонки вооружений и недопущение выхода ее в космос,

за полное освобождение Земли от скверны ядерного оружия к началу III тысячелетия, подкрепляя свои миролюбивые предложения конкретными действиями, такими, как, например, односторонний мораторий на все виды ядерных испытаний, соблюдаемый уже в течение почти года.

Все это глубоко созвучно позиции Русской Православной Церкви, в яркой форме выраженной в Послании Священного Синода по проблеме войны и мира в ядерный век от 7 февраля 1986 года.

Верность заповеди Христа Спасителя быть миротворцами (Мф. 5, 9), воспоминания о бывших в истории суровых войнах, горьких потерях и безвинных жертвах, знание о чудовищной разрушительной силе, заключенной в ядерном и иных видах современного оружия массового уничтожения,— все это постоянно побуждает верных чад Русской Православной Церкви к самоотверженному созидательному труду ради мира, жизни и блага всех народов Земли.

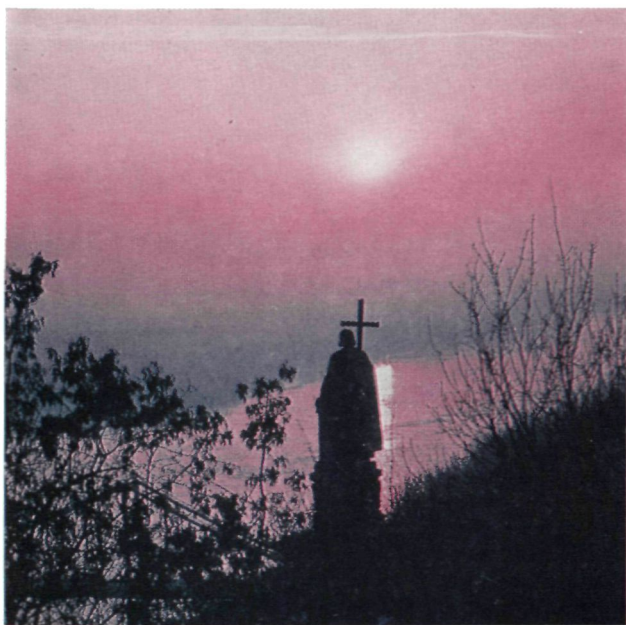
Конференция проходила в дружественной атмосфере открытости, на ней царили свобода обмена мнениями, стремление понять друг друга.

25 июля делегация от конференции была принята в Украинском республиканском комитете защиты мира.

27 июля участники и гости присутствовали за Божественной литургией в Покровском и Флоровском женских монастырях, знакомились с Киевом. Вечером они присутствовали на богослужении во Владимирском соборе.

28 июля, в день памяти святого равноапостольного князя Владимира, митрополиты Киевский и Галицкий Филарет, Крутицкий и Коломенский Ювеналий, Львовский и Тернопольский Никодим, Ростовский и Новочеркасский Владимир, архиепископы Симферопольский и Крымский Леонтий, Черниговский и Нежинский Антоний, Ивано-Франковский и Коломыйский Макарий, Харьковский и Богодуховский Ириней, епископы Черновицкий и Буковинский Варлаам, Переяслав-Хмельницкий Антоний совершили Божественную литургию во Владимирском кафедральном соборе в Киеве. По окончании богослужения митрополит Киевский и Галицкий Филарет огласил выдержки из знаменитого памятника древнерусской христианской письменности — «Слова о Законе и Благодати» Митрополита Киевского Илариона. За Божественной литургией присутствовали участники и гости конференции.

В тот же день митрополит Киевский и Галицкий Филарет устроил праздничный прием.



Памятник святому равноапостольному князю Владимиру
в Киеве на Владимирской горке

Торжественное открытие Международной церковно-исторической конференции в Киеве. С приветственным словом выступает митрополит Киевский и Галицкий Филарет, Патриарший Экзарх Украины. *Слева* — митрополит Минский и Белорусский Филарет, председатель Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата, *справа* — архиепископ Волоколамский Питирим, председатель Издательского отдела Московского Патриархата



В зале заседаний Международной



церковно-исторической конференции



Денсус

Мозаика Софийского собора
в Киеве. XI век

Святой благоверный князь
Ярослав Мудрый с киевским
храмом Святой Софии.

Икона XX века

К «Слову о Законе
и Благодати», стр. 315



Божия Матерь «Оранта».
Мозаика из храма Софии в Киеве, XI век



Спас Нерукотворный
Икона корсунского письма. XI в.



Благовещение Пресвятой Богородицы (Устюжское)
Икона корсунского письма. XI в.



Владимирская икона Божией Матери
Икона корсунского письма XI в.



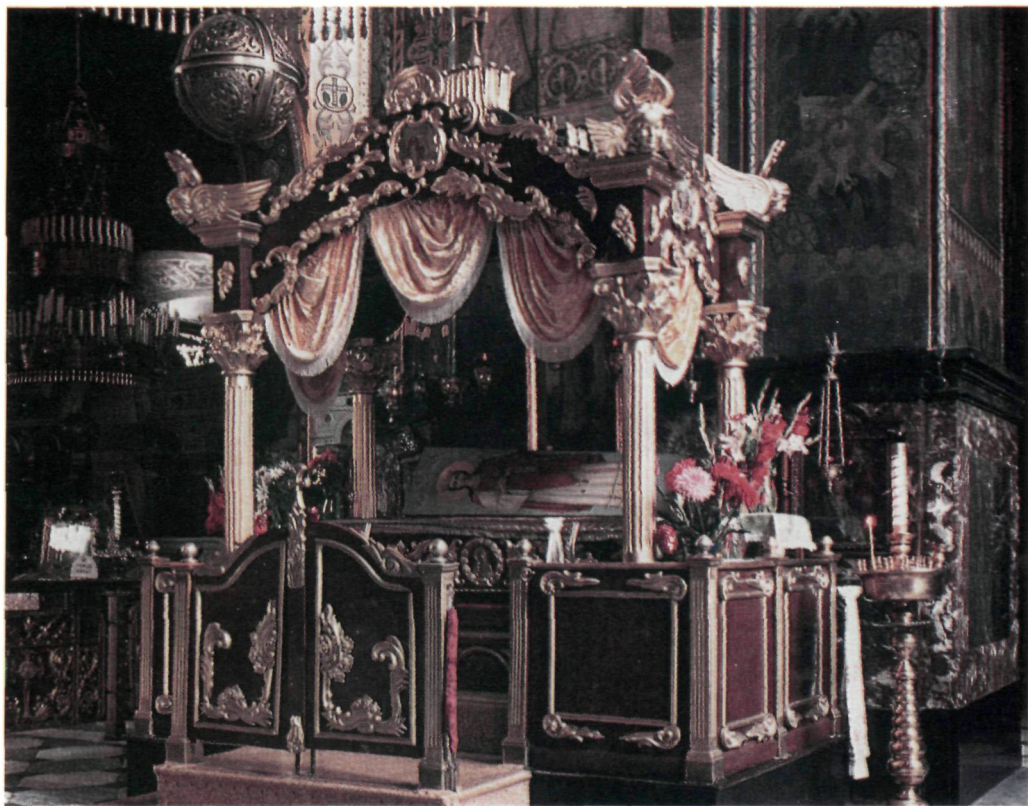
Ангел «Златые волосы»
Икона курсунского письма. XI в.



Свенско-Печерская икона Божией Матери
с предстоящими — святыми Антонием и Феодосием
XIII в.



Преподобный Феодосий Печерский
Фрагмент Печерской (Свенской) иконы Божией Матери



Рака с мощами
святой великомученицы Варвары
во Владимирском кафедральном соборе
в Киеве

Святитель Григорий Нисский.
Мозаика из храма Святой Софии
в Киеве, XI век





Святой Виктор.
Фреска Софийского собора в Киеве, XI век



Святой Григорий Богослов.
Миниатюра из рукописи XII века



Крещение киевлян

*Фреска XVII века, в храме в честь Воскресения Христова
в г. Тугаеве Ярославской епархии*



Успение Божией Матери
Святой равноапостольный князь Владимир
и святые князья Борис и Глеб
2-частная икона. XV в.

Митрополит Минский и Белорусский ФИЛАРЕТ

УСТАНОВЛЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА НА РУСИ

Приближается время, когда Русская Православная Церковь, весь православный и христианский мир будут отмечать великий и знаменательный юбилей вечнопамятного события — Крещения святого равноапостольного князя Владимира и всей Русской земли. Истекает уже тысячелетие с того незабываемого дня, когда Промысл Божий призвал всю Русь к свету благодати Своей и указал нашим предкам путь ко спасению — путь, которым мы идем и поныне.

Святейший Патриарх Пимен в своей речи, произнесенной на первом заседании Комиссии Священного Синода по подготовке и проведению празднования 1000-летия Крещения Руси, отметил: «Высочайшее и священное значение этого события заключается в том, что оно положило начало официальному бытию Русской Православной Церкви, открыло народам, составлявшим Древнерусское государство, возможность войти во врата Церкви Христовой, где перед каждым ее членом открывается путь, ведущий к вечному спасению. Крещение Руси,— продолжал Его Святейшество,— содействовало коренному переустройству гражданского порядка на христианских началах, ввело Киевскую Русь в круг великих христианских держав средневекового мира и обеспечило восприятие ею великой культуры Византии».

Именно таковы были великие последствия утверждения христианства на Руси — ясные и понятные как для тех, кто занимается изучением древней русской истории, так и для каждого православного человека.

Однако хорошо известно, что самому событию — Крещению Русской земли предшествовал длительный и сложный период распространения и утверждения святой веры в нашем Отечестве, период, оказавший непосредственное влияние на обращение святого Владимира и наших предков ко Христу.

Поэтому мы, готовясь торжественно отметить священную память о том дне, когда небо и земля, по слову нашего летописца, ликовали, видя Крещение земли Русской, и с благодарностью почтить непреходящее величие духовного подвига ее апостола святого князя Владимира, не вправе, как писал выдающийся ученый Русской Православной Церкви митрополит Московский Макарий, «забыть о тех истоках христианства, которые, подобно звездам, мерцали во мраке неведения и указывали путникам путь к Горней Отчизне»¹.

I

История христианства на Руси начинается с предания, глубоко укоренившегося в народной памяти,— сказания о путешествии на Русь святого апостола Андрея Первозванного².

Трудно переоценить значение этого сказания, помещенного во вводной, недатированной части нашей древнейшей летописи «Повести временных лет». Неизмеримо велика его роль как вести о первом проповеднике слова Божия, о проповеднике — святом апостоле, которому первому суждено было утвердить на земле нашего Отечества, на месте будущего Киева, Святой Крест — незыблемую основу Святой Церкви Христовой. Этой вести во все времена непоколебимо верил русский народ, справедливо видевший в ней начало своего христианского, православного самосознания.



Участники Международной церковно-исторической конференции на встрече с представителями советской общественности в Украинском республиканском комитете защиты мира

Наши современные представления о пребывании апостола Андрея на Руси основываются прежде всего на упоминаниях о нем святых отцов и апологетов христианской Церкви, начиная еще с III века, а также на некоторых данных греческих редакций житий святого апостола. обстоятельный обзор этих свидетельств сделан митрополитом Макарием и другими исследователями³. Но, помимо прямых указаний христианских авторов, мы к настоящему времени располагаем и данными археологических исследований, которые не только не противоречат, но и служат серьезными доказательствами исторической реальности предания о путешествии апостола на Русь.

К их числу принадлежат многочисленные находки римских монет, чьими владельцами были славяне, современники императоров Августа,

Траяна, Марка Аврелия. При этом следует отметить, что районом наибольшего сосредоточения таких монет является место будущего Киева и территория Среднего Поднепровья, впоследствии составившая ядро Русской земли. Другими словами, киевские славянские поселения уже в I в. н. э. были очень хорошо известны в античном мире. И, по вполне обоснованному предположению ряда исследователей, именно они стали тем местом, где кончались южные торговые пути, один из которых — вверх по Днепру, пройденный, согласно сказанию, апостолом Андреем, был известен грекам еще в I тысячелетии до н. э.⁴

Наличие тесных культурных и экономических связей, существовавших между славянскими племенами, населявшими Восточно-Европейскую равнину, и Римской империей в I в. н. э., а также сведения о том, с какой ревностью ученики и апостолы Христовы спешили во все концы вселенной для привлечения всех народов к своему Учителю и Господу, подтверждают сам факт миссионерской деятельности святого апостола Андрея на нашей земле.

Безусловное же отрицание его отдельными авторами может представляться странным уже потому, что в научной литературе давно утвердился взгляд на народные предания как на великую неписаную историю Русской земли. Именно эти предания, заключавшие в себе глубокий интерес русского народа к истории своей Святой Церкви и родной земли, явились той благодатной почвой, той основой, которая предшествовала и позволила вырасти замечательному русскому летописанию.

Благодаря изысканиям наших отечественных историков сегодня вряд ли кто сомневается в том, что в основе летописного сказания о родоначальнике киевских князей Кие и об основании Киева лежат подлинные исторические факты, связанные с конкретной эпохой конца V—VI вв.⁵ Таким образом, более 500 лет в народной памяти бережно сохранялось это предание, прежде чем оно вошло в состав нашей летописи.

Автор «Слова о полку Игореве» в конце XII века знает и упоминает и о счастливых «Траяновых веках», то есть императора Траяна, и о печальном «времени Бусовом». А ведь автора «Слова» и от одного времени и от другого исторического факта отделяло более 1000 и почти 800 лет. Следовательно, основой его воспоминаний опять являются те же народные предания, запечатлевшие реальные исторические события в жизни наших предков, и подъем культурной и экономической жизни восточных славян, начиная с I века, и тяжелое военное поражение, понесенное славянским князем Божем (Бусом) в столкновении с готами в конце IV века.

Но если у нас не вызывают сомнений вышеуказанные исторические события, сохранявшиеся в памяти народа на протяжении многих столетий, то их не должно быть и в отношении такого важнейшего факта нашей истории, как посещение Руси апостолом Андреем. Это становится тем более очевидным, что, помимо летописного рассказа о нем, существуют и другие свидетельства, позволяющие вполне определенно говорить о том, насколько живы были воспоминания об этом посещении и насколько высоко память о святом Андрее почиталась нашими предками.

Так, уже в начале XI века внук святого князя Владимира Всеволод получает во крещении имя святого апостола ⁶. В том же веке на Руси имелось уже не менее трех храмов в Киеве, Переяславле и Новгороде, освященных в его честь, а также служба ему, засвидетельствованная славянским переводом канона Андрею Первозванному ⁷.

Тогда же, в XI веке, твердое убеждение в том, что святой апостол Андрей посетил Русь, получило распространение и в Византии, где он почитался основателем Константинопольской Церкви. Так, византийский император Михаил VII Дука писал тому же князю Всеволоду, что «одни и те же самовидцы Божественного таинства провозгласили слово Евангелия и в Византии, и на Руси» ⁸.

Ограниченные формой изложения, мы не считаем здесь нужным останавливаться на всех гипотезах авторов, до сих пор продолжающих считать сказание о путешествии апостола Андрея на Русь позднейшей легендой или вымыслом отдельного лица, тем более что и мнимость его противоречит «сказанию о славянской грамоте», где просветителем Руси называется апостол Павел, и ошибочность понимания его как рассказа, носящего якобы антиновгородскую направленность, достаточно убедительно доказаны в современной историографии ⁹.

Хотелось остановиться на таком важном для истории нашего христианства вопросе: когда же и кем сказание об апостоле Андрее было вынесено на страницы нашей летописи? И если большинство исследователей, начиная с митрополита Макария ¹⁰, согласны в том, что оно в письменном виде существовало отдельно от летописи уже в XI веке, то относительно времени и автора, поместившего это сказание во вводную часть «Повести временных лет», наблюдаются серьезные расхождения, причем многие авторы сходятся в том, что во всяком случае этим летописцем не мог быть знаменитый пострижник Киево-Печерского монастыря, отец русской истории, преподобный Нестор ¹¹.

Подобные утверждения, отвергающие предположение о том, что именно преподобный Нестор мог внести в «Повесть временных лет» сказание об апостоле Андрее, в основном сводятся к ссылкам на его сочинение — «Чтение о Борисе и Глебе». В этом произведении действительно указывается на то, что «не беша бо ни апостоли ходили» на Русь ¹².

Как известно, «Чтение» было написано преподобным Нестором в 80-х годах XI века. И нам представляется весьма убедительным довод замечательного знатока древнерусской письменности А. А. Шахматова, что в это время преподобный Нестор еще не был знаком с этим священным для русской истории событием — проповедью святого Андрея на родной земле. Но, узнав о нем, он во время своей работы над «Повестью временных лет» не только не умолчал, но и отнесся к этому сказанию как к важнейшему источнику по истории христианства на Руси, занеся его на страницы своей летописи ¹³.

По нашему мнению, даже само историко-филологическое изучение летописного рассказа об апостоле Андрее говорит в пользу того, что его автором является преподобный Нестор. В самом деле, перед нами серьезное и полное духовного смысла произведение человека, глубоко осознающего все значение самого факта апостольской проповеди на Руси. Этот человек отличается в высшей степени осторожностью и исторической честностью в изложении описываемых им событий. Внима-

тельно изучая и излагая дошедшие до него сведения, он нигде не называет святого апостола Андрея основателем Русской Православной Церкви, а только говорит о нем как о первом благовестнике в нашем Отечестве. Такое критическое отношение к имеющемуся в распоряжении автора источнику очень близко перекликается и с летописным рассказом о Кие, и с изложением версий о месте крещения святого князя Владимира.

Все это дает нам веские основания утверждать, что мы имеем дело с выдающимся историком, собирающим и тщательно проверяющим все исторические факты, и усомниться в том, что таковым мог быть преподобный Нестор, значило бы незаслуженно оскорбить память великого старца.

Таким образом, весть о Воскресении Христовом, принесенная в наше Отечество святым апостолом Андреем Первозванным, — это не несообразный вымысел, свидетельствующий, как считает ряд авторов, о тщеславии и честолюбии наших предков¹⁴. Напротив, эта весть — реальное историческое событие, засвидетельствованное древними письменными источниками, подтверждаемое данными археологии, хранимое на протяжении многих столетий в народной памяти и окончательно записанное на страницы нашей летописи преподобным Нестором.

И несомненно, что для каждого православного в нашем Отечестве эта уверенность в реальности апостольской проповеди на родной земле до сих пор знаменует собой изначальную и нерушимую связь наших предков со Вселенским Православием, зримым залогом которой на протяжении многих веков являлись мощи (кисть правой руки) святого апостола, присланные в Россию Вселенским Патриархом Парфением и хранившиеся в ее главной святыне — Успенском соборе Московского Кремля¹⁵.

II

К настоящему времени трудно ответить на вопрос, каким образом посещение Руси и проповедь слова Божия апостолом Андреем повлияли на дальнейшее просвещение наших предков светом Евангелия. До сих пор, к сожалению, историческая наука не располагает какими-либо письменными источниками или археологическими данными, которые позволили бы дать вполне определенный ответ.

Тем не менее факт теснейших связей восточнославянских земель с Римской империей, продолжавшихся на протяжении всех «Траяновых веков», то есть с I по конец IV, может служить, пусть и косвенным, доказательством, но допускающим исторически оправданное предположение о том, что истоки веры Христовой не только не угасли, но и продолжали существовать.

Конечно, нашествие гуннов в конце IV — начале V века имело серьезные отрицательные последствия для распространения христианства в нашем Отечестве, поскольку на определенное время разорвало связи восточных славян с христианскими центрами Византии.

Но уже конец V — начало VI века становится временем решительных перемен как в судьбах восточных славян, так и всего славянства.

Именно к этому времени в районе Среднего Поднепровья начинает складываться союз славянских племен, во главе которого стало племя руссов, обитавшее в бассейне реки Роси. Создание такого союза поло-

жило начало древнерусской государственности, а центром его стал Киев, чья великая будущность была предсказана еще апостолом Андреем. Территория же, занимаемая этими объединившимися славянскими племенами, и явилась тем местом, «откуда пошла Русская земля»¹⁶.

Становление государственности у наших предков совпало по времени с началом военных походов и расселением славян в пределах Византийской империи. В течение VI—VII веков славянские племена заселили почти весь Балканский полуостров и проникли вплоть до древней Спарты. По свидетельствам византийских авторов, императоры, не имея средств для отражения славянских набегов, не только предоставляли им земли для заселения, но и вступали в союзнические отношения, а славянские дружины служили в византийской армии¹⁷. И, конечно, эти славянские племена и отряды не могли остаться чуждыми евангельскому благовестию.

Ряд современных исследователей справедливо считает, что в этих походах славян на Византию принимали участие как южные, так и среднеднепровские племена, то есть руссы¹⁸, а князь Кий, повторим, — родоначальник киевских князей, представлял собой крупную историческую личность, был известен самому императору Византии, который пригласил его в Константинополь и оказал ему «великую честь», заключив с ним союз¹⁹.

О том, что в Среднем Поднепровье живут «руссы — народ богатырей», знали не только в Константинополе, но и в далекой Сирии, где Псевдо-Захария Ритор, составляя свое описание кочевников Причерноморья, упомянул об их северных оседлых соседях — «народе Рос»²⁰.

Поэтому с большой достоверностью можно говорить о том, что и часть руссов, возвращавшихся из походов в Византию, и дружинники, побывавшие с князем Кием в Константинополе, не только увидели и ощутили новый для них мир, мир высочайшей христианской культуры, но и сами приняли благодать Святого Крещения и стали теми активными проводниками, через кого остальная Русь могла непосредственно узнать о вере Христовой.

Вот почему, по нашему глубокому убеждению, первые сообщения византийских источников, в которых рассказывается об обращении руссов ко Христу, следует рассматривать скорее не как свидетельства о первых христианах среди наших предков, но лишь в качестве первых дошедших до нас письменных источников, отразивших определенный этап распространения святой веры на Руси.

К этим письменным источникам относятся византийские Жития святых Георгия Амастридского и Стефана Сурожского. В них рассказывается о нападениях русских дружин на Амастриду и Сурож в конце VIII — начале IX века и о крещении их в этих городах²¹.

Но если эти известия о крещении руссов еще оставляют открытым вопрос — имеем ли мы дело с отдельными славянскими племенами под именем руссов или же с Русью как государством, то сообщение летописи о Крещении Руси, связанное с ее нападением на Константинополь в 860 году, в основном не оставляет сомнений в последнем предположении. В основе его лежат не только летописные сведения о том, что во главе этого похода на столицу Византийской империи стояли киевские князья Аскольд и Дир. Важным дополнением к ним является

также сообщение Бертинских анналов, в которых впервые упоминается о существовании в первой половине IX века государства Рос, что и есть Русь, или Русская земля, в Среднем Поднепровье²².

Важнейшими же источниками, описывающими это событие, являются проповеди Святейшего Патриарха Фотия и его Окружное послание, датированное 867 годом. В этом Послании к восточным епископам святитель сообщал, что «русские переменили нечестивое языческое суевение на чистую и непорочную христианскую веру. И настолько разгорелась в них ревность к вере, что приняли епископа и пастырей и исполняют христианские обычаи с великим усердием»²³.

Но если сам факт Крещения Руси в Константинополе, как правило, не вызывает сомнений, и большинство исследователей согласно с тем, что этой Русью являлась Русь Киевская²⁴, то в научной литературе велись долгие споры о местопребывании епископа, принятого нашими предками. При всем разнообразии мнений, высказанных по этому поводу, нам представляется весьма убедительной гипотеза, что этот епископ был скорее всего миссийным и не имел постоянной кафедры в русских землях²⁵.

Конечно, крещение русских дружин в Константинополе в 860 году имело необычайно важное значение для распространения христианства в Русской земле. Теперь уже можно с уверенностью говорить не только о наличии среди руссов отдельных христиан, но и о существовании среди них христианской общины, и быть может, помимо Киева, и в других центрах Руси. Неизгладимый след в русской православной традиции и народной памяти оставило обращение наших предков ко Христу при Святейшем Фотии. Еще в XI—XII веках христианство на Руси считалось прочно утвердившимся именно при этом Патриархе, в IX веке. И, видимо, поэтому в ряде памятников древнерусской письменности мы сталкиваемся со странным свидетельством, согласно которому современником Патриарха Фотия является сам святой князь Владимир, крестивший Русскую землю более чем через столетие²⁶.

Назовем еще ряд важнейших обстоятельств, сыгравших выдающую роль в деле просвещения Руси светом евангельского благовестия.

Как известно, в 864 году принимает благодать Святого Крещения Болгария, с которой Древнерусское государство начинает поддерживать самые тесные отношения с конца IX — начала X века. А за год до этого, в 863 году, трудами богомудрых «просветителей языков словенских» святых равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия было положено начало славянской письменности. Смысл этого великого деяния, совершенного святыми мужами, замечательным образом отразился в азбучной молитве, приписываемой одному из них — святому Кириллу: «Летит бо ныне и словенско племя»²⁷.

Действительно, есть что-то удивительное в том, как наши предки-славяне, благодаря апостольской деятельности Солунских братьев, восторженно «летели» к источникам христианского богопознания, изложенным на доступном для них родном языке, и насколько быстро распространялась среди них созданная святыми Кириллом и Мефодием славянская письменность.

Начав свой путь в Великой Моравии, затем в Болгарии, славянская грамота вскоре появилась и на Руси.

Еще известный русский историк И. Е. Забелин, изучавший ряд известных в одной из русских летописей (ПСРЛ, т. IX, с. 9), сделал обоснованное и поддержанное современными исследователями предположение, что они принадлежат к глубокой древности и, возможно, записаны киевскими христианами еще в конце IX века ²⁸.

О раннем распространении письменности на Руси свидетельствует и договор князя Олега с Византией, точно датированный 911 годом и дающий основание говорить о существовании уже в то время при киевских князьях особой канцелярии, где хранились и письменные документы.

Еще более убедительным доказательством, позволяющим высказать твердое суждение об очень раннем и широком распространении грамотности на Руси, является древнейшая русская надпись на глиняном горшке, найденном под Смоленском в 1949 году.

Будучи древнейшим русским памятником письменности, дошедшим до нас в подлинном виде, она, бесспорно, означает, что грамотность на Руси уже в начале X века была не только книжной, но и бытовой ²⁹.

Нельзя не обратить внимания и на то, как об этом говорилось выше, какое серьезное значение для просвещения нашего Отечества имела письменность соседней Болгарии, куда перенесли свою деятельность ученики святых Кирилла и Мефодия. Именно оттуда, по утверждению ряда историков, на Русь поступали богослужебные книги и богатая духовная литература ³⁰.

Таким образом, в свете вышеуказанных фактов, не вызывает сомнения, что уже в конце IX — начале X века среди членов христианских общин на Руси письменность получила самое широкое распространение, а сами они слушали Божественные службы и получали наставления в истинах святой веры на родном языке.

Дальнейшее распространение веры Христовой в Русской земле засвидетельствовано прежде всего знаменитым договором князя Игоря с Византией, заключенным в 944 году.

Ценность его для истории нашего христианства состоит в том, что он дает отчетливое представление, насколько уже христианская община в Киеве в середине X века была многочисленна по своему составу и пользовалась огромным влиянием в государственной жизни Руси.

В этом договоре христиане выступают не только как равноправные его участники, но и стоят в нем на первом месте. Более того, следует отметить также, что в договоре речь идет отнюдь не обо всех христианах в Киеве, а лишь о тех из них, которые занимали высшие государственные должности в Древнерусском государстве, имели полномочия заключать международные соглашения и чья присяга считалась необходимой, наряду с присягой самого киевского князя.

Согласно летописи, эту присягу русские христиане принесли в церкви святого пророка Илии, которая в тексте договора названа соборной. Такое указание дало возможность ряду исследователей высказать предположение, что в Киеве в то время, помимо нее, существовали и другие христианские храмы ³¹. А летописное сообщение о том, что она стояла поблизости от княжеского дворца и домов дружинников, делает вполне допустимой мысль о терпимом отношении к христианам и самого князя Игоря (ПВЛ, с. 38—39).

В научной литературе одно время серьезно обсуждался вопрос о прихожанах этого соборного храма. Некоторые авторы утверждали, что ими могли быть исключительно варяги, являвшиеся, по их мнению, единственными христианами в Киевской Руси в середине X века³².

Отечественные историки выяснили всю несостоятельность норманской теории о происхождении Древнерусского государства и доказали, что варяги являлись не более как военными наемниками или временными союзниками русских князей, а в истории христианства на Руси христианами изначально и по преимуществу были именно наши предки. Ведь именно они впервые услышали проповедь Святого Евангелия из уст святого апостола Андрея Первозванного, и среди них изначально из Византии распространялся свет истинной веры Христовой. Именно русские люди — христиане упомянуты в договоре князя Игоря и, конечно, они, а не варяги, по преимуществу представляли тех прихожан Ильинской церкви, где богослужение, благодаря трудам святых Кирилла и Мефодия, отправлялось на славянском языке, который «и русский одно есть». Хотя не следует отрицать, что и среди варяжских дружинников в Киеве были христиане, но с уверенностью можно говорить, что их число было незначительным³³.

III

Несмотря на высокую степень распространения христианства на Руси в середине X века, его успехи едва ли можно сравнить с теми, которых оно достигло при святой равноапостольной княгине Ольге, явившейся, по слову летописца, предшественницей святого равноапостольного князя Владимира, «аки денница пред солнцем и аки заря пред светом» (ПВЛ, с. 49).

В основе древнейших русских источников, повествующих о духовных подвигах святой Ольги, лежит церковное предание, возникшее, по видимому, уже в X веке, но в своем первоначальном виде до нас не дошедшее³⁴. Но именно оно стало тем произведением, которое положило начало южнославянскому краткому житию равноапостольной княгини и летописной повести о ней.

В первом из памятников, сохранившемся в списке XIV века, говорится только о принятии христианства святой Ольгой и содержится Похвала, в которой княгиня сравнивается с солнцем, луной и звездами, а также указывается, что «от нея бо израстоще кнезы наши»³⁵.

Во втором, летописном рассказе, включенном в «Повесть временных лет»³⁶, подробно описывается жизнь святой Ольги до ее крещения и кончины. В начале этого рассказа особенное внимание уделено исключительной государственной мудрости княгини, ставшей во главе Древнерусского государства после смерти своего мужа. Действительно, время правления святой Ольги отражает существенно новый этап в исторической жизни русского народа. Благодаря ее заботам были прекращены грабежи покоренных племен, а также введено правильное налогообложение и административное деление Русской земли³⁷.

Но кроме величия святой княгини как правительницы государства, летописцев удивляло в ней и то, что, оставшись вдовой, она, вопреки языческим обычаям, не вышла второй раз замуж, «уподобившись горлице единомужней» (ПСРЛ, т. XXI, ч. 1, с. 11).

Конечно, княгиня Ольга, еще оставаясь язычницей, не могла не ознакомиться с верой Христа, Чье имя уже давно славилось в Киеве, не могла не встречаться с христианами и их пастырями и не видеть торжественности и красоты христианского богослужения.

И, безусловно, ее глубокий ум и душевная чистота способствовали тому, что она искренне восприняла святость и спасительность евангельского учения.

В летописном рассказе повествуется о путешествии святой Ольги в Константинополь, совершенном ею в 957 году, и о ее крещении там.

Не будем разбирать многочисленных гипотез авторов, пытающихся объяснить цель поездки русской княгини стремлением пересмотреть торговый договор Руси с Византией или исключительно политическими соображениями,— гипотез, в которых отвергается и сам факт ее крещения в Константинополе. Их несостоятельность вполне убедительно была раскрыта как митрополитом Макарием, так и в работах современных исследователей³⁸. Более того, о крещении святой Ольги в Константинополе свидетельствуют не только русские памятники, но и авторитетный византийский историк Иоанн Скилица, а также западный источник — «Продолжатель хроники аббата Регинона Прюмского»³⁹.

Прежде всего самой важной и священной причиной, которой руководствовалась святая Ольга, предпринимая столь неблизкое путешествие, являлось ее желание принять благодать Святого Крещения и ощутить всю полноту премудрости и благодати Божией.

Известно, что в составе посольства княгини в Константинополе был пресвитер Григорий, по-видимому, священник соборной церкви святого Илии, огласивший святую Ольгу и убедивший ее в спасительной силе святой веры. Кроме того, можно предположить, что присутствие священника в свите княгини Ольги как бы подчеркивало перед византийским двором многочисленность христианских общин на Руси⁴⁰.

По сообщению летописца, сам Вселенский Патриарх поучал святую княгиню о вере. И во время этого поучения она внимала ему, «поклонивши главу стояше, аки губа напояема» (ПВЛ, с. 44).

А после торжественного крещения под сводами дома Святой Софии, где восприемником святой Ольги был император Константин Багрянородный, Предстоятель Константинопольской Церкви произнес слова, выразившие все значение совершившегося над нею Святого Таинства: «Благословенна ты в женах русских, яко возлюби свет, а тьму остави. Благословити тя хотят сынове рустии и в последний род внук твоих» (там же).

Примечательно, что во святом крещении Ольга была наречена христианским именем Елена. Вполне вероятно, что это имя ей было дано в честь святой равноапостольной Елены, матери Константина Великого, так много потрудившейся для распространения святой веры в Римской империи. Не случайно именно с ее трудами все русские письменные источники справедливо сравнивают духовные подвиги княгини Ольги.

Следует отметить драгоценный вклад — золотое блюдо, украшенное жемчугом и камнем с изображением Спасителя,— сделанный святой Ольгой в Софийский собор, который, как величайшую святыню, показывали архиепископу Новгородскому Антонию в XII веке⁴¹.

После крещения святая Ольга удостоилась и торжественных прие-

мов, устроенных в ее честь в императорском дворце. Не останавливаясь подробно на их описании, хотелось бы указать на то внимание, которое было оказано русской княгине византийским двором во время первого из них, происходившего 9 сентября 957 года ⁴².

Так, «архонтисса» Ольга при своем официальном представлении была избавлена от обряда, предусмотренного церемониалом византийского двора, согласно которому представляемое лицо трижды падало ниц перед императором, и, как представительница великого Древнерусского государства, ограничилась лишь легким наклоном главы. Во время же званого торжественного обеда, клитория, русская княгиня сидела за императорским столом — почесть, право на которую имели только шесть высших вельмож Византийской империи.

Несмотря на то, что прием происходил после праздника Рождества Богородицы, сам обед был устроен по чину и типу, принятым лишь в перед Светлого Христова Воскресения — на Пасху.

Таким образом, новокрещеной княгине в Константинополе был оказан во время приема не только высший дипломатический почет, полагавшийся ей как главе государства. Мы видим, что и сам прием носил церковный, литургический характер, как бы подчеркивая и напоминая о Том, Чье Святое Воскресение является основой святости и незыблемости святой веры, принятой княгиней Ольгой.

Перед возвращением в Отечество после приемов у императора святая Ольга на прощание испросила себе благословение у крестившего ее Святейшего Патриарха, который вручил ей Святой Крест. На этом Кресте была сделана надпись: «Обновися Русьская земля Святым Крестом, его же прия Ольга благоверная княгыни», и впоследствии он долгое время хранился в самом Киеве, в Софийском соборе, на правой стороне алтаря, как живой свидетель крещения святой Ольги — события, священного для Русской Православной Церкви и всего русского народа.

Выше уже упоминалось об одном весьма интересном западном источнике, сообщающем о крещении святой Ольги в Константинополе, — «Продолжателе хроники аббата Регинона Прюмского». Важность этого источника для истории христианства на Руси состоит не только в том, что он является свидетельством широкой известности русской княгини и в Западной Европе.

Дело в том, что в нем сообщается о приезде во Франкфурт-на-Майне к германскому королю Оттону I в 959 году послов от «русской королевы» Ольги-Елены с просьбой «посвятить для сего народа епископа и священников». Но к настоящему времени подавляющее большинство историков сходятся в том, что это известие совершенно неправдоподобно и цели этого посольства могли быть только политическими или торговыми ⁴³.

Как известно, Оттон I отличался особой ревностью в содействии миссионерской деятельности латинского духовенства, особенно среди славян, укрепляя таким образом и свою власть над ними. И, принимая русское посольство, он, конечно, не мог удержаться от желания представить его цель как чисто религиозную, дававшую ему возможность через латинское духовенство вмешаться в дела Древнерусского государства. На самом же деле все свидетельствует о том, что ни святая

Ольга, ни сами русские послы и в мыслях не имели получить латинскую церковную иерархию. Об этом ясно говорится и в «Хронике Регинона». Согласно ей, епископ Адальберт, прибывший из германских земель на Русь, вскоре был вынужден покинуть ее.

Русские источники свидетельствуют о том, что святая Ольга, приняв истинную веру Христову в Константинополе, не только сама всю последующую жизнь оставалась верной хранительницей этой драгоценной святыни, но и неустанно трудилась для распространения ее истин между своими подданными.

Первой ее заботой было желание обратиться ко Христу своего собственного сына Святослава. Так, Ольга часто говорила ему: «Я, сыну мой, познала Бога и радуюся, аще ты познаеши и радоватися почнешь». И несмотря на то, что он отказывался, святая княгиня, не принуждая и продолжая любить его, как истинная христианка, со смирением молилась «за сына и за люди по вся ноши и дни», с надеждой повторяя: «Воля Божья да будет; аще Бог хошет помиловати рода моего и земле русские, да возложит им на сердце обратиться к Богу, яко же и мне Бог дарова» (ПВЛ, с. 46).

И Господь не оставил эти молитвы святой Ольги за всю Русскую землю безответными и тщетными. Во время своих многочисленных миссионерских путешествий, проповедуя слово Божие, «яко истинная ученица Христова и единоревнительница апостолов», святая княгиня удостоилась видеть, как многие из ее подданных, внимая ей, «любезно принимали от уст ея слово Божие и крестились» (ПСРЛ, т. XXI, ч. 1, с. 27).

Это предание, сохранившееся в народной памяти и записанное в XVI веке, вполне сопоставимо с древним свидетельством XI века о том, что святая Ольга, вернувшись из Константинополя, «требища бесовския сокруши». Да, именно в духовной борьбе, вооруженная святым Крестом Господним и всепобеждающей силой слова Божия, она сокрушала в сердцах своих подданных, принимавших Святое Крещение, идолов и кумиров.

Велика заслуга святой Ольги и на другом поприще ее земного служения. Занимаясь воспитанием своих внуков, она первая посеяла семена истинной веры Христовой в сердце будущего крестителя всей Русской земли святого князя Владимира. И как будет сказано ниже, именно эти наставления и ее святая жизнь — одна из главных причин, побудивших святого князя обратиться ко Христу.

Когда же настали ее последние часы в этой жизни, святая Ольга, зная о язычестве сына Святослава, «заповедала не творити тризны над собою» и завещала совершить ее погребение по христианскому закону. Священник «похорони блаженную Ольгу». Во время похорон плакали и сын ее, и внуки, и «людье вси», то есть не только христиане, но и язычники, среди которых она «сияла, аки луна в нощи». Глубоко верно суждение, высказанное нашим летописцем, что святая Ольга, по праву именуемая Русской Православной Церковью равноапостольной и просветительницей Русской земли, «первое вниде в Царство Небесное от Руси» (ПВЛ, с. 48—49).

Период, отделяющий кончину святой Ольги († 969) от Крещения Руси при святом князе Владимире, характеризуется в истории нашего

христианства наступлением языческой реакции и мученичеством за святую веру первых мучеников Русской Православной Церкви Феодора и Иоанна, убитых киевлянами-язычниками в 983 году ⁴⁴.

Но вскоре в нашем Отечестве совершилось священное и вечнопамятное событие — наконец духовным подвигом святого князя Владимира Всеблагой Промысл призвал русский народ к свету благодати Своей.

IV

Изучению этого величайшего в истории нашего христианства события — Крещения Русской земли посвящено множество исследований. И сравнительно недавно в Праге, на Богословском факультете имени Яна Гуса, митрополит Киевский и Галицкий Филарет сделал доклад, в котором всесторонне осветил эту тему ⁴⁵. Положив в основу своего доклада тщательный анализ русских и иностранных источников, Его Высокопреосвященство проследил во времени весь ход событий, сопровождавших само Крещение Руси, и показал тот общий исторический фон, на котором эти события разворачивались. В его докладе нашли свое отражение и отношения Руси с Константинополем, и поход Владимира на Херсонес, и женитьба его на сестре византийского императора Анне, то есть все то, что сопровождало официальное утверждение христианства в нашем Отечестве.

Хотелось бы привлечь внимание к выдающемуся явлению в истории нашей Родины, благодаря которому, по слову Святейшего Патриарха Пимена, «и мы, потомки крестившихся киевлян, обладаем истинным богопознанием и имеем счастье быть во Христе избранным народом Божиим, чадами света, наследниками Царства Небесного (1 Пет. 2, 9; Еф. 5, 8; Иак. 2, 5)».

Только правильное, христианское понимание подлинного облика святого князя может привести к отчетливому представлению о величии духовного и государственного подвига — Крещения всей Русской земли, совершенного им ради просвещения светом истинной веры всего русского народа. Именно такое понимание дает возможность осознать всю глубину его равноапостольного дела и по праву поставить святого князя Владимира в один ряд с его предшественниками, великими учителями всего славянства, «апостолам равными» святыми Кириллом и Мефодием.

В основе наших знаний о личности святого равноапостольного князя Владимира лежат древнейшие памятники русской литературы. Такими прежде всего являются два замечательнейших произведения церковной письменности первой половины XI века — «Память и похвала святому Владимиру», составленная мнихом Иаковом ⁴⁶, и «Слово о Законе и Благодати», принадлежащее перу первого русского по происхождению митрополита Илариона ⁴⁷. В них, вместе с «Чтением о Борисе и Глебе» преподобного Нестора и рядом летописных известий, содержатся бесценные сведения о святом князе как о человеке, возвысившемся до истинных интересов своего народа и ставшем крестителем всей Русской земли.

Трудно передать всю полноту благоговейного чувства, вызываемого сообщениями вышеуказанных авторов, повествующих о подлинных при-

чинах обращения святого князя Владимира ко Христу, причинах, в которых, как в зеркале, отразились настоящие черты его характера.

Так, мних Иаков говорит, что Владимир с особым вниманием слушал рассказы о бабке своей Ольге, как ходила она в Царьград и «приняла Святое Крещение и свято жила перед Богом, украсившись всеми добрыми делами». Под влиянием этих слов «разгарается Святым Духом сердце его, хотя Святого Крещения». И Бог, «провидя доброту его и призри с небесе милостью Своею и щедротами... и просвети сердце князю Руския земля Володимерю прияти Святое Крещение».

Дополнением к свидетельству Иакова служат и слова митрополита Илариона о том, что Владимир «притек ко Христу сам, руководствуясь только своим благим смыслом и острым умом». И не какой-нибудь философ или миссионер впервые познакомил его с христианским учением, но он «всегда слышал о благоверной стране греческой, христолюбивой и сильной вероу, как чтут там единого Бога в Троице и поклоняются Ему... И, слыша все это, возжелал он сердцем и возгорелся духом стать христианином и обратить свою землю ко Христу. Еже и бысть». Но, указывает митрополит Иларион, «в сердце Владимира воссиял разум от того, что пришло на него посещение Вышнего, призрело на него око благого Бога».

Эта замечательная мысль митрополита Илариона находит свое подтверждение и в словах преподобного Нестора, который, говоря о Владимире, отмечает, что христианином сделало его «явление Божие».

Таким образом, по свидетельству наших древнейших писателей, мниха Иакова, митрополита Илариона и преподобного Нестора, истинными причинами, побудившими Владимира принять христианство, были: пример его бабки-воспитательницы святой равноапостольной княгини Ольги, «благий смысл и острый ум», позволившие ему внимательно ознакомиться и всей душой воспринять христианское учение, распространившееся в Русской земле задолго до времени святого князя, и, наконец, самое главное — «посещение Вышняго», призревшего на нашего князя всемилостивым оком Своим, как выражается митрополит Иларион, или воспламенение сердца его Святым Духом, как говорит Иаков.

Другими словами, Сам Всеблагий Господь, увидев во Владимире жажду вечной истины и добра, в чудесном и незримом действии благодати Своей является к нему, чтобы через святого князя привести ко Спасителю и всю Русскую землю.

В то же время существует ряд русских и иностранных источников, в которых говорится о том, что Крещение святого князя и всей Русской земли являлось непременно условием договора с византийским императором, согласным только при его исполнении отдать Владимиру руку своей сестры. Но, как мы считаем, было бы глубоко ошибочным на их основании рассматривать принятие христианства святым Владимиром, Крещение им Русской земли, а также поход Владимира на Херсонес как следствия одних лишь его политических расчетов или желания породниться с византийским царствующим домом. Подобное объяснение представляло бы собой весьма поверхностное и одностороннее суждение о святом князе Владимире как о человеке, так и о выдающемся государственном деятеле, и вот почему.

Как известно, история христианства знает немало случаев, когда

язычники, уже уверовав во Христа, по разным причинам и обстоятельствам долгое время еще оставались в своем прежнем положении и не спешили с совершением самого Таинства, выжидая для этого более удобного момента. Так поступал равноапостольный Константин Великий, с которым наши предки не случайно и справедливо сравнивали святого Владимира, у которого, как и у великого императора, также могли быть и, как нам кажется, были серьезные причины, побуждавшие его откладывать само крещение.

Будучи просвещен благодатью Святого Духа и осмыслив для себя всю величайшую спасительную силу святой веры для жизни своего народа, святой Владимир не мог не сознавать, какие трудности придется ему преодолеть на нелегком пути к тому, чтобы убедить в этом и весь свой народ. Не один раз должен был святой князь обдумать и тщательно взвесить все обстоятельства задуманного им священного дела, учесть все возможные случайности, которые могли бы помешать ему исполнить желаемое.

Выше уже говорилось, как совсем незадолго до Крещения Руси киевляне-язычники подвергли мучительной казни двух христиан. Объявить при сложившейся обстановке о перемене веры, заставить весь народ, еще не имея к этому никаких значительных средств, полностью отказаться от веками освященных языческих суеверий было бы крайне опасным и необдуманным шагом.

Но, с другой стороны, все внешнеполитические обстоятельства, определяемые сложным характером русско-византийских отношений, о чем подробно говорилось в докладе митрополита Киевского и Галицкого Филарета, складывались таким образом, что откладывать собственное крещение значило бы отложить на неопределенное время Крещение всей Русской земли.

Принятое святым князем Владимиром в такой обстановке решение дает возможность еще раз проникнуться восхищением перед высшей политической мудростью и благоразумием святого князя, перед его, как говорит митрополит Иларион, «благим смыслом и острым умом». Он уже непоколебимо уверовал во Христа, крещение для него было лишь вопросом времени, поэтому он не затруднился исполнить требование императора, явившееся для святого князя только ближайшим поводом осуществить давно задуманное. В силу вышеуказанных причин крещение Владимира было совершено скромно, без особой торжественности, первое время оставаясь тайной для его современников.

Тот же «благий смысл и острый ум», ту же политическую мудрость и заботу о благе своего народа мы видим во святом Владимире и во время осады Херсонеса. Как известно, византийский император отказался исполнить взятые им на себя при заключении договора обязательства. Его сестра Анна на Русь не приехала, и Владимир был вынужден прибегнуть к силе, двинув свои дружины на Херсонес. Все русские источники согласно повествуют, как нелегка была эта осада, с какими была сопряжена трудностями и потерями. И тем не менее, по их свидетельству, святой князь готов был стоять под городом и три года. Трудно поверить, что подобную настойчивость мог проявить человек, стремившийся только лишь жениться на сестре императора или отомстить ему за обман. В нескольких словах мних Иаков передает нам

истинную, главную цель такой настойчивости. Как он пишет, стоя под городом, святой Владимир молил Господа помочь взять ему Херсонес, чтобы «привести люди, крестьяны и попы на свою землю и да научать люди закону крестьяньскому».

Вот истинная причина, вот возвышенная цель, которой руководствовался святой князь, заключая договор с Византией, добиваясь руки византийской царевны и осаждая Херсонес.

Горевший желанием переделать жизнь своего народа по христианским началам и «всегда слыша о благоверной земле Греческой», святой Владимир отчетливо сознавал, насколько для утверждения этих начал необходимы духовные сокровища Византии.

Он, сам уверовавший во Христа свободно и сознательно, безусловно, понимал, что искреннего и убежденного восприятия святой веры невозможно достигнуть одним лишь принуждением, что для духовного возрождения к новой жизни своего народа необходима Святая Церковь, которая бы научила и указала истинный путь, ведущий к этой жизни, к вечному спасению.

Получив желаемое, все нужное для устройства Русской Православной Церкви, святой Владимир, окруженный крестившимися в Херсонесе сподвижниками, вернулся в Киев и открыто объявил о своем решительном намерении крестить весь народ, твердо заявив: «Аще не обратится кто реце, богат ли, ли убог, или нищ, ли работник, противен мне да будет» (ПВЛ, с. 80).

И великий русский народ, как бы угадав и предвидев величие духовного подвига, совершенного великим князем, поверил ему и, послушно и с радостью идя ко Днепру, повторял: «Аще бы се не добро было, не бы сего князь и боляре прияли» (ПВЛ, с. 81).

Конечно, когда мы говорим об этом священном и вечнопамятном событии в истории христианства на Руси как о величайшем торжестве святой веры в нашем Отечестве, эти слова не следует понимать в том смысле, что благодать Святого Крещения приняли немедленно все наши предки, до единого человека. Многие русские письменные источники повествуют о тех трудностях, а иногда и об открытом сопротивлении, с которыми истинной вере пришлось столкнуться в русских землях на первых порах. Понадобились долгие годы, годы неустанных трудов святого князя Владимира, его преемников, иерархов и духовенства Русской Православной Церкви, прежде чем христианство бесповоротно утвердилось в умах и сердцах всего русского народа, вытеснив прежние языческие суеверия. Процесс, впрочем, вполне естественный и неизбежный при обращении ко Христу целого народа.

Но для нас важно и иное историческое представление о Крещении Руси при святом князе Владимире. Это событие ознаменовало собой становление принципиально нового национального самосознания, основанного на вечных истинах Святого Евангелия. Ведь именно эти истины, как неиссякающий источник животворящей творческой силы, и помогли, и только одни они могли помочь русскому народу ощутить себя народом историческим, единым и живущим на территории одного государства, всей Русской земли. По-видимому, именно так осмысливалось это священное событие и мнихом Иаковом, писавшим, что Владимир «крести же всю землю Русскую от коньца и до коньца... всю Русскую

землю привед ко Христу», и митрополитом Иларионом, говорившим о Владимире как о князе, который «заповедал всей земли креститься» и при ком «вся земля наша в одно время стала славить Христа со Отцем и Святым Духом». Вот почему и мы, следуя им, считаем себя вправе с этой точки зрения говорить о Крещении Руси при святом князе Владимире как о Крещении всей Русской земли, просвещенной его равноапостольным подвигом — спасительным христианским учением.

Насколько глубоко этим учением был проникнут сам святой князь Владимир, насколько искренне и убежденно он принял святую православную веру, насколько неисчерпаема в нем была сила любви к своему русскому народу, передает нам митрополит Иларион. Обращаясь к святому князю, он восклицает: «Радуйся, учитель наш и наставник благоверия! Ты облачен правдою, препоясан крепостию, обут истиною, венчан смыслом, украшен милостию, как гривною и утварью золотой. Ты, о честная главо, был одеждою нагим, ты был питателем алчущих, ты был прохладою для жаждающих, ты был помощником вдовицам, ты был успокоителем странников, ты был покровом не имеющим крова, ты был заступником обижаемых, обогатителем убогих».

И в этих священных и близких сердцу каждого верующего человека словах перед нами действительно предстает князь, истинно достойный именоваться и почитаться Русской Православной Церковью и своим народом святым и равноапостольным.

Миновал почти тысячелетний период с того незабываемого дня, когда креститель всей Русской земли, стоя на берегу Днепра, ставшего в тот священный день купелью Святого Крещения для наших предков, в духовном восторге молил Господа: «Христе Боже, сотвори-вый небо и землю! Призри на новыя люди сия и даждь им, Господи, уведети Тобе, истиннаго Бога... Утверди и веру в них праву и несовратну...» (ПВЛ, с. 81).

Господь исполнил молитву святого князя Владимира, не оставив русский народ Своей благодатной помощью. Благодаря равноапостольному подвигу нашего просветителя до сих пор мы, «потомки крестившихся киевлян», неповрежденно храним навечно вверенную нам святую, апостольскую, православную веру.

Так пусть же в преддверии священного празднования 1000-летия Крещения всей Русской земли, «увенчавшего, по слову Предстоятеля нашей Святой Церкви Святейшего Патриарха Пимена, многовековой процесс становления христианства на Руси», святой равноапостольный князь Владимир, а также святые братья Кирилл и Мефодий, чья апостольская деятельность сделала это празднование возможным, станут для всех христиан, и прежде всего христиан славянских народов, примерами истинного служения Господу и Его Святой Церкви, примерами подлинной евангельской миссии, приносящей народам жизнеутверждающие принципы братства, свободы, мира и справедливости.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Макарий, архиепископ. История христианства в России до равноапостольного князя Владимира. СПб., 1868, с. 5.

² Повесть временных лет. М.—Л., 1950, т. 1, с. 12.

³ Макарий, архиепископ. Указ. соч., с. 7 и сл.

- Васильевский В. Г. Труды. СПб., 1909. Вып. 1, т. II, с. 213—295.
- Никитин В. Православие в Киевской Руси.— ЖМП, 1983, № 1, с. 12.
- ⁴ Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII—XIII вв. М., 1982, с. 96.
- Толочко П. П. Роль Киева в образовании Древнерусского государства.— В кн.: Становление раннефеодальных славянских государств. Киев, 1972, с. 125—126.
- ⁵ Тихомиров М. Н. Древнерусские города. Изд-во МГУ, 1946, с. 102.
- Рыбаков Б. А. Указ. соч., с. 91 и сл.
- ⁶ Янин В. Л., Литавин Г. Г. Новые материалы о происхождении Владимира Мономаха.— Историко-археологический сборник в честь А. В. Арциховского. М., 1962, с. 211.
- ⁷ Сводный каталог славянорусских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI—XIII вв. М., 1984, с. 49—50.
- ⁸ Васильевский В. Г. Указ. соч., с. 49—50.
- ⁹ Макарий, архиепископ. Указ. соч., с. 22.
- Кузьмин А. Г. Сказание об апостоле Андрее и его место в Начальной летописи.— Летописи и хроники. 1973. М., 1974, с. 44.
- Мюллер Л. Древнерусское сказание о хождении апостола Андрея в Киев и Новгород.— Там же, с. 55, 57.
- ¹⁰ Макарий, архиепископ. Указ. соч., с. 17.
- ¹¹ Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1901, т. 1, 1-й полутом, с. 25, прим. 1.
- Рыбаков Б. А. Указ. соч., с. 96.
- Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.—Л., 1947, с. 170.
- ¹² Чтение о Борнсе и Глебе / Под ред. Д. И. Абрамовича.— Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службей им. СПб., 1916.
- ¹³ Шахматов А. А. Повесть временных лет и ее источники.— Труды ОДРЛ. М.—Л., 1940, т. IV, с. 29, 149—150.
- ¹⁴ Голубинский Е. Е. Указ. соч., с. 19, 28.
- ¹⁵ Михайловский В. Святой апостол Андрей Первозванный. СПб., 1882, с. 19—20.
- ¹⁶ Рыбаков Б. А. Указ. соч., с. 55 и сл.
- ¹⁷ История Византии. М., 1967, т. 1, гл. 15.
- ¹⁸ Третьяков Н. Финноугры, балты и славяне на Днепре и Волге. М.—Л., 1966, с. 271.
- ¹⁹ Рыбаков Б. А. О культуре Древней Руси.— В сб.: Из истории культуры Древней Руси. Изд-во МГУ, 1984, с. 9—10.
- ²⁰ Пигулевская Н. В. Сирийский источник VI в. о народах Кавказа.— ВДИ, 1939, № 1, с. 114—115.
- ²¹ Васильевский В. Г. Труды. СПб., 1915, с. III, с. LXIII—LXVIII.
- Липищи Е. Э. О походе Руси на Византию ранее 842 г.— ИЗ, с. 26, 1948, с. 312—331.
- Тихомиров М. Н. Начало христианства на Руси.— В кн.: Древняя Русь. М., 1975, с. 264.
- ²² Шаскольский И. П. Известия Бертинских анналов в свете данных современной науки.— Летописи и хроники. 1980. М., 1981, с. 49—50.
- ²³ Порфирий, архимандрит. Четыре беседы Фотия и рассуждения о них. СПб., 1864. Фотίου ἐπιστολαὶ ed N. Valetta. Londini, 1864, p. 178.
- ²⁴ Макарий, архиепископ. Указ. соч., с. 219—220.
- Левченко М. В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956, с. 63.
- Пашуто В. Т. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968, с. 59.
- ²⁵ Просвирнин А. Равноапостольная великая княгиня Российская Ольга.— ЖМП, 1969, № 7, с. 57.
- ²⁶ ПСРЛ, т. IX. М., 1965, с. 57.
- Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв. М., 1976, с. 154.
- ²⁷ Лавров П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности.— Труды Славянской комиссии. Л., 1930, т. 1, с. 199.
- ²⁸ Забелин И. Е. История русской жизни с древнейших времен. М., 1876. Ч. 1, с. 475.
- Рыбаков Б. А. Киевская Русь... с. 115.
- ²⁹ Тихомиров М. Н. Древнейшая русская надпись.— В кн.: Русская культура X—XVIII вв. М., 1968, с. 18—19.

- ³⁰ Шахматов А. А. Заметки к древнейшей истории русской церковной жизни. — Научный исторический журнал. СПб., 1914. Т. 2, вып. 2, с. 52.
- ³¹ Макарий, архиепископ. Указ. соч., с. 247.
- ³² Тихомиров М. Н. Начало христианства на Руси, с. 265.
- ³³ Голубинский Е. Е. Указ. соч., с. 68—69.
- ³⁴ Тихомиров М. Н. Указ. соч., с. 266.
- ³⁵ Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908, с. 111—114.
- ³⁶ Серебрянский Н. И. Древнерусские княжеские жития. Обзор редакций и тексты. — Чтения ОИДР, кн. 3. М., 1915, с. 6—7.
- ³⁷ ПВЛ, с. 40—49.
- ³⁸ Рыбаков Б. А. Киевская Русь, с. 363—367.
- ³⁹ Макарий, архиепископ. История христианства в России до равноапостольного князя Владимира. СПб., 1868, с. 5.
- ⁴⁰ Левченко М. В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956, с. 228.
- ⁴¹ Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum / Ed. I. Thurn. Berolini et Nova Eboraei. 1973, p. 240.
- ⁴² Reginonis abbatis Prumensis Chronicon cum continuatione Treverensi / Rec. Fr. Kugre. Hannover, 1890, p. 170—172.
- ⁴³ Перевод Хроник см.: Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1901, т. 1, 1-й полутом, с. 103.
- ⁴⁴ Литаврин Г. Г. Состав посольства Ольги в Константинополь и «дары» императора. — Византийские очерки. М., 1982, с. 85.
- ⁴⁵ Путешествие Новгородского архиепископа Антония в Царьград. СПб., 1872, с. 58.
- ⁴⁶ Перевод описания приема Ольги — у Г. Г. Литаврина (Путешествие русской княгини Ольги в Константинополь и проблема источников. — ВВ, 1981, т. 42, с. 42—45).
- ⁴⁷ Голубинский Е. Е. Указ. соч., с. 82—83.
- ⁴⁸ Рамм Б. Я. Папство и Русь в X—XV веках. М., 1959, с. 31—39.
- ⁴⁹ Ариньон Ж.-П. Международные отношения Киевской Руси в середине X века и крещение княгини Ольги. — ВВ, 1980, с. 41, с. 122.
- ⁵⁰ Русская старопечатная литература (XVI—I-я четверть XVIII в.). М., 1978, с. 251—252.
- ⁵¹ Речь митрополита Киевского и Галицкого Филарета при вручении ему диплома доктора богословия honoris causa. — ЖМП, 1984, № 10, с. 58—68; № 11, с. 61—65.
- ⁵² Краткие сообщения Института славяноведения. 1963, № 37, с. 66—75.
- ⁵³ «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона напечатано Н. И. Розовым в «Slavia» (год. XXXII. Praha, 1963, řes. 2, S. 152—175).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

1. ВВ — Византийский временник Института всеобщей истории АН СССР.
2. ВДИ — Вестник древней истории АН СССР.
3. ЖМП — Журнал Московской Патриархии.
4. ИЗ — Исторические записки АН СССР.
5. ПВЛ — Повесть временных лет.
6. ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.
7. Труды ОДРЛ — Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР (Пушкинский дом).
8. Чтения ОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских.

Митрополит Минский и Белорусский ФИЛАРЕТ

КРЕЩЕНИЕ СВЯТОГО КНЯЗЯ ВЛАДИМИРА И РУССКОЙ ЗЕМЛИ

К настоящему времени по вопросу о самом факте приобщения святого равноапостольного великого князя Владимира к Святой Православной вере и Крещения Русской земли, о роли и значении его в истории нашей Родины среди исследователей наблюдается относительное согласие во мнениях. Однако того же нельзя сказать о другой, не менее важной — с нашей точки зрения — проблеме, непосредственно связанной со священными событиями 1000-летней давности. До сих пор историки все еще не могут дать единого ответа на вопрос: когда и где принял крещение святой князь Владимир и когда совершилось Крещение Руси?

Несмотря на то, что круг письменных источников, касающихся проблем, в достаточной полноте был выявлен еще в конце прошлого столетия, до сих пор одни исследователи считают временем крещения святого Владимира и Руси 988 год¹, другие придерживаются мнения о том, что сам князь крестился годом раньше, а Крещение Руси произошло в 989 году², третьи же отодвигают последнее событие вплоть до 990 года³. Существует также версия, согласно которой крещение святого Владимира и Руси могло быть в 982 году⁴.

Столь же противоречивыми в научной литературе остаются и суждения относительно места и обстоятельств крещения самого великого князя.

Вот почему в преддверии наступающего великого торжества в памятование знаменательного события, когда небо и земля, по слову нашего летописца, ликовали, видя Крещение земли Русской, и в духовном восторге молился и славил Бога ее Просветитель, нам кажется небесполезным, воспользовавшись достижениями современной науки, вновь обратиться к выяснению вопроса о том, когда же и как это произошло: в каком году и где крестился святой князь Владимир и когда началось Крещение Руси.

К сказанному выше хотелось бы добавить, что для нас, православных, верных сынов Святой Русской Церкви, хронология и обстоятельства официального утверждения христианства на Руси важны не только с точки зрения исторической. Ибо вопрос о времени и месте крещения святого Владимира самым тесным образом связан с достойным пониманием непреходящей и неизбывной в нашей благодарной памяти заслуги Просветителя Русской земли, его равноапостольного подвига. Поэтому, обращаясь к изложению интересующего нас вопроса и отнюдь не настаивая на безусловности предлагаемого решения, просим рас-

смаатривать сие краткое исследование как приношение признательного сердца святому равноапостольному великому князю Владимиру, деяниями которого, по словам Святейшего Патриарха Пимена, «и мы, потомки крестившихся киевлян, обладаем истинным богопознанием и имеем счастье быть во Христе избранным народом Божиим, чадами Света, наследниками Царства Небесного (1 Петр. 2, 9; Еф. 5, 8; Иак. 2, 5)».

I

Источники по вопросу о времени и обстоятельствах крещения святого Владимира и Руси довольно многочисленны и разнообразны как по своему составу, так и происхождению. Важнейшее среди них место принадлежит, бесспорно, русским источникам, обладающим несомненной исторической ценностью и высокими литературными достоинствами.

Особое значение среди отечественных источников, повествующих о Крещении Русской земли, имеет летописный рассказ, помещенный в «Повести временных лет» под 986—988 годами⁵. Он настолько известен, что здесь мы ограничимся лишь изложением наиболее важных моментов, имеющих непосредственное отношение к освещаемому вопросу.

В 986 году, как повествуется, к князю Владимиру приходят миссионеры из разных стран с предложением принять исповедуемую ими веру. Последним является греческий философ, который и убеждает киевского князя в истинности Православной веры. По непонятным причинам Владимир только в следующем, 987 году рассказывает боярам и старцам о предложениях миссионеров и по их совету отправляет посольство для испытания вер. Когда же, вернувшись, послы сообщают, что не знают веры лучше греческой, Владимир решает принять христианство из Константинополя. В следующем, 988 году он выступает в поход против византийского города Корсуни (Херсонеса) и после продолжительной осады берет его. Захватив Корсунь, Владимир отправляет в Константинополь посольство с требованием руки царевны Анны, в случае отказа угрожая осадить столицу империи. Византийские императоры Василий и Константин условием возможности брака киевского князя с их сестрой поставили его собственное крещение и крещение русского народа. Владимир с этим согласился. После долгих переговоров Анна, наконец, приехала в Корсунь, где и совершилось крещение Владимира и состоялось его бракосочетание с Анной. Вернувшись из Корсуни с духовенством, иконами и мощами, Владимир немедленно приступил к крещению народа. Все эти события, по рассказу летописца, произошли в течение одного 988 года.

Несмотря на то, что до сих пор,— в основном, правда, в публицистической и научно-популярной литературе,— приведенный летописный рассказ считается «основным источником наших знаний о событиях Крещения Руси», начиная еще с Н. М. Карамзина, отметим: его хронологические и ситуационные свойства ставили исследователей перед значительными и часто непреодолимыми трудностями. Невозможность удовлетворительного объяснения причин, побудивших святого Владимира переменить веру своих отцов, сложность в понимании истинных мотивов его похода на Корсунь и в логичном изложении хода событий

во времени, как правило, приводили в замешательство многих ученых⁶. Это и дало Е. Е. Голубинскому повод объявить весь летописный рассказ о Крещении Руси «вымыслом какого-то досужего любителя составлять занимательные и замысловатые повести»⁷.

Началом научного изучения летописного сообщения о Крещении Руси стали работы замечательного филолога, знатока древнерусской письменности А. А. Шахматова⁸. Положив в основу своих изысканий лингвистико-литературный анализ летописных текстов, он пришел к ряду важных выводов, до сих пор сохраняющих свою научную ценность и в основном принимаемых современной исторической наукой. Эти выводы, дополненные и уточненные трудами последующих исследователей, к настоящему времени дают возможность с достаточной вероятностью составить вполне ясное представление о происхождении летописного повествования, о его источниках, а также определить историческую достоверность сообщаемых в нем сведений.

Согласно А. А. Шахматову, в XI веке было известно два сказания о крещении Владимира. Ни то, ни другое из них в первоначальном виде до нас не дошло. В одном из этих сказаний утверждалось, что киевский князь был обращен в христианство греческим философом, посетившим его в Киеве и убедившим принять крещение, описав картину Страшного суда. Во втором же сообщалось о крещении Владимира в Корсуни⁹. Впоследствии оба эти сказания вошли в составленную в 90-х годах XI века летопись, в научной литературе получившую название Начального свода¹⁰. Из Начального свода летописное повествование о Крещении Руси и перешло без изменений в «Повесть временных лет» (ПВЛ).

Такова в общем виде гипотеза о происхождении летописного рассказа из ПВЛ, выдвинутая А. А. Шахматовым и, за исключением его предположения о существовании только двух сказаний о Крещении Руси, в основном принятая в современной исторической науке. Согласно этой гипотезе, летописное повествование представляет собой весьма сложное по своему составу произведение, в основе которого лежат разнообразные источники, подвергнутые позднейшей литературной обработке.

К настоящему времени есть основания полагать, что первый из источников летописного рассказа — Речь философа — является переведенным с греческого памятником древнеславянской письменности, имевшим широкое употребление в миссионерских целях в Моравии и Восточной Болгарии еще в IX—X веках. На Руси он стал известен не позднее начала XI века и вошел в состав наших древнейших летописных сводов¹¹.

Гораздо сложнее дело обстоит со вторым источником летописного повествования — сказанием о крещении Владимира в Корсуни, или, как его обычно называют, Корсунской легендой. Как показал А. А. Шахматов, эта легенда сложилась во второй половине или даже в последней четверти XI века и сначала существовала отдельно от летописи¹². По своему происхождению она самым тесным образом связана с Корсунью, а ее автором, учитывая его хорошую осведомленность в херсонесской топографии и знание греческого языка, можно признать грека-корсунянина или русского, близко знакомого с Корсунью. Поэтому

весьма вероятным может считаться предположение, выдвигаемое рядом исследователей, согласно которому этим автором являлся кто-либо из клириков построенной святым Владимиром в Киеве Десятинной церкви, которые, по-видимому, продолжали сохранять связи с Корсунью, откуда они были родом, и пополняли свой штат выходцами оттуда¹³.

Подтверждением такому предположению может служить и такое важное — с нашей точки зрения — обстоятельство, что корсунское предание о крещении Владимира в этом городе не получило никакого распространения в общей исторической традиции: о нем ничего не говорится ни в одном из дошедших до нас источников, повествующих о событиях, связанных с Крещением Руси.

Цель составления сказания о крещении Владимира в Корсуни можно объяснить стремлением его автора приписать своему родному городу всю заслугу в просвещении Руси христианством, прославить корсунские святыни и саму Десятинную церковь как одну из древнейших и по праву пользующуюся привилегиями, данными ей еще святым Владимиром. Вместе с тем эта легенда содержит изложение обстоятельств Крещения Владимира и Руси, в котором историческая правда иногда переплетается с благочестивым вымыслом. В этом, по всей вероятности, могло проявиться огнепальное желание наших предков видеть в жизни и характере Владимира-христианина возвышающие его черты.

Как уже отмечалось, составитель Начального свода имел в своем распоряжении и сказание о крещении Владимира в Корсуни, и рассказ о крещении киевского князя от греческого философа. Причем, по мнению ряда авторов, этот последний, входивший в состав наших древнейших летописей, совсем по-иному излагал версию о крещении Владимира, никак не связывая его с Корсунью. Летописцу, как видно, отдавшему предпочтение Корсунской легенде, пришлось выпустить его окончание и, проявив литературный талант, заменить сообщением о посольстве, посланном Владимиром для испытания вер, а также обстоятельной передачей повести о крещении киевского князя в Корсуни¹⁴.

Определение исторической достоверности летописного повествования о Крещении Руси представляет не меньше трудностей, нежели критический анализ его текста, и — по нашему глубокому убеждению — возможно с применением не только лишь филологического, но прежде всего исторического подхода к памятнику.

Существует мнение, согласно которому начальный фрагмент летописного сообщения, где говорится о миссионерах из разных стран, приходивших к Владимиру с предложением вер, имеет легендарный характер и является литературным вымыслом летописца¹⁵. Однако, полагаем, нельзя не видеть, что он отражает действительные события, предшествовавшие Крещению Руси, и вводит нас в реальную историческую обстановку. Хорошо известно, какие осложнения, приведшие даже к временному разрыву отношений между Православной Церковью и Римом, вызвало в IX веке крещение сравнительно небольшого по численности и занимавшего не столь обширную территорию болгарского народа. Даже один этот факт дает нам возможность ясно представить, какая борьба и религиозные споры должны были предшествовать Крещению Киевской Руси. Отзвуки этой борьбы дошли до нас не только

через посредство сообщения о миссионерах из разных стран, о ней прямо говорится и на страницах наших летописей¹⁶.

Как уже отмечалось, помещенная в летописном повествовании о Крещении Руси под 986 годом Речь философа является фрагментом переводного памятника древнеславянской письменности. Но есть все основания предполагать, что в 986 году в Киеве действительно могли быть греки, поскольку там могло появиться византийское посольство. Правда, не с миссионерскими, а с политическими целями.

Отнюдь не всё легендарно и во второй части летописного повествования — в сказании о крещении Владимира в Корсуни. В научной литературе уже не раз отмечалось, что в основе его лежат подлинные исторические события: поход Владимира на Корсунь, бракосочетание его с царевной Анной, возвращение из похода со священниками, которые потом содействовали Крещению и просвещению Русской земли¹⁷. Нет также никаких оснований не доверять фактической стороне сообщения об осаде Корсуни, которая подтверждается последними археологическими открытиями¹⁸. Как уже говорилось, большим сомнениям подвергалась и хронология Корсунской легенды. Но, как мы попытаемся показать, часть событий, о которых рассказывается в летописи под 988 годом, действительно происходила в указанное время, является исторически достоверной, что находит подтверждение в других письменных источниках.

Таким образом, принимая ряд критических замечаний, высказанных исследователями летописного повествования в отношении обстоятельств, места и времени крещения святого Владимира и Руси, мы никак не можем согласиться с односторонними суждениями касательно того, что это повествование является лишь вымыслом. По нашему глубокому убеждению, оно обладает не только высокими литературными достоинствами, но и большой исторической значимостью, до сих пор оставаясь если не основным, то безусловно необходимым источником для выяснения обстоятельств и времени крещения святого Владимира и Руси.

Иного рода письменным источником по вопросу Крещения Руси являются многочисленные жития святого Владимира, дошедшие до нас в разновременных списках, древнейшие из которых относятся к XIV веку¹⁹. Количество этих списков различных редакций настолько велико²⁰, что это дало возможность исследователям прийти к обоснованному выводу о глубоком интересе к личности великого князя со стороны образованной части общества Древней Руси²¹. Однако весьма сложным является вопрос о времени составления первых житий святого Владимира, который самым тесным образом связан с такой важной проблемой, как его канонизация. Рассмотрение этой проблемы, естественно, выходит за пределы настоящего доклада. Здесь хотелось бы лишь отметить: как бы ни решалась проблема о времени канонизации святого Владимира, в любом случае имеются все основания предполагать, что Креститель Русской земли был славим и убожаем нашими предками еще в XI веке, т. е. до официального причисления его нашей Матерью-Церковью к лику святых²². Тогда же, по мнению ряда исследователей, были составлены и первые жития²³.

Источником при составлении житий служило летописное повество-

ванне о Крещении Руси или сама Корсунская легенда²⁴. Однако, как утверждают некоторые авторы, в основе этих житий могло лежать и особое древнее сказание о святом Владимире²⁵ (их составители могли пользоваться устными народными преданиями²⁶).

Для выяснения вопроса о времени и обстоятельствах крещения святого Владимира и Руси жития, как мы увидим, являются необходимым источником, дающим возможность восстановить ряд важных подробностей, связанных с этим событием.

Как уже отмечалось, в современной историографии выдвигалась версия о возможном крещении святого Владимира в 982 году. Письменным источником для подобного утверждения послужила открытая В. Н. Татищевым так называемая Иоакимовская летопись, составленная, по его мнению, якобы еще при первом новгородском епископе — Иоакиме Корсуняине. Однако, благодаря изысканиям ряда историков, было убедительно доказано, что эта летопись принадлежит не Иоакиму, епископу X века, а была составлена под наблюдением Патриарха Московского Иоакима, в бытность его новгородским митрополитом в 1673—1674 гг. При всех своих литературных достоинствах по своему составу она является позднейшей компиляцией из разных по времени русских и иностранных летописей, наполнена всевозможными недостоверными сообщениями и ни в коей мере не может служить источником по истории Древней Руси²⁷.

Начиная с прошлого столетия, наша отечественная историография располагает еще тремя древнейшими источниками, в которых содержатся сведения по интересующему нас вопросу. Первый из них — «Слово о законе и благодати» — принадлежит первому русскому по происхождению митрополиту Киевскому Илариону и относится к первой половине XI века, хотя и дошел до нас в списках более поздних²⁸.

Второй — «Чтение о святых мучениках Борисе и Глебе» — был написан в 80-х годах XI века и принадлежит перу преподобного Нестора Летописца, составителя первой редакции «Повести временных лет»²⁹. В этих двух древнейших памятниках русской письменности ничего не говорится ни о крещении Владимира в Корсунь, ни о посещении его миссионерами из разных стран. Совсем иначе в них освещаются и причины, побудившие великого князя принять Православие. Более того, преподобный Нестор, в отличие от летописи, относит крещение Владимира не к 988, а к 987 году³⁰.

Третьим источником, где достаточно подробно повествуется о Крещении святого Владимира и Русской земли, является «Память и похвала святому Владимиру», составленная мнихом Иаковом и дошедшая до нас в рукописях, наиболее ранняя из которых датируется XV веком³¹. Исключительное значение этого источника для выяснения обстоятельств и времени крещения великого князя и наших предков подчеркивал еще открывший это замечательное произведение древнерусской письменности митрополит Макарий. По мнению выдающегося и авторитетнейшего ученого нашей Православной Церкви, «важность этого источника открывается уже из того, что он, будучи составлен прежде преподобного Нестора (Летописи), дополняет летопись новыми известиями и окончательно решает некоторые вопросы о Крещении святого Владимира и земли Русской»³².

Согласно «Памяти и похвале», Владимир, а с ним «чада и весь дом его» приняли Святое Крещение в 987 году, то есть еще до Корсунского похода. Следующим летом киевский князь ходил к днепровским порогам и лишь на третье лето взял Корсунь. Стоя под этим городом, великий князь обратился с горячей молитвой к Богу, прося помочь ему овладеть Корсунью. Бог услышал молитву святого Владимира, и князь «прия град Корсунь». После этого он отправил посольство к царям Константину и Василию и просил руки их сестры. Императоры согласились, и Владимир, венчавшись с Анной и взяв церковные сосуды, иконы и мощи святых, возвратился в Киев с твердым намерением сделать всю Русь христианской и православной.

Как видим, автор «Памяти и похвалы» излагает совершенно отличную от летописной версию о Крещении святого Владимира и Руси, значительно расходящуюся с последней как в хронологии, так и в изложении сопутствующих обстоятельств. Здесь ничего не говорится о крещении великого князя в Корсунь, напротив, прямо утверждается, что Владимир крестился еще до корсунского похода, в 987 году, и, как можно предположить, исходя из сообщения Иакова, крестился дома, в нашем Отечестве. Корсунь же была взята русскими войсками только на третье лето после крещения великого князя, то есть не ранее 989 года. И в том же году, возвратившись из корсунского похода, Владимир и приступил к Крещению Русской земли.

«Память и похвала» неоднократно привлекала к себе внимание исследователей. И хотя в современной историографии нет единого мнения относительно времени ее составления, имеются достаточные основания, вслед за митрополитом Макарием, считать ее памятником первой половины XI века. Этой точки зрения в последнее время придерживались и такие известные ученые, как М. Н. Тихомиров и Л. В. Черепнин³³. Но если время составления этого памятника еще и ставится под сомнение, то относительно его исторической значимости среди исследователей наблюдается почти полное единодушие: по достоверности и авторитетности сообщаемых в ней сведений «Память и похвала» намного превосходит летописное повествование о Крещении Руси³⁴.

Несколько сложнее обстоит дело с вопросом об источниках, которыми мог пользоваться Иаков. В настоящее время с достаточной вероятностью можно утверждать, что таковыми являлись древнейшие сказания и летописи, восходившие к X столетию, то есть составленные при жизни святого Владимира³⁵, когда обстоятельства Крещения Руси были еще свежи в памяти у его современников.

Как уже говорилось, летописное повествование о Крещении святого Владимира и Руси так до конца и не разъясняет вопроса, почему киевский князь решился переменить веру своих отцов. Убедил ли его своей проповедью греческий философ, или причинами, побудившими его решиться на этот шаг, явились честолюбие и политический расчет, стремление породниться с византийским царствующим домом? Но в таком случае остаются совершенно непонятными его колебания и сомнения даже в Корсунь, где он имел намерение креститься. И способен ли был человек колеблющийся, сомневающийся, менявший веру случайно, каким нам и представляет Владимира летопись, возвыситься до пони-

мания истинных интересов народа и стать Крестителем всей Русской земли?

Мних же Иаков, напротив, прямо говорит, что Владимир слышал о бабке своей Ольге, как ходила она в Царьград и «приняла святое крещение и свято жила перед Богом, украсившись всеми добрыми делами». И под влиянием этого «разгарается Духом Святым сердце его, хотя святого крещения». И Бог, «провидя доброту его, и призри с небесе милостью Своею и щедротами... и просвети сердце князю Рускыя земля Володимеру прияти святое крещенье».

Прекрасным дополнением к свидетельству Иакова служат и слова митрополита Илариона, который говорит о том, что Владимир «не видел апостола, приходившего в землю (его)... но сам притек ко Христу», руководствуясь лишь «благим смыслом и острым умом». И не какой-нибудь философ впервые познакомил его с христианским учением, но он «всегда слышал о благоверной земле Греческой, христоролюбивой и сильной верою, как чтут там единого в Троице Бога и поклоняются Ему... И, слышав все это, возжелал он сердцем и возгорелся духом стать христианином самому и обратиться землю свою ко Христу. Так и произошло». Но, как указывает митрополит Иларион, в сердце Владимира «воссиял свет разума», ибо «посетил его посещением своим Всевышний, призрело на него всемилостивое око прееблагого Бога».

Эта замечательная мысль митрополита Илариона находит свое подтверждение и в словах преподобного Нестора, который, говоря о Владимире, отмечает, что христианином его сделало «явление Божие».

Таким образом, по свидетельству наших древнейших писателей: митрополита Илариона, мниха Иакова и преподобного Нестора — истинными причинами, побудившими Владимира принять Святое Православие, были пример его бабки-воспитательницы, святой равноапостольной великой княгини Ольги, ознакомление с христианским учением, распространившимся в нашем Отечестве задолго до времени его княжения³⁶, и, наконец, самая главная — посещение Всевышнего, призревшего на него всемилостивым оком Своим, как выражается митрополит Иларион, или воспламенение «Духом Святым сердца его», как говорит мних Иаков. Сам Всеблагий Господь чудесным и незримым действием благодати Своей является Владимиру и обращает его ко Христу, чтобы через святого привести к Себе и всю Русь. Вот основная и истинная причина, побудившая святого Владимира переменить религию своих отцов, — причина, определившая великую будущность великого Русского народа!

Заканчивая разбор русских источников и переходя к рассмотрению источников иностранных, в которых повествуется о Крещении Руси или о событиях, так или иначе с ним связанных, нам бы хотелось остановиться на одном важном, с нашей точки зрения, вопросе. В научной литературе можно еще встретить выводы о том, что сказания или исторические записи о Крещении Руси были составлены значительно позднее времени его свершения³⁷. Но, как мы пытались показать и как считаем, это священное для Русской земли и для всей Восточной Европы событие сразу же возбудило живой интерес у его

современников. О нем писали много и в X веке, и — особенно — в XI: да, писали по-разному, часто со взаимоисключающими подробностями и противоречивой хронологией. Но мы склонны видеть в этом факте не равнодушие к нему у его очевидцев, а, напротив, то, что обстоятельства и время Крещения святого Владимира и Руси с самого начала сосредоточивали на себе напряженное внимание и современников, и всех последующих поколений русских людей. И их горячее желание как можно глубже осмыслить его значимость с точки зрения национального самосознания, запечатлеть в сердцах новопросвещенных соотечественников величие духовного подвига святого князя Владимира могло, конечно, привести к появлению в составе сочинений наших древнейших писателей известий легендарного характера и послужить поводом к возникновению споров об обстоятельствах и времени Крещения святого Владимира и Русской земли.

II

Историческая значимость иностранных — и прежде всего византийских и арабских — источников несомненна.

Однако, обращаясь к византийским источникам, освещающим события конца X века, мы сталкиваемся с известной проблемой *tacito consensu*. Ни один из византийских авторов, или современников Крещения Руси, или живших лишь несколько позднее, в XI веке, не упоминает об этом событии, обходит его полным молчанием.

Некоторые исследователи полагают, что в этом молчании сказались стремление греков скрыть ряд неприятных для их национально-го самолюбия моментов, связанных с Крещением Руси³⁸. Другие считают его причиной утрату ряда сочинений византийских историков современников этого события³⁹. Сравнительно недавно была высказана еще одна точка зрения по этому вопросу. Согласно таковой, греки в качестве официального могли иметь в виду крещение русских, свершившееся еще в 860 г., при киевских князьях Аскольде и Дире. Это отмечал в окружном послании Патриарх Константинопольский Фотий, в этом позднее был убежден Константин Багрянородный, составивший около 950 года жизнеописание императора Василия I. Таким образом, византийские историки X—XI веков могли рассматривать крещение Владимира и нашего народа как частное явление, в целом продолжая воспринимать Русь как страну давно уже христианскую⁴⁰.

Но в любом случае сообщения византийских авторов заслуживают самого пристального внимания, поскольку позволяют в достаточной степени восстановить картину русско-византийских отношений, находящихся в прямой связи с Крещением Руси.

Эти сообщения содержатся в хрониках Михаила Пселла и Иоанна Скилицы, писавших во второй половине XI века, а также в истории Льва Диакона, современника событий 986—989 гг. В них упоминается факт прибытия в Константинополь русского отряда и его участия в сражениях с войсками Варды Фоки, взбунтовавшегося против императора Василия. Кроме того, здесь также говорится и о браке Владимира с сестрой императора. Но самое ценное известие передает нам Лев Диакон, рассказывая о взятии Корсуни, как это обычно принимается, дружинами киевского князя⁴¹.

В тесной связи с известиями арабских авторов, среди которых наиболее важное место по исторической ценности сохраненных им сведений принадлежит православному историку Яхье Антиохийскому, современнику интересующих нас событий, хроники, принадлежащие двум другим арабским историкам, Аль-Мекину и Ибн-Аль-Атиру, имеют намного меньшее значение, поскольку их авторы писали уже в начале XIII века ⁴².

Свидетельства арабских авторов позволяют не только с достаточной точностью восстановить хронологию событий, связанных с борьбой императора Василия с мятежным Вардой Фокой, но и определить время взятия Корсуни русскими войсками. Более того, арабские источники сообщают о Крещении князя Владимира и Руси. В них также сообщается и о переговорах императора Василия с князем Владимиром, итогом которых явился договор о посылке русских войск в помощь Василию и о браке Владимира с сестрой Василия Анной. Причем в качестве обязательного условия для заключения этого брака византийской стороной было выдвинуто требование о крещении самого князя и его народа.

Таким образом, сведения арабских историков существенно дополняют известия, содержащиеся у византийских авторов, и помогают глубже понять и точнее определить весь ход событий, связанных с Крещением Руси.

О крещении Владимира сообщается и в скандинавских сагах, согласно которым решающее влияние на киевского князя в его обращении оказал Олав Трюгвасон, конунг Норвегии. Однако эти свидетельства, являясь позднейшим вымыслом, лишены всякого исторического основания, стоят вне всякой хронологии и заключают в себе ряд противоречий ⁴³.

Важным источником по вопросу Крещения Руси является всеобщая история армянского историка Степаноса Таронаци (известного под именем Асохика), почти современника этого события. Лишь он один сообщает, что русский отряд, посланный на помощь Василию, насчитывал шесть тысяч человек и продолжал оставаться у него на службе и после подавления мятежа Варды Фоки, участвуя в походах императора на Балканы и на Восток ⁴⁴.

Как видим, почти все иностранные источники обладают действительной исторической значимостью. Их значение заключается в том, что они дают возможность восстановить общий исторический фон, на котором разворачивались события, связанные с Крещением Руси, а также с достаточной точностью определить хронологию этих событий и время Крещения святого Владимира и Руси.

III

На основании сделанного нами обзора русских и иностранных источников, повествующих о времени, близком к Крещению Руси, попытаемся следующим образом представить весь ход событий, происходивших в период 986—989 гг.

В августе 986 года, после неудачной осады Софии, отступавшие византийские войска понесли тяжелое поражение в Ихтиманском ущелье от болгар, возглавляемых комитопулом Самуилом. Сам импе-

ратор Василий едва спасся бегством, а Самуил после этого быстро отвоевал всю Восточную Болгарию, взял Лариссу и захватил крупнейший византийский порт на Адриатическом море — Диррахий. Под угрозой оказались все владения Византии в Европе⁴⁵.

Василий был бессилен перед болгарской опасностью и не только потому, что у него не хватало средств для борьбы⁴⁶. В этом же, 986 году неожиданно вспыхнул мятеж провинциальной военной знати под предводительством Варды Фоки. Мятежом оказались охвачены почти все малоазийские провинции империи. Более того, на сторону Фоки перешли и грузинские отряды, составлявшие своего рода гвардию при византийском императоре. В августе следующего, 987 года Варда Фока провозгласил себя императором и к лету 988 года уже стоял на Босфоре, угрожая Константинополю.

Он разделил свои войска на две части: первая, под начальством Калокира Дельфины, должна была занять господствующие над Хрисополем высоты и оттуда угрожать столице; вторая, под предводительством Льва Мелиосена, — взять Авидос, чтобы соединиться с мятежным флотом и прекратить подвоз продовольствия в Константинополь.

Положение Василия оказалось безвыходным. Он не мог не понимать, что в сложившейся обстановке речь идет не только о будущем династии, но и о спасении его собственной жизни. Вот почему он просто вынужден был обратиться за помощью к киевскому князю.

«Повесть временных лет» относит прибытие византийского посольства в Киев к 986 году, считая цель его чисто миссионерской. Но есть все основания предполагать, что истинной целью этого посольства являлась задача политическая — добиться немедленного оказания военной помощи⁴⁷. Это тем более вероятно, что греки могли настаивать на ней, поскольку по договору 971 года, заключенному между князем Святославом и императором Иоанном Цимисхием, киевский князь обязан был помогать императору⁴⁸. Видимо, в ходе переговоров о заключении союзного договора с греками Владимир и потребовал руки царевны Анны в качестве неременного условия для оказания военной помощи.

Сравнительно давно уже сложилось мнение, согласно которому требование киевского князя переходило границы допустимого в истории международных отношений⁴⁹. В качестве подтверждения этому обычно приводилось наставление Константина Багрянородного сыну или ответ послу Луитпранду Кремонскому, который в 968 году искал в Константинополе невесту для сына германского императора Оттона I: «Неслыханное дело, чтобы багрянородная дочь багрянородного императора могла быть выдана за иноземца»⁵⁰. Однако, ссылаясь на официальную теорию международных отношений, которой в определенное время, конечно, могли следовать византийские дипломаты, не следует забывать, что ни император Никифор Фока (863—869), ни Константин Багрянородный не находились в столь отчаянном положении, как Василий. И в сложившейся ситуации он, бесспорно, вынужден был руководствоваться не отвлеченной имперской теорией, а конкретными обстоятельствами.

Византийское посольство, полагаем, вряд ли имело такие полномочия, чтобы дать немедленный ответ на требование Владимира. По-

этому можно допустить, что в конце 986 и начале 987 года происходили деятельные сношения между Константинополем и Киевом, окончившиеся наконец заключением союзного договора к осени 987 года, когда колебаниям Василия положило предел распространение мятежа Варды Фоки. Согласно этому договору Владимир обязан был оказать императору немедленную военную помощь, а брак его с царевной Анной должен был состояться после его крещения⁵¹.

В конце того же 987 года, как об этом сообщает и мних Иаков, киевский князь выполняет взятое на себя обязательство — принимает со своим домом и в своем Отечестве Святое Крещение. Здесь следует отметить следующее. Как известно, наши предки придерживались мартовского календаря. Но последние месяцы мартовского 987 года являлись в то же время первыми месяцами 988 январского года. Поэтому, согласно современному календарю, святой Владимир крестился в 988 году, в промежутке времени между 1 января и 1 марта. Поскольку же совершенное над ним Таинство положило начало и Крещению всей Русской земли, то предлежащий 1988 год является действительным юбилеем этого величайшего события.

После крещения Владимир выполняет и другое свое обещание и в начале 988 года отправляет свои дружины в Константинополь на помощь Василию. Появление этих дружин в Константинополе во всяком случае следует отнести ко времени не позднее апреля, поскольку еще в апреле 988 года положение Василия оставалось критическим. На это прежде всего указывает изданная императором 4 апреля 988 года новелла, в которой он обращается за поддержкой к своим подданным и отменяет ряд законов, принятых его предшественниками⁵².

Когда прибыли русские войска, положение Василия резко изменилось. Соединив их с оставшимися верными ему отрядами, император после уговоров мятежников решил напасть на них при Хрисополе, где стоял Калокир Дельфина. Сражение произошло летом 988 года⁵³. Русские войска с восходом солнца напали на мятежников, а императорский флот в то же время уничтожил греческим огнем их лагерь. Дельфина потерпел сокрушительное поражение и сам попал в плен. Одержав, благодаря русским, эту победу, Василий во второй половине 988—начале 989 г. занялся покорением приморской области и захватом флота Варды Фоки⁵⁴.

В апреле 989 года противники встретились при Авидосе. Несколько дней прошло без боя, но в ночь на 13 апреля император внезапно атаковал мятежников⁵⁵. Неожиданная смерть Варды Фоки внесла еще большее смятение в его войска, которые почти полностью были уничтожены. Мятеж окончился. Василий при деятельной помощи русских войск избежал грозившей ему опасности и сохранил свой трон.

По сообщению Льва Диакона, около этого времени на небе появились огненные столбы (то есть отблески северного сияния, что является весьма редчайшим явлением в этих краях). Хронистом они тракуются в качестве предзнаменования последовавшим вскоре за тем взятию Корсуни тавро-скифами (так в Византии называли русских) и захвату Веррии болгарами. Вслед за этими событиями, продолжает византийский историк, на небе появилась комета, предвещавшая новое бедствие — землетрясение в Царственном граде⁵⁶. Сопоставление сооб-

щений Льва Диакона с датировкой этих природных явлений у Яхьи Антиохийского позволяет определить время взятия Корсуни русскими войсками — с 7 апреля (столбы) по 27 июля (комета) 989 года⁵⁷. Союзник и друг империи киевский князь превратился в ее врага.

Уже давно найдено объяснение такой неожиданной перемене в отношениях между Владимиром и византийским императором. Последний, получив необходимую помощь от киевского князя и избавившись от грозившей ему опасности, не стал выполнять условия заключенного союзного договора. И Владимир вынужден был прибегнуть к силе, чтобы заставить императора не нарушать своих обязательств⁵⁸.

До сих пор остается спорным вопрос: когда же произошла эта перемена и когда Владимир выступил в поход против Корсуни? Большая часть исследователей относит весь поход и осаду Корсуни к весне — лету 989 года, то есть к окончанию мятежа Варды Фоки, игнорируя при этом свидетельства русских источников — «Повесть временных лет» и житий святого Владимира — относительно трудности и продолжительности осады⁵⁹. В качестве доказательства в пользу такой датировки похода они приводят мнение, высказанное еще Е. Е. Голубинским, согласно которому киевский князь не мог осаждать город в то время, когда его дружины в составе войск императора Василия сражались с мятежниками⁶⁰. Выдвигая подобное объяснение, они, как нам кажется, упускают из виду одно очень важное обстоятельство. Владимир, заключив союзный договор с императором и получив обещание последнего выдать за него свою сестру, не мог не знать обычного отношения византийского двора к подобного рода притязаниям. Он не мог не понимать, что согласие Василия было вынужденным и диктовалось той политической обстановкой, в которой тот находился. Более того, Владимиру наверняка должны были быть известны все неудачные попытки Самуила Болгарского породниться с Василием, предпринимавшиеся совсем недавно — в 986 году⁶¹. Поэтому вполне обоснованно можно предположить, что у киевского князя еще при заключении договора с императором могли появиться сомнения в выполнении последним своих обещаний.

Как сообщает мних Иаков, летом 988 года Владимир ходил к днепровским порогам. Здесь, вполне возможно, он мог ожидать Анну, поскольку ей и сопровождавшему ее посольству могла угрожать опасность со стороны печенегов, постоянно карауливших русских у порогов⁶². Но Анна не приехала, и Владимир прождал напрасно. Однако, в силу указанных выше соображений, он уже был к этому готов и мог явиться к порогам с вполне достаточным отрядом не только для того, чтобы проводить Анну в Киев, но и для того, чтобы немедленно силой потребовать выполнения данных ему обещаний. Он это и исполнил, сразу же двинув свои дружины на Корсунь, что по времени совпадает и с летописным повествованием, относящим этот поход к 988 году⁶³.

Русские источники — и «Повесть временных лет», и жития святого Владимира — согласно повествуют о трудностях осады. Видимо, Василий, в это время еще борющийся с мятежниками, не напрасно надеялся на то, что Корсунь сумеет постоять за себя. Известно, что город был опоясан мощными боевыми стенами, а в наиболее опасных участках, кроме основной оборонительной линии, вперед была вынесена и вспо-

могательная боевая стена⁶⁴. Владимир осаждал Корсунь долгое время: как сообщается в его житиях, не менее шести месяцев⁶⁵, и взял ее, как говорят об этом Иаков, византийские и арабские источники, в мае — июне 989 года.

Взятие Корсуни явилось тяжелым ударом для Византии. Несмотря на то, что Василию удалось к этому времени покончить с мятежом Варды Фоки, положение его оставалось еще достаточно непрочным. Болгары продолжали свои опустошительные набеги на территорию империи, а в Малой Азии вновь началось возмущение, теперь уже Варды Склира. Кроме того, открытие военных действий со стороны Владимира могло вызвать волнение и среди русских войск, еще продолжавших находиться на службе у императора. Вот почему в ответ на посольство киевского князя к Василию с грозным требованием исполнить условия договора последний вынужден был немедленно позаботиться об отправлении Анны к Владимиру.

Брак последнего с византийской царевной был заключен в Корсуни. Как можно предполагать, венчание происходило в соборной церкви этого города, в храме Святых Апостолов. Дружина же Владимира приняла Святое Крещение во Влахернской церкви Пресвятой Богородицы⁶⁶. Затем, поставив у стен города церковь своему небесному покровителю — святому Василию, Владимир с женой, греческим корсунским духовенством, с иконами, мощами и церковными сосудами возвратился в Киев.

Здесь, летом 989 года, после предварительного оглашения народа в вере, в величайший и священный для нашей Православной Церкви и для русского народа день и произошло крещение наших пращуров в водах Днепра.

Таков — по нашему мнению — общий ход событий, увенчавших собой, по словам Святейшего Патриарха Пимена, «многовековой процесс становления христианства на Руси, начавшийся, по преданию, проповедью апостола Андрея Первозванного и закрепленный подвигом равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия».

IV

Предлагая изложенное выше решение вопроса о времени и обстоятельствах Крещения святого Владимира и Руси, мы предвидим одно имеющее возникнуть сомнение: каким же образом при таком ходе событий возможно понять и согласить противоречие между указанными у мниха Иакова, митрополита Илариона и преподобного Нестора причинами, побудившими князя Владимира принять христианство, и самим его крещением, предусмотренным в заключенном с Византией договоре и вызванным требованием императора? Не являлись ли в таком случае, как на это часто указывается⁶⁷, принятие им христианства и его поход на Корсунь следствием политического расчета и честолюбивых стремлений породниться с византийским двором?

Подобный взгляд на личность великого князя, по нашему мнению, может быть лишь следствием весьма упрощенного и поверхностного представления о нем и как о человеке, и как о государственном деятеле. Хорошо известно, что история христианства знает немало случаев, когда язычники, уже уверовав во Христа, по разным причинам

и обстоятельствам еще долгое время оставались в своем прежнем положении и не спешили с совершением самого Таинства Крещения, выжидая для этого более удобный случай. Так поступил, например, святой равноапостольный Константин Великий, с которым не случайно и справедливо наши предки сравнивали святого Владимира. У последнего, как и у первого, также могли быть и, как нам кажется, были весьма серьезные причины, побуждавшие его откладывать само крещение.

Будучи просвещен благодатью Святого Духа и глубоко осмыслив всю величайшую спасительную силу Святого Православия для бытия своего народа, святой Владимир не мог со всею отчетливостью не сознавать, какие трудности придется ему преодолеть на нелегком пути к тому, чтобы убедить в этом и весь свой народ. Не единожды должен был он обдумать и тщательно взвесить все обстоятельства задуманного им священного деяния, учесть все возможные случайности, которые могли бы помешать ему на сем спасительном пути.

Совсем незадолго до описанных нами событий киевляне-язычники подвергли мучительной казни двух христиан, первых наших мучеников за святую веру, Феодора и Иоанна. И объявить в сложившейся обстановке о неожиданной перемене веры, заставить народ отказаться от его освященных веками языческих суеверий было бы крайне опасным и необдуманном шагом.

С другой стороны, внешние политические обстоятельства, о которых мы говорили выше и которые столь серьезно должны были повлиять на весь дальнейший ход событий, складывались таким образом, что откладывать свое собственное крещение значило бы отложить на неопределенное время и Крещение всей Русской земли.

И решение, принятое святым Владимиром в такой обстановке, вновь и вновь заставляет нас проникнуться восхищением перед высшей политической мудростью и благоразумием великого князя, перед его, по словам митрополита Илариона, «благим смыслом и острым умом». Для него, уже непоколебимо уверовавшего во Христа, само крещение было лишь вопросом времени. И он не затруднился выполнить условие императора, которое явилось для него лишь *ближайшим поводом* к осуществлению давно задуманного.

В силу указанных выше причин крещение Владимира было совершено без особой торжественности и на первых порах оставалось тайной для современников. Видимо, только этим и можно объяснить тот факт, что ни Иаков Мних, ни митрополит Иларион, ни преподобный Нестор ничего не говорят о месте крещения великого князя. И лишь на основании свидетельств «Повести временных лет» мы можем высказать предположение, что это священное для нас событие произошло в самом Киеве или в Василеве⁶⁸.

Тот же «благий смысл и острый ум» святого Владимира, ту же политическую мудрость и заботу его о благе своего народа мы видим и во время осады Корсуни. Выше уже говорилось, как нелегка была эта осада, с какими она была сопряжена трудностями и потерями. И тем не менее, как сообщают об этом наши отечественные источники, великий князь готов был стоять под городом и три года. Трудно поверить, чтобы подобную настойчивость мог проявить человек, желавший ото-

мстить за обман или мечтавший удовлетворить свое тщеславие, женившись на сестре императора. В нескольких словах Иаков Мних передает нам действительную цель такой настойчивости⁶⁹. По его словам, под стенами города святой Владимир молил Господа помочь взять ему Корсунь, чтобы «привести люди крестьяны и попы на свою землю и да научать люди закону крестьяньскому».

Вот истинная причина, вот возвышеннейшая цель, которой руководствовался святой муж и заключая договор с Византией, и требуя руки византийской царевны, и осаждая Корсунь!

В стремлении и намерении преобразовать течение жизни великого русского народа на христианских началах святой Владимир, непрестанно слышавший «о благоверной Греческой земле», глубоко сознавал промыслительную необходимость в деле христианского благоустройства Руси прибегнуть к духовной сокровищнице Византии, к ее многовековому и зрелому опыту следования Христу.

Новонасаждаемая отрасль Христовой Церкви необходимо должна была воспринять часть от благодатного наследия Святого Кафолического Православия.

Возвратившись в Киев вместе со своими сподвижниками, крестившимися в Корсунь, и духовенством, святой Владимир открыто объявил о своем неколебимом решении крестить весь русский народ, твердо заявив: «...аще не обрящется кто... богат ли, ли убог, или нищ, ли работник, противен мне да будет». И великий русский народ, как бы предугадав и предуведев величие духовного подвига, совершенного его князем, вверился ему и с радостью потек ко Днепру, вторя: «...аще бы се не добро было, не бы сего князь и боляре прияли».

Насколько глубоко святой Владимир проникся спасительным христианским учением, насколько искренне и убежденно он прилепился к Святому Православию, насколько неисчерпаема была в нем сила любви к русскому народу, передает нам митрополит Иларий. Обращаясь к памяти великого князя, он восклицает: «Радуйся, учитель наш и наставник благочестия! Ты облечен был правдою, препоясан крепостью, обут истиной (ср.: Еф. 6, 14—15), венчан добромыслием и, как гривною и золотую утварью, украшен милосердием. Ты, о честная глава, был нагим — одеяние, ты был алчущим — насыщение, ты был жаждущим — охлаждение их утробы, ты был вдовам — вспомоществование, ты был странствующим — обиталище, ты был бескровным — покров, ты был обидимым — заступление, убогим — обогащение».

Эти проникновенные слова близки сердцу каждого православного русского человека, перед духовным взором которого неизменно предстает великий князь земли Русской, просветивший ее светом Святого Крещения и достойно почитаемый и прославляемый нашей Русской Православной Церковью как апостолам равный.

* * *

Вот минует уже тысячелетие с той благословенной поры, когда необъятные воды Днепра стали священной купелью, возрождающей великий русский народ к новой жизни, к вечному спасению. И приближающееся торжество нашей Церкви, которая стала равной в семье равных Православных Церквей, будет торжеством прославления наше-

го благодатного приобщения ко Христу, к Его Церкви, созидаемой и освящаемой Духом Святым, в лоне которой вот уже много веков наш народ пребывает в завещанной нам святым равноапостольным великим князем Владимиром Святой Православной вере, в верности Святому Православию, в духовном единении и любви совершая свое спасение.

Приближающееся торжество нашей Церкви и народа Божия будет торжеством благоговейного памятования наших истоков, «откуда есть пошла Русская земля... и откуда Русская земля стала есть», благодарного памятования наших великих предков — славян, создавших великую и свободную Русь, ставшую колыбелью трех великих боголюбивых братских народов — русского, украинского и белорусского, связанных древними и неразрывными узами единства рода, единства веры и единства исторических судеб, широко распростершихся по лицу земли и сплотивших окрест себя в нерушимую и вечную семью многие братские народы, положив тем основание бытию единого многонационального государства, нашего богоспасаемого Отечества.

Предлежащее торжество будет торжеством смиренного сорадования о безмерности духовных богатств нашего народа, о бесценности тысячелетних сокровищниц отечественной культуры, которые стяжались в веках, будучи созидаемы в творческом вдохновении, питаемом от неиссякаемых источников небесных, проникнутом устремленностью к высшим идеалам добра и справедливости, согретом чувством сострадательности, милосердия и человеколюбия по образу сораспинающейся любви Христовой.

Близлежащее торжество будет торжеством тысячелетнего жертвенного служения верных чад нашей Церкви воплощению в жизни нашего народа, в жизни народов всех стран и континентов, в жизни вселенского сообщества заповедей Божиих, подвигающих последователей Христа и всех людей доброй воли на подвиг утверждения в земном нашем доме общечеловеческих идеалов свободы, равенства и братства, принципов мирного сосуществования, плодотворного сотрудничества, взаимного уважения и доверия между народами.

К этому, как и всегда, неизменно призывает нас наша Святая Православная Церковь, достигшая ныне пределов совершенных, этому спешествует Пастыреначальник и Господь наш Иисус Христос, молитвами и заступлением просветителя земли Русской святого равноапостольного великого князя Владимира, празднованием памяти которого и будет увенчана наша настоящая Конференция.

ССЫЛКИ И КОММЕНТАРИИ

¹ Эта дата в последнее время встречается в основном только в публицистической или научно-популярной литературе, а также в работах, где само событие — Крещение Руси прямо не рассматривается. Из современных исследователей ее придерживаются Д. С. Лихачев («Слово о законе и благодати» Илариона. — В кн.: Великое наследие. М., 1975, с. 10) и Б. А. Рыбаков (Киевская Русь и древнерусские княжества XII—XIII вв. М., 1982, с. 397), но последний об этой дате говорит осторожно, употребляя слово «около».

² В последнее время принята большинством исследователей, среди которых и такой выдающийся ученый, как М. Н. Тихомиров (Древняя Русь. М., 1975, с. 269). См. также: Речь митрополита Киевского и Галицкого Филарета при вручении ему

диплома доктора богословия *honoris causa*.— Журнал Московской Патриархии, № 10, с. 58—68; № 11, с. 61—65.

³Предположение о том, что Крещение Руси могло быть и в 990 году, высказал еще *Е. Е. Голубинский* (История Русской Церкви. Т. 1, 1 полутом. М., 1901, с. 164). Впоследствии оно было развито *Н. Левитским* (К вопросу о времени Крещения святого Владимира и Руси.— Христианское чтение, № 6—7, СПб., 1888). В последнее время этой датировки придерживался *М. В. Левченко* (Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956, с. 370—371).

⁴Эта версия высказывалась *В. А. Пархоменко*. (Характер и значение эпохи Владимира, принявшего христианство.— Ученые записки Ленинградского гос. университета. Серия исторических наук. Вып. 8, № 73. Л., 1941, с. 211).

⁵Повесть временных лет. Т. 1. М.—Л., 1950, с. 59—83.

⁶Можно решиться высказать здесь мнение, что такие крупнейшие ученые XIX века, как *митрополит Макарий* и *С. М. Соловьев*, просто еще не были знакомы с другими письменными источниками (арабскими) и не решились посягнуть на авторитет летописи. Насколько нам известно, последним авторитетным исследователем, защищавшим историческую достоверность летописного рассказа в его полном объеме, был *А. И. Соболевский* (В каком году крестился святой Владимир.— Журнал Министерства Народного Просвещения, № 6, СПб., 1888, с. 396—403).

⁷*Е. Е. Голубинский*. Указ. соч., с. 105, 110—111.

⁸*А. А. Шахматов*. Корсунская легенда о крещении Владимира. СПб., 1906. *Он же*. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.

⁹*А. А. Шахматов*. Разыскания... с. 133. Об источниках летописного рассказа о Крещении Руси также весьма интересна статья *Н. К. Никольского* (К вопросу об источниках летописного сказания о святом Владимире.— Христианское чтение. № 7. СПб., 1902, с. 89—106).

¹⁰*А. А. Шахматов*. Разыскания... с. 133—134.

¹¹О происхождении речи философа в историографии было написано достаточно много. Следует отметить мнение *А. А. Шахматова*, считавшего ее источником болгарскую летопись — рассказ о крещении князя Бориса. — Разыскания... с. 467, *Н. К. Никольского* и *Р. В. Жданова*, полагавших, что это сочинение существовало в качестве отдельного произведения и читалось в составе Хронографа по великому изложению, откуда она и попала в Начальный свод.— *Н. К. Никольский*. Указ. соч.; *Р. В. Жданов*. Крещение Руси и Начальная летопись.— Исторические записки. Т. 5. М., 1939, с. 25. Убедительный, с нашей точки зрения, анализ этой речи дал *А. С. Львов*, выводов которого мы и придерживаемся. *А. С. Львов* (Исследование речи философа. — Памятники древнерусской письменности. Язык и текстология. М., 1968, с. 333—396).

¹²*А. А. Шахматов*. Разыскания... с. 134.

¹³*А. А. Шахматов* считает сочинителем Корсунской легенды одного из клириков Десятинной церкви.— Корсунская легенда... с. 60. Его мнение разделяет и *Р. В. Жданов* (Указ. соч., с. 28). *С. П. Шестаков* полагает, что им был киевлянин, побывавший в Херсонесе (Очерки по истории Херсонеса в VI—X веках по Р. Х. М., 1908, с. 89—90). *Н. И. Серебрянский* высказывается более осторожно, утверждая, что Корсунская легенда если не разработана, то отредактирована греками (Древнерусские княжеские жития. Обзор редакций и тексты.— Чтения ОИДР, 1915, кн. 3. М., 1915, с. 80).

¹⁴Так, *А. А. Шахматов* полагал, что речь философа входила в состав летописного свода, составленного в 1039 году и названного им Древнейшим.— Разыскания... с. 151—152. Его мнение разделяют *Н. И. Серебрянский*. Указ. соч., с. 47, 80; *А. С. Львов*. Указ. соч., с. 395.

¹⁵*А. А. Шахматов*. Разыскания... с. 462. *М. В. Левченко*. Указ. соч., с. 345.

¹⁶Более подробно о них говорится в книгах: *Б. Я. Рамм*. Папство и Русь в X—XV вв. М.—Л., 1959; *М. Н. Тихомиров*. Указ. соч., с. 22—41; *М. В. Левченко*. Указ. соч., с. 348.

¹⁷*А. А. Шахматов*. Разыскания... с. 134—135.

Б. Д. Греков. «Повесть временных лет» о походе Владимира на Корсунь.— Избранные труды. Т. 11. М., 1959, с. 413—428.

¹⁸*Н. В. Пятышева*. «Земляной путь» рассказа о походе Владимира на Корсунь.— Советская археология, 1964, № 3, с. 104—114.

¹⁹*Н. К. Никольский*. Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X—XI вв.). СПб., 1906, с. 240.

²⁰*А. А. Шахматов*, специально занимавшийся изучением агиографической лите-

ратуры о святом Владимире, выявил до 115 списков его житий в 6 редакциях XV—XVII вв.

²¹ *Н. И. Серебрянский*. Указ. соч., с. 81.

В. Н. Перетц. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI—XVIII веков. М., 1962, с. 30—32.

²² Такую точку зрения высказал *Е. Е. Голубинский*. История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903, с. 63. Впоследствии ее приняли *А. А. Шахматов*. Корсунская легенда... с. 17 и *Н. И. Серебрянский*. Указ. соч., с. 59.

²³ К такому выводу пришел *А. А. Шахматов*, выделивший особую редакцию жития святого Владимира, названную им Житием особого состава (ЖОС). Как он полагал, это житие было составлено до Начального свода, то есть до 90-х годов XI века.— Корсунская легенда... с. 53 и сл. *Н. И. Серебрянский*, напротив, считал, что жития Владимира стали составляться не ранее XIII века, то есть времени канонизации святого князя.— Указ. соч., с. 59.

²⁴ Что жития почти полностью зависят от летописного рассказа, считал *Н. И. Серебрянский*. Указ. соч., с. 54. *А. А. Шахматов* полагал, что составитель жития особого состава пользовался Корсунской легендой, когда она существовала еще в отдельном виде.— Корсунская легенда... с. 74.

²⁵ Так утверждает *Н. И. Серебрянский*, замечая, однако, что «в каком из житийных памятников влияние этого древнего сказания отразилось заметнее и какой вид имело само сказание — трудно теперь определить». — Указ. соч., с. 43.

²⁶ Составители житий XI века (ЖОС) пользовались устными народными преданиями о святом Владимире, отмечает *А. А. Шахматов* (Корсунская легенда... с. 61—65).

²⁷ *С. К. Шамбинаго*. Иоакимовская летопись.— Исторические записки. Т. 21, 1947, с. 254—270.

Л. В. Черепнин. Русская историография до XIX века. М., 1957, с. 25.

М. Н. Тихомиров. Русское летописание. М., 1975, с. 82.

²⁸ «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона напечатано *Н. Н. Розовым* в «Slavia», гоѣ XXXII, Прага, 1963, řeř. 2, S. 152, 175. Древнейшие списки «Слова» относятся к XV—XVI вв.— *Н. К. Никольский*. Материалы для повременного списка... с. 75—86.

²⁹ *А. А. Шахматов*. Разыскания... с. 55—56.

Н. И. Серебрянский. Указ. соч., с. 88.

«Чтенье» напечатано *Д. И. Абрамовичем*. «Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им». Пг., 1916, с. 1—26.

³⁰ Из девятнадцати списков «Чтения» в шестнадцать год крещения святого Владимира назван ошибочно — 6490 (982) и только в трех — 6495 (987). Палеографически пропуск Е, обозначающий то 5, то концовку, т. е. 90-е, легко объяснить. Впервые на это обратил внимание *Е. Е. Голубинский*. История Русской Церкви. Т. 1, I полутом, с. 137—138. Впоследствии *С. Бугославский*, один из лучших знатоков рукописной традиции произведений о Борисе и Глебе, убедительно доказал, что все три рукописи, отмечающие 6495 год, восходят к несохранившемуся архетипу «Чтения»: *С. Бугославский*. Українсько-руські пам'ятки XI—XVIII вв. Киев, 1928, с. 139.

³¹ «Память и похвала св. Владимиру» напечатана *А. А. Зиминим*. Краткие сообщения института славяноведения. М., 1963, № 37, с. 66—75, а также *Е. Е. Голубинским*. История Русской Церкви. Т. 1, I полутом, с. 238—247.

³² *Макарий, арх.* Три памятника русской духовной литературы XI века.— Христианское чтение, 1849, ноябрь, с. 305.

³³ *А. А. Шахматов* относил этот памятник к глубокой древности.— Разыскания... с. 28. *Н. И. Серебрянский* считал «Память» сочинением, составленным во второй половине XI века.— Указ. соч., с. 50.

А. Н. Насонов полагал, что «Память» — памятник второй половины XIII века, т. е. времени канонизации святого Владимира.— История русского летописания XI—начала XVIII века. М., 1969, с. 27—31.

М. Н. Тихомиров. Русское летописание, с. 62.

Л. В. Черепнин. «Повесть временных лет», ее редакции и предшествовавшие ей летописные своды.— Исторические записки. Т. 25, 1948, с. 331—333.

³⁴ Все вышеперечисленные авторы ставят историческую достоверность сведений в «Памяти» выше летописного рассказа.

³⁵ Эта точка зрения отстаивалась наиболее авторитетными учеными.

М. Н. Тихомиров. Русское летописание, с. 61—62.

Л. В. Черепнин. «Повесть временных лет»... с. 331—333.

Б. Д. Греков. Киевская Русь. М., 1953, с. 475.

Б. А. Рыбаков. Указ. соч., с. 116—117.

³⁶ Достаточно подробно об этом: Макарий, арх. История Христианства в России до равноапостольного князя Владимира. СПб., 1868 и М. Н. Тихомиров. Древняя Русь, с. 261—268.

³⁷ С. В. Бахрушин. К вопросу о Крещении Руси.— Историк-марксист, 1937, кн. 2, с. 48—50; Д. С. Лихачев. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М., 1947, с. 72—75. А. Поппэ. О причине похода Владимира Святославича на Корсунь 988—989 гг.— Вестник Московского гос. университета. История, 1978, № 2, с. 48.

³⁸ Б. Д. Греков. «ПВЛ» о походе... с. 419.

³⁹ В. Г. Васильевский. Труды, Т. 2, вып. 1. СПб., 1909, с. 67—68.

⁴⁰ А. Поппэ. Указ. соч., с. 47. Здесь хотелось бы указать на то, что умолчание византийских источников о Крещении Руси послужило одним из поводов для М. Д. Приселкова, который путем косвенных доказательств утверждал об изначальной зависимости Русской митрополии не от Константинопольской Церкви, а от Охридской архиепископии.— Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XII вв. СПб., 1913, с. 23 и сл. Это предположение, не находящее поддержки ни в одном из дошедших до нас источников, было почти единодушно отвергнуто всеми последующими исследователями. Обоснованную критику точки зрения М. Д. Приселкова дали М. В. Левченко. Указ. соч., с. 373 и сл. и А. Поппэ. Русские митрополии Константинопольской Патриархии в XI столетии.— Византийский временник, тт. 28—29, М., 1968—1969 гг.

⁴¹ Psellos M. Chronographia, I, vol. 1, § 13—15, Paris, 1926, p. 9. Ioannis Scylitzae synopsis historiarum. Edito princeps recensuit Ioannis Thurn. Berlin—N. Y., 1973, p. 336. Leo Diaconus. Historia. Bonnae, 1828, p. 175.

⁴² Перевод хроники Яхьи сделан В. Р. Розеном. Василий Болгаробойца. Извлечения из летописи Яхьи Антиохийского. СПб., 1883, с. 23—24. Перевод сведений, относящихся к истории Руси, у Аль-Мекина сделан В. Г. Васильевским. Указ. соч., с. 73—83, а у Ибн-Аль-Атира — В. Р. Розеном. Указ. соч., с. 200.

⁴³ Перевод саги напечатан у Е. Е. Голубинского. История Русской Церкви. Т. 1, 1 полутом, с. 255—256. См. также: Рыздзевская Е. А. Легенда о князе Владимире в саге об Олаве Трюгвасоне.— Труды ОДРЛ. Т. II. М.—Л., 1935, с. 5—20.

⁴⁴ Всеобщая история Степаноса Таронского, Асохика по прозвищу — писателя XI столетия. Перевод с армянского Н. Эмина. М., 1864, с. 200.

⁴⁵ История Болгарии. Т. I. М., 1954, с. 95.

⁴⁶ Лев Диакон сообщает, что и через год Василий не мог оправиться от понесенного поражения.— Op. cit., p. 173.

⁴⁷ Что посольство появилось в Киеве сразу же после разгрома византийских войск в Болгарии, предполагает В. Г. Васильевский. Указ. соч., с. 88. В. Р. Розен считает (на основании показаний Яхьи), что посольство прибыло летом 987 года.— Указ. соч., с. 23—24.

⁴⁸ А. Н. Сахаров. Дипломатия Святослава. М., 1982, с. 201.

⁴⁹ Е. Е. Голубинский. История Русской Церкви. Т. I, 1 полутом, с. 160—161.

М. В. Левченко. Указ. соч., с. 354.

⁵⁰ Liutprandi Legatio. Bonnae, 1828, p. 350.

⁵¹ То, что договор был заключен на этих условиях, говорится у Яхьи. В. Р. Розен. Указ. соч., с. 23.

⁵² Русский перевод текста новеллы у М. В. Левченко. Указ. соч., с. 355.

⁵³ Так, на основании сообщений греческих авторов и Яхьи, считают В. Г. Васильевский. Труды. Т. I. СПб., 1908, с. 122 и В. Р. Розен. Указ. соч., с. 198.

⁵⁴ В. Р. Розен. Указ. соч., с. 24.

⁵⁵ Там же. Указ. соч., с. 24—25, 201.

⁵⁶ Leo Dias. Op. cit., p. 168, 175.

⁵⁷ Впервые такое сопоставление сделали В. Г. Васильевский (Труды. Т. 2, вып. 1, с. 100) и В. Р. Розен (Указ. соч., с. 215).

⁵⁸ М. В. Левченко. Указ. соч., с. 359.

⁵⁹ В. Г. Васильевский. Труды. Т. 2, вып. 1, с. 100—101.

В. Р. Розен. Указ. соч., с. 212 и сл.

С. П. Шестаков. Указ. соч., с. 83.

М. В. Левченко. Указ. соч., с. 360.

⁶⁰ Е. Е. Голубинский. История Русской Церкви. Т. 1, 1 полутом, с. 130—131, прим. 1.

⁶¹ Об этих попытках Самуила сообщает Асохик. Указ. соч., с. 175.

⁶² А. А. Шахматов. Разыскания... с. 23.

М. В. Левченко. Указ. соч., с. 359.

⁶³ Насколько нам известно, первым, кто указал на то, что поход и осада Корсуни начались еще в 988 году, был М. Н. Тихомиров (Древняя Русь, с. 269). См. также: Д. Л. Талис. Русско-византийские отношения в IX—X вв.— Византийский временник, т. XIV, 1958, с. 103—115.

⁶⁴ Ход осады достаточно подробно изучен в современной историографии. А. Л. Бертье-Делагард. Как Владимир осаждал Корсунь.— Известия отделения русского языка и словесности АН, т. XIV, кн. 1, СПб., 1909. Б. Д. Греков. «ПВЛ» о походе... с. 413—428. Н. В. Пятышева. Указ. соч., с. 104—114.

⁶⁵ Н. И. Серебрянский. Указ. соч., тексты, с. 18, 23. Заметим здесь, что в летописи говорится о том, что Владимир взял Корсунь с помощью священника Анастаса, а в житиях — варяга Ждеберна. По вполне вероятному предположению Б. Д. Грекова, между этими показаниями нет противоречия: и Анастас, и Ждеберн могли действовать одновременно и сообща.— «ПВЛ» о походе... с. 427.

⁶⁶ Исследователей часто приводили в смущение разночтения в ПВЛ и житиях по вопросу о том, в какой же церкви якобы мог креститься Владимир и где крестилась его дружина. Благодаря тщательному изучению всех источников С. П. Шестаковым мы теперь можем с большой достоверностью считать, что святой князь не крестился, а венчался с Анной в церкви Святых Апостолов, а его дружина крестилась во Владимирском храме Святой Богородицы.— Указ. соч., с. 133—134.

⁶⁷ Именно так в современной историографии и решается вопрос о причинах крещения святого Владимира. Б. А. Рыбаков. Указ. соч., с. 397. М. В. Левченко. Указ. соч., с. 366. Б. Д. Греков. Киевская Русь, с. 476—478 и многие другие.

⁶⁸ Так, А. А. Шахматов считает, что Владимир крестился в Киеве.— Разыскания... с. 24. Е. Е. Голубинский предполагает, что в Василеве.— История Русской Церкви. Т. 1, 1 полутом, с. 133.

⁶⁹ Это отметил еще опубликовавший «Память и похвалу» митрополит Макарий. Три памятника... с. 307.

Профессор протоиерей Иоанн БЕЛЕВЦЕВ

ОБРАЗОВАНИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

В 1988 году Русская Православная Церковь вместе с тысячелетием Крещения Руси отметит и другой знаменательный юбилей — тысячелетие своего исторического бытия, ибо как Церковь Поместная она возникла в результате Крещения Руси. Историческое развитие и духовное возрастание юной Поместной Русской Церкви обусловили ее Автокефалию (1448) и Патриаршество (1589). Крещению Руси и образованию Русской Православной Церкви предшествовал длительный процесс христианизации восточнославянских племен, издавна расселившихся на обширных пространствах Восточно-Европейской равнины. Этот процесс, завершившийся Крещением Руси при святом князе Владимире, послужил прочным основанием для возникновения новой Поместной Русской Православной Церкви.

Есть основания полагать, что к восточнославянским племенам христианская вера стала проникать еще в первые века по Рождестве Христовом. Так, Ориген († 254), слова которого приводит в своей «Церковной истории» (книга III, гл. I) Евсевий Кесарийский († 340), ссылаясь на дошедшее до него предание, говорит: «Святые апостолы и ученики Спасителя нашего рассеялись по всей вселенной. Фоме, как говорит предание, выпал жребий идти в Парфию, Андрею в Скифию (рядка моя.—И. Б.), Иоанну в Азию, где он жил и умер в Ефесе»¹. Скифией, со времени древнегреческого историка Геродота (V в. до Р. Х.), описавшего ее, называлась территория Северного Причерноморья между реками Доном и Дунаем, где в разное время обитали различные племена и народы, в том числе и восточные славяне.

Церковные писатели Тертуллиан († 240), Афанасий Александрийский († 373), Иоанн Златоуст († 407), Иероним Стридонский († 420) также называют скифов (в их время скифы — это не этническое, а собирательное имя) в числе народов, между которыми было распространено христианство. «Гунны изучают Псалтирь, а холода Скифы пылают жаром веры», — говорит Иероним². Последние его слова воспринимаются как гипербола, но самый факт раннего распространения христианства в Северном Причерноморье, где была раскинута сеть греческих городов-колоний (Ольвия, Тирас, Танаис, Херсонес, Феодосия, Пантикапей), не подлежит никакому сомнению, так как подтверждается не только письменными, но и археологическими данными.

В III—IV вв. в Северном Причерноморье уже существовало несколько греческих епархий, из которых наиболее важное значение для христианизации восточнославянских племен могли иметь Херсонесская в Крыму и Скифская в низовьях Дуная. По великому водному пути «из

варяг в греки», соединявшему Балтийское море с Черным, христианство могло проникать на Север, и прежде всего к восточнославянскому племени полян, центром которых был г. Киев. Южные восточнославянские племена — уличи и тиверцы, обитавшие между нижним Днестром и нижним Дунаем, находились в непосредственном соседстве с греческой колонией Тирас (в устье Днестра) и Скифской епархией. Греческие миссионеры не могли не обратить внимания на жившие с ними по соседству восточнославянские племена. В VI веке, по свидетельству Прокопия Кесарийского (VI в.), уличи и тиверцы совместно с дунайскими славянами совершают набеги на Византию, служат в византийских войсках, что также способствовало ознакомлению их с христианской верой. Однако в этот ранний период христианство не могло прочно утвердиться среди восточнославянских племен как из-за отсутствия у них государственности, так и ввиду начавшегося переселения народов. Неисчислимы орды различных кочевников (гунны, авары, болгары, мадьяры и др.), хлынувших через Северное Причерноморье в Европу, уничтожали следы христианства даже там, где оно уже успело укорениться. Эти неблагоприятные условия, естественно, мешали более раннему историческому становлению Русской Православной Церкви.

Наиболее благоприятное время для христианизации восточнославянских племен наступило со второй половины IX века, когда они объединились в единое государство — Киевскую Русь, имевшую определенные взаимоотношения с христианской Византией. Следует заметить, что IX век в плане христианизации имел важное значение для всего славянского мира. Миссионерская деятельность среди славян св. братьев Кирилла († 869) и Мефодия († 885), архиепископа Великоморавского, которые изобрели славянскую азбуку, перевели Священное Писание и богослужебные книги на славянский язык, обусловила образование христианских Церквей в славянских странах на национальных основах. После христианизации в IX веке Болгарии христианская вера стала проникать на Русь и из этой страны.

Во второй половине IX века политические и торговые связи молодого Древнерусского государства с Византией и Болгарией все более расширяются и углубляются, поэтому и возможность для дальнейшей христианизации Киевской Руси значительно увеличиваются. Киевские князья Аскольд и Дир (862—882 годы по летописной хронологии) своим неудачным походом на Константинополь, датируемым русской летописью 866 годом³, первыми проложили путь христианству из Византии в Киевскую Русь. Современник и очевидец их нападения Константинопольский патриарх Фотий († 891) в своем окружном послании (867) к восточным патриархам, в частности, отмечал, что не только болгары, но и «так называемые руссы... променяли эллинское и нечестивое учение (т. е. язычество.—И. Б.), которое сохранили прежде, на чистую и неподдельную веру христианскую... приняли епископа и пастыря и лобызают верования христиан с великим усердием и ревностью»⁴. Разумеется, речь шла не о крещении всего народа, а о частичном обращении руссов в христианство. Подтверждением тому может служить сообщение арабского писателя Масуди (X в.), который в своем сочинении «Золотые луга» замечает: «Из склабов (т. е. славян.—И. Б.) одни — христиане, другие — язычники... Из всех склабских царей сильнейший

есть Дир»⁵. Сообщение русской летописи под 882 годом о том, что на могиле Аскольда впоследствии был построен храм святого Николы, как будто бы указывает на факт принятия Аскольдом христианства.

Возникшая в 60-х годах IX столетия киевская христианская община, возможно, во главе с епископом, несомненно, оказала свое влияние «на дальнейшее развитие христианства и христианской культуры на Руси»⁶. Во время княжения Игоря (913—945) христианская миссия в Киеве делает значительные успехи: количество христиан возрастает, усиливается их влияние, и государственной власти приходится с этим считаться. Христиане наравне с язычниками участвуют в заключении договора между Киевской Русью и Византией в 944 году. Из текста договора и сообщения летописи видно, что Русь при Игоре как бы официально разделяется на крещеную и некрещеную. В летописи при этом упоминается и церковь святого Илии, в которой киевские христиане приносили присягу в соблюдении условий заключенного договора, тогда как язычники во главе с Игорем присягали перед идолом Перуна. Вполне допустимо, что такое благожелательное отношение к киевским христианам со стороны князя-язычника объясняется не только его государственным благоразумием, но и влиянием его предрасположенной к христианству супруги княгини Ольги († 969).

Ее обращение, сперва внутреннее, а потом и открытое, было обусловлено общением с киевскими христианами, их усилиями обратить в христианскую веру «мудрейшую из всех людей», как характеризует летопись (987) княгиню Ольгу. Мудрая княгиня Ольга путем простого сравнения христианства с русским язычеством могла убедиться в превосходстве благодатной веры Христовой. Управляя с 945 года древнерусским государством за малолетнего сына Святослава, княгиня Ольга не могла не обратить внимания на то обстоятельство, что христианская вера стала уже достоянием многих европейских государств. Как бы пролагая для Киевской Руси своим примером путь к христианству, княгиня Ольга принимает святое крещение.

Это важнейшее событие в христианизации Киевской Руси, если обобщить все многообразие существующих взглядов по вопросу о времени и месте крещения княгини Ольги, произошло в 954—959 годах в Константинополе или же в Киеве. Не вдаваясь в решение спорного вопроса, отметим, что независимые один от другого имеющиеся пять источников русского, греческого и латинского происхождения, расходясь в хронологии, согласно утверждают, что княгиня Ольга приняла крещение в Константинополе, куда она ездила, как это видно из сочинения византийского императора Константина Порфирогенита «О церемониях византийского двора», в сопровождении священника Григория и многочисленной свиты в 957 году. Может быть, в этом году она была там и крещена, хотя умолчание об этом императора Константина, принимавшего Ольгу, остается загадочным и ведет к научным разногласиям.

Став христианкой, княгиня Ольга (в крещении Елена), по образному выражению летописи (969), своей благочестивой жизнью сияла среди язычников, «как луна в ночи». В ее лице киевские христиане имели теперь высокого покровителя. Однако сохранившиеся исторические известия об уничтожении княгиней Ольгой, по возвращении из Константинополя, идольских «требищ» (т. е. жертвенников.— *И. Б.*),

по-видимому, нельзя понимать в широком смысле — уничтожения ею языческого культа вообще и христианизации Древнерусского государства в целом⁷, ибо для этого у княгини Ольги еще не было ни возможностей, ни соответствующих условий. И все же по проложенному княгиней Ольгой пути значительно легче было потом идти крестителю Руси — ее внуку Владимиру, ибо она, выражаясь языком летописи (969), явилась утренней зарей, предваившей восход солнца.

Княгине Ольге хотелось видеть христианином своего сына Святослава, но воинственному князю религия любви и мира пришлось не по душе. «Но если кто собирался креститься, то не запрещал, а только насмехался над тем», — замечает летописец (955) о Святославе. Конечно, это своеобразное моральное гонение на желающих принять крещение не могло быть, пока была жива княгиня Ольга († 969), серьезным препятствием для дальнейшей христианизации Киевской Руси. Тем более что Святослав часто и подолгу отсутствовал в Киеве, совершая с дружиной далекие походы то на Волжско-Камскую Болгарию, Хазарию и Северный Кавказ в 964—966 годах, то на Дунайскую Болгарию в 967—971 годах, а управление государством в это время находилось в руках княгини Ольги, как и воспитание его детей — Ярополка, Олега и Владимира.

В правление старшего сына Святослава Ярополка (972—978) положение киевских христиан не могло измениться к худшему, так как Ярополк был женат на христианке и, как старший, более других внуков княгини Ольги подпал под влияние ее христианских наставлений.

При князе Владимире (978—1015) в Киевской Руси происходят радикальные перемены: при нем христианство из веры частной и терпимой становится религией государственной. Это произошло, конечно, не сразу. В первые годы своего правления князь Владимир, получивший языческое воспитание в Новгороде, показал себя ревностным язычником. «И стал Владимир княжить в Киеве один, — сообщает летописец, — и поставил кумиры на холме за теремным двором: деревянного Перуна с серебряной головой и золотыми усами, затем — Хорса, Дажьбога, Стрибога, Симаргла и Мокоша. И приносили им жертвы, называя их богами... И осквернилась кровью земля Русская и холм тот...».

Когда и как произошел в душе князя Владимира глубокий внутренний поворот к христианству — установить это, разумеется, невозможно. Можно лишь указать на некоторые причины перерождения Владимира-язычника во Владимира-христианина. «Пришло на него (т. е. Владимира. — И. Б.) посещение Вышнего, призрело на него всемилостивое око благого Бога, и воссиял в сердце его разум, — говорит в своем «Слове о Законе и Благодати» митрополит Иларийон. — Он уразумел суету идольского заблуждения и зыскал единого Бога, сотворившего все видимое и невидимое. Он всегда слышал о православной, христоролюбивой и сильной верою земле греческой... Слыша все это, возгорелся он духом и возжелал сердцем быть христианином и обратит всю землю свою в христианство»⁸. Для князя Владимира понять превосходство христианства над язычеством и в силу этого понимания стать христианином было тем легче, что он обладал, по свидетельству митр. Иларийона, «добрым смыслом и острым умом»⁹ и имел полную возможность основательно познакомиться с христианской верой у себя в Киеве, где давно

уже существовали христианские храмы и совершалось богослужение на славянском языке.

По вопросу о времени и месте крещения князя Владимира существует несколько научных версий. По одной из них, князь Владимир принял крещение в 988 году в покоренном им греческом городе Херсонесе (Корсуни) в Крыму (около Севастополя); по другой — от киевских христиан-варягов в 987 году в г. Василёве (теперь г. Васильков); по третьей — в 987 году в Киеве от греков. Данные источников не позволяют еще окончательно разубить gordнев узел хронологической проблемы и связанный с нею вопрос о месте крещения князя Владимира. В конце концов, важно не это, где и когда крестился князь Владимир, а то, что он «возгорелся духом и возжелал сердцем быть христианином».

Личное принятие христианской православной веры, несомненно, воодушевило князя Владимира на великое дело — «обратить всю землю свою в христианство» (Иларион). В этом важном деле, касающемся всего народа, он руководствовался, конечно, не только религиозным воодушевлением, но и государственными побуждениями, ибо для целого народа задуманное князем Владимиром обращение Киевской Руси в христианство означало приобщение его к более высокой культуре христианских народов и более успешное развитие своей культурной и государственной жизни. Как человек большого государственного ума, князь Владимир прекрасно понял веление своего времени и блестяще осуществил насущную потребность древнерусского народа, приобщив его к христианству и христианской цивилизации.

Тот факт, что князь Владимир принял христианство в его восточной, а не западной форме и своему народу также решил дать не западную католическую, а восточную православную веру, объясняется тем, что Киевская Русь имела давние связи с Византией, откуда и ранее проникла на Русь христианская православная вера и имела своих последователей, а также и тем, что Византия в это время была самой культурной страной. Видимо, в целях более успешного осуществления своих христианизаторских замыслов и получения из Византии необходимого в этом помощи, особенно в деле организации церковного управления и развития духовной культуры, после взятия греческого города Херсонеса (по-русски — Корсуни) князь Владимир вступает в родство с византийскими императорами Василием II (976—1025) и Константином (976—1028), женившись на их сестре Анне. Возвратившись в Киев с супругой Анной, греческим духовенством, различной церковной утварью и святынями (кресты, иконы, мощи), князь Владимир приступил к государственному введению христианства на Руси.

Введение христианства на Руси в качестве новой государственной религии, сменившей официальное язычество, было на данном этапе вполне закономерным явлением и не могло вызвать серьезных внутренних осложнений, хотя в некоторых отдаленных от центра Киевской Руси местах (Новгороде, Муроме, Ростове) не обошлось без открытой борьбы, поднятой предводителями язычества волхвами. Языческая религия русских славян в это время находилась на переходной ступени от непосредственного обоготворения различных явлений и сил природы к их олицетворению, отличалась слабо развитым культом, не имея ни

сословия жрецов, ни храмов, почему и не могла оказать сильного и организованного сопротивления насаждаемому христианству с его возвышенным учением и торжественным богослужением, совершаемом на понятном славянском языке.

Крещение Руси началось с жителей ее столицы — Киева. Прежде всего князь Владимир крестил своих сыновей и многих бояр, затем приказал уничтожить языческих идолов. В назначенный день произошло массовое крещение киевлян в Днепре. Это событие совершилось, согласно летописной хронологии, в 988 году.

Крещение Руси — это и день рождения Русской Православной Церкви, для образования которой имелись теперь все необходимые условия: появилась многочисленная паства, явились из Византии епископы во главе с митрополитом, из Болгарии прибыли священники с богослужебными книгами на славянском языке, строились храмы, открывались духовные училища.

Вслед за Киевом происходит постепенное крещение жителей других городов и областей Киевской Руси. При князе Владимире († 1015) подавляющее большинство русских людей приняло христианскую веру. Однако апостольская миссия Русской Православной Церкви продолжалась: кое-где Русь еще оставалась языческой, а в перспективе виделось необозримое поле для миссионерской деятельности среди иноплеменников внутри и вне Руси. В конце XI века благодаря миссионерским трудам епископов ростовских Леонтия († 1077) и Исаии († 1089) христианство окончательно утверждается в Ростово-Суздальской земле. В начале XII века — в Муромо-Рязанской земле, крестителем которой был князь Константин (Ярослав) Святославич (1096—1129). Племена вятичей и радимичей, вошедшие в состав Древнерусского государства в конце XI века, обращены были преподобным Кукшей, иноком Киево-Печерского монастыря. Этим внешне почти завершился продолжительный и сложный процесс Крещения Руси.

Одновременно с Крещением Руси возникла необходимость в построении большого количества храмов, так как православное богослужение, совершаемое на понятном народу языке, было могущественным религиозно-просветительным и духовно-воспитательным средством воздействия на него. Поэтому князь Владимир, как об этом сообщает летопись (988), «приказал рубить (т. е. строить деревянные. — И. Б.) церкви и ставить их по тем местам, где прежде стояли кумиры. И поставил церковь во имя святого Василия (князь Владимир в крещении был назван Василием. — И. Б.) на холме, где стоял идол Перуна и другие и где творили им требы князь и люди. И по другим городам стали ставить церкви, и определять в них священников, и приводить людей на крещение по всем городам и селам». С помощью греческих мастеров князь Владимир построил в 991—996 годах в Киеве грандиозный по своим размерам и великолепию каменный храм в честь Успения Божией Матери (Десятинный), который монументально олицетворял Русскую Православную Церковь и выражал собой истинный триумф христианства над язычеством в Киевской Руси.

Свой равноапостольный подвиг князь Владимир не ограничил только тем, что «крестил всю землю русскую... и все города ее украсил свя-

тыми церквами» (монах Иаков), но вместе с тем позаботился о насаждении на Руси просвещения. По словам летописи (988), князь Владимир велел «собирать у лучших людей детей и отдавать их в обучение книжное», под которым разумеется получение систематического образования. Следует отметить, что большую помощь в развитии просвещения оказала Болгария, щедро посылавшая на Русь учителей и необходимую литературу на славянском языке.

После князя Владимира († 1015) начатое им дело просвещения Руси продолжает успешно развиваться. При князе Ярославе Мудром (1019—1054), по словам летописи (1037), «начала вера христианская плодиться и распространяться, и черноризцы стали множиться, и монастыри появляться», «увеличилось число пресвитеров и людей крещеных» и было построено «множество церквей». Здесь достаточно указать на то, что в правление Ярослава Мудрого были построены такие выдающиеся памятники русского церковного зодчества, как киевская София (заложена в 1037 году) и новгородская София (1045—1050), а также возникает знаменитый Киево-Печерский монастырь (с 1051 года), имевший огромное значение в религиозной и культурной жизни Руси.

Для подготовки духовенства Ярослав Мудрый в 1030 году открыл в Новгороде школу, в которой обучалось 300 детей. Не без оснований можно полагать, что подобные школы существовали при некоторых других архиерейских кафедрах, и прежде всего в самом Киеве. Развитие просвещения необходимо предполагает наличие литературы, книг. Перевод новой литературы и умножение книг путем переписки их было предметом особого попечения Ярослава Мудрого. Сам Ярослав Мудрый, по словам летописи (1037), «к книгам проявлял усердие, часто читая их и ночью, и днем. И собрал книгописцев множество, которые переводили с греческого на славянский язык. И написали они много книг, по которым верующие люди учатся и наслаждаются учением божественным... Ярослав же... любил книги и, много их переписав, положил в церкви святой Софии, которую создал сам». Последние слова летописи обычно понимают в том смысле, что Ярослав Мудрый при храме святой Софии основал первую публичную библиотеку на Руси.

Верно и образно охарактеризовал русский летописец (1037) деятельность Владимира Святого и Ярослава Мудрого в деле Крещения и просвещения Руси, когда сказал: «Как бывает, что один землю распашет, другой же засеет, а третьи пожинают и едят пищу неоскудевающую, так и здесь. Отец ведь его Владимир землю вспахал и размягчил, то есть Крещением просветил. Этот же (Ярослав. — *И. Б.*) засеял книжными словами сердца верующих людей, а мы пожинаем, учение получая книжное».

В результате Крещения Руси при князе Владимире появилась новая многоплодная ветвь Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви— Поместная Русская Православная Церковь, которая осуществляет свою спасительную миссию целое тысячелетие. Благодаря апостольской миссии Русской Православной Церкви христианская вера постепенно распространилась в Прибалтике, Карелии, на Крайнем Севере, в Поволжье, на Кавказе, в Сибири, на Алтае, в Китае, Корее, Японии, на Алеутских островах, Аляске и в Северной Америке. Около 40 различ-

ных народностей полностью или частично приняли христианскую веру от миссионеров Русской Православной Церкви.

Из них особенно выделяется своим апостольским подвигом святой Стефан, епископ Пермский († 1396), просветитель зырян. Он изобрел для зырян особую азбуку, перевел на зырянский язык необходимые библейские и богослужебные книги, открыл училище для подготовки зырянского духовенства, кроме того, он всячески защищал зырян от притеснений со стороны княжеских чиновников, в неурожайные годы обеспечивал подвоз хлеба из Вологды и Устюга для раздачи голодающему населению, оказывал нуждающимся материальную помощь из средств архиерейской казны. Основные черты миссионерской деятельности святого Стефана Пермского были характерны для многих других русских миссионеров, среди которых нельзя не упомянуть святых Феодорита Кольского († 1577) и Трифона Печенгского († 1583), просветителей Лапландии; митрополита Тобольского Филофея Лещинского († 1727), за четверть века своего пребывания в Западной Сибири обратившего в христианство 40 тысяч остяков, вогулов и другие народности; святого Иннокентия (Вениаминова; 1797—1879), митрополита Московского, обширным полем миссионерской деятельности которого в течение сорока четырех лет (1824—1867) в сане священника и первого епископа Камчатского (с 1840 года) были Алеутские острова, Аляска, Камчатка, Якутия и Приамурье; и, наконец, святого равноапостольного архиепископа Японского Николая (Касаткина; 1836—1912), который своими трудами основал Японскую Православную Церковь.

Под воздействием Русской Православной Церкви в сфере семейной, общественной и государственной жизни русского народа происходят важные изменения, а именно: изживаются такие грубые языческие обычаи, как кровная месть, полигамия, «умыкание» (похищение) девиц для брака; укрепляется семья, возвышается материнский авторитет и гражданская правоспособность русской женщины; восстанавливается нарушаемый княжескими междоусобицами мир. «Князь! — говорил митрополит Никифор II великому князю Рюрику Ростиславичу. — Мы поставлены от Бога в земле Русской, чтобы удерживать вас от кровопролития». Кроме того, «христианская Церковь подняла значение княжеской власти в Киеве на большую высоту и упрочила связь между частями государства»¹⁰. Говоря о воздействии Русской Православной Церкви в деле обновления и укрепления нравственных основ народной жизни, конечно, нельзя забывать и того, как правильно подметил видный русский историк В. О. Ключевский, что «Церковь действует на особом поприще, отличном от поля деятельности государства. У нее своя территория — это верующая совесть, своя политика — оборона этой совести от греховных влечений. Но, воспитывая верующего для грядущего града, она постепенно обновляет и перестраивает и град, zde преобладающий. Это перестройка гражданского общежития под действием Церкви — таинственный и поучительный процесс в жизни христианских обществ»¹¹.

Крещение Руси способствовало значительному подъему духовной культуры: широкому распространению на Руси грамотности и образования, появлению переводной и возникновению собственной русской литературы, развитию русского церковного зодчества и иконописи.

Появившиеся со времен Владимира Святого и Ярослава Мудрого школы и библиотеки стали важнейшим средством распространения в Киевской Руси просвещения. Кроме Софийской библиотеки Ярослава Мудрого, в Киеве и некоторых других городах, например в Полоцке, возникают новые библиотеки, в том числе монастырские и частные. Несомненно, богатую библиотеку имел Киево-Печерский монастырь, вырастивший целую плеяду русских писателей, среди которых только одним преподобного Нестора-летописца, «отца русской истории», составляет его немеркнущую славу. Принятый в этом монастыре при игумене Феодосии Печерском († 1074) Студийский устав вменял в обязанность каждому монаху чтение книг, получаемых в монастырской библиотеке у монаха-библиотекаря. Из жития игумена Феодосия, написанного преподобным Нестором, узнаем, что в кельеи преподобного Феодосия шла напряженная работа по изготовлению книг: монах Иларий днем и ночью писал книги, монах Никон переплетал их, а сам игумен Феодосий пряд нити для переплета. Много книг имел у себя монах этого монастыря Никола Святоша († 1143), передавший затем свою личную библиотеку Киево-Печерскому монастырю.

Необходимость христианского просвещения по книгам глубоко осознавалась в то время на Руси, о чем свидетельствует хотя бы следующий вдохновенный призыв русской летописи (1037): «Велика ведь бывает польза от учения книжного; книги наставляют и научают нас пути покаяния, ибо мудрость обретаем и воздержание в словах книжных. Это — реки, напоющие вселенную, это — источники мудрости, в книгах ведь неизмеримая глубина, ими мы в печали утешаемся, они — узда воздержания... Если поищешь в книгах мудрости прилежно, то найдешь великую пользу для души своей. Кто ведь часто читает, тот беседует с Богом или со святыми мужами. Читая пророческие беседы и евангельские и апостольские поучения и жития святых отцов, получаем для души великую пользу».

Переводная литература (библейские и богослужебные книги, творения святых отцов, жития святых, номоканоны, хроники), первоначально поступавшая на Русь из Болгарии, и возникшая отчасти под ее влиянием русская литература были преимущественно религиозными по своему содержанию. Такой характер древнерусской литературы объясняется, с одной стороны, живым интересом новопросвещенного, в связи с Крещением Руси, древнерусского общества к вопросам христианской веры и морали, а с другой — тем, что писателями в то время были лица из духовного сословия.

Так, митрополит Иларий написал (в промежутке 1037—1050 годов) замечательное по своей религиозно-философской тематике произведение, полное заглавие которого указывает на его основное содержание: «О законе, данном через Моисея, и о благодати и истине, происшедшей через Иисуса Христа; и о том, как закон прешел, а благодать и истина наполнили всю землю, и вера распространилась между всеми народами и достигла нашего русского; также похвала кагану (т. е. князю. — И. Б.) нашему Владимиру, которым мы крещены, и молитва к Богу от всей земли нашей». Это «Слово о Законе и Благодати», как принято называть его в сокращении, предназначенное, по словам самого автора, для насытившихся с избытком книжной мудростью, служит показа-

телем высокой степени развития просвещения на Руси при Ярославе Мудром. «Нельзя не удивляться зрелости ума, глубине чувства, обилию богословских сведений и тому ораторскому одушевлению и искусству, какими запечатлено это образцовое слово», — пишет об этом произведении митрополит Московский Макарий (Булгаков) ¹².

Преподобный Нестор († 1114), монах Киево-Печерского монастыря, написал житие святых страстотерпцев Бориса и Глеба, убитых Святополком в 1015 году, и житие преподобного Феодосия Печерского, положив начало русской агиографической литературе. Преподобному Нестору принадлежит заслуга в составлении нового летописного свода — «Повести временных лет», которая, по отзыву выдающихся русских ученых, является «цельной литературно изложенной историей Руси» (Д. С. Лихачев) и одним «из произведений человеческого гения» (Б. Д. Греков).

Талантливым и плодовитым писателем был епископ Туровский Кирилл († после 1182) — «Русский Златоуст», оставивший после себя богатое литературное наследие в виде торжественных проповедей, аскетических и гимнографических произведений. Не останавливаясь на других писателях, приведу справедливое обобщение выдающегося исследователя Киевской Руси академика Б. Д. Грекова: «Вообще образованных и талантливых людей на Руси в это время было уже много. Конечно, не все были Иларионами или хотя бы приближающимися по силе таланта к неизвестному нам по имени автору «Слова о полку Игореве», но ведь люди, им подобные, ни в какое время и ни в какой стране не считаются дюжинами» ¹³.

Русское церковное зодчество и иконопись нашли свое яркое воплощение в сооружении и росписи грандиозных и великолепных каменных храмов с их роскошными фресками и мозаикой. Образцами высокого монументального искусства являются сохранившиеся до наших дней киевский Софийский собор, новгородская София, черниговский Спасо-Преображенский собор, Успенский, Дмитриевский соборы, церковь Покрова-на-Нерли во Владимире и некоторые другие древнерусские храмы. Всесокрушающее время наложило на них свой отпечаток: многие из них не сохранились в своем первоначальном виде, но после проведенной за последние годы реставрации отдельные из них снова предстали в своей первозданной красоте. Некоторые древнерусские храмы сильно пострадали или совсем были уничтожены во время Великой Отечественной войны 1941—1945 годов: Успенский собор Киево-Печерского монастыря и храм Спаса-Нередицы в Новгороде с их неповторимой художественной росписью ¹⁴.

С Крещением Руси расширяются и крепнут международные связи Древнерусского государства со многими другими христианскими странами, скрепляемые нередко династическими брачными союзами. Так, вступив в брак с византийской царевной Анной, князь Владимир тем самым породнился с немецким императором Оттоном II, который ранее женился на сестре Анны Феодании. Летописец отмечает (996), что князь Владимир «жил в мире с окрестными князьями — с Болеславом Польским, и со Стефаном Венгерским, и с Андрихом Чешским. И были между ними мир и любовь». Сын князя Владимира Ярослав Мудрый был женат на дочери шведского короля Олафа Ирине, сын Ярослава

Всеволод — на дочери византийского императора Константина Мономаха, дочь Ярослава Мудрого Анна была замужем за французским королем Генрихом I, Анастасия — за венгерским королем Андреем I, Елизавета — за Гаральдом Норвежским, польский король Казимир был женат на сестре Ярослава Марии.

Таким образом, благодаря Крещению Руси укрепилось международное положение Древнерусского государства, Киевская Русь приобрела высокую христианскую культуру, но, самое главное, стала иметь в лице Русской Православной Церкви могучую религиозно-нравственную силу, оказавшую огромное влияние на духовную жизнь русского народа, в церковной реальности которого Православие стало воплощаться в Святую Русь.

Возникшая в результате Крещения Руси при Владимире Святом Русская Православная Церковь в административном отношении была подчинена Константинопольскому патриарху, а в организационном — представляла собой одну из митрополий Константинопольского патриархата¹⁵. Это подчинение новой Поместной Русской Православной Церкви власти Константинопольского патриарха не имело за собой никаких оснований. К такому выводу пришел в итоге своих научных изысканий церковный историк академик Е. Е. Голубинский. «Греческая Церковь не имела совершенно никакого права на то, чтобы подчинить себе Церковь Русскую, и последняя не имела совершенно никакой обязанности к тому, чтобы признать над собой власть Церкви Греческой... Русская Церковь не только имела право на то, чтобы быть совершенно самостоятельной и независимой, но еще и на то, чтобы устроить свою внутреннюю администрацию так, как ей самой желалось и представлялось лучшим, исключительно по своей собственной воле»¹⁶. Е. Е. Голубинский высказал даже предположение, что Русская Православная Церковь первоначально была независимой, имея автокефального архиепископа, но потом, возможно, еще при князе Владимире или же в первые годы правления князя Ярослава Мудрого, была лишена автокефалии и подчинена Константинопольскому патриарху¹⁷.

Свою власть над Русской Православной Церковью Константинопольский патриарх осуществлял через избираемого им и поставляемого на Русь митрополита-грека. Такой порядок избрания митрополитов не вполне соответствовал церковным канонам, согласно которым право избрания митрополита принадлежит собору епископов митрополии, а патриарху — право посвящения избранного кандидата в сан митрополита (28 правило IV Вселенского Собора). Применительно к Русской Православной Церкви строгое соблюдение церковных канонов означало бы, что русского митрополита должен был избирать не Константинопольский патриарх, а собор епископов Русской митрополии. Однако, подчинив себе без всяких на то оснований Русскую Православную Церковь, Константинопольский патриарх вместе с тем лишил ее на долгое время возможности иметь природных русских митрополитов, которые, конечно, более подходили к условиям русской церковной жизни, чем не знавшие языка и народных обычаев митрополиты-греки.

Во внутренние дела Русской митрополии Константинопольский патриарх, как правило, не вмешивался, если церковная жизнь там протекала канонически и к нему не поступало апелляций на суд митропо-

лита. Все церковные вопросы в пределах Русской митрополии решались митрополитом, при участии собора русских епископов, самостоятельно, и патриаршего утверждения принятых решений не требовалось. Небезынтересно отметить, что Константинопольский патриарх, как сообщает византийский писатель Георгий Кодин († начало XV века), посылал к русскому митрополиту свои грамоты не с восковой печатью, как ко всем прочим митрополитам, а со свинцовой, как это было принято по отношению к представителям Автокефальных Церквей.

Все это как будто дает основание полагать, что Русская Православная Церковь в период ее зависимости от Константинопольского патриарха (до 1448 года) пользовалась если не *de jure*, то *de facto* значительными правами церковной автономии. Такой характер взаимоотношений Константинопольской и Русской Церквей, по-видимому, объясняется как их национальной разобщенностью, так и отдаленностью Русской митрополии, находившейся к тому же в пределах независимого от Византии государства.

Несмотря на то, что назначаемые Константинопольским патриархом митрополиты-греки, в той или иной степени, вводили на Руси греческие формы богослужения, церковного управления и суда, приспособлявая их к местным условиям (русская церковная жизнь, в отличие от греческой, имела много своих чисто русских особенностей), церковная зависимость от иноземной власти, представителем которой на Руси был митрополит-грек, все же не могла быть приятной ни русскому народу, ни его правителям, которым, естественно, хотелось видеть у руля своей Поместной Церкви природных русских митрополитов, церковно-административная деятельность которых в знакомой и родной для них среде могла быть более полезной и плодотворной.

Поэтому уже со времени князя Ярослава Мудрого предпринимаются попытки к избранию и поставлению митрополитов из русских. По сообщению «Повести временных лет», в 1051 году Ярослав Мудрый возвратил на Русскую митрополию благочестивого и образованного пресвитера Илариона, «русского родом, в церкви святой Софии, собрав для того епископов». Летопись, к сожалению, ничего не сообщает о причинах поставления в митрополиты пресвитера Илариона и о дальнейшей судьбе этого первого митрополита из русских. Поставление на Руси митрополита Илариона, кажется, правильнее было бы рассматривать в смысле борьбы Ярослава Мудрого за независимость Русской Православной Церкви от Константинопольского патриарха. В русском обществе времени Ярослава Мудрого идея о праве Русской Церкви на полную самостоятельность, несомненно, была популярной; во всяком случае, «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона проникнуто этой церковно-национальной идеей¹⁸.

Но добиться автокефалии Русской Церкви Ярослав Мудрый не смог: политические интересы возобладали у него над церковными. В 1052 году, может быть в самом начале 1053 года, Ярослав Мудрый женил своего сына Всеволода на греческой царевне (от этого брака родился в 1053 году Владимир Мономах), что в то время могло быть возможным при условии отстранения, по требованию Константинополя, митрополита Илариона и возобновления прежних церковных отношений.

Непризнание Константинопольским патриархом митрополита Ила-

риона как будто бы подтверждается и полной неизвестностью его дальнейшей судьбы. Говоря о священниках на похоронах Ярослава Мудрого в 1054 году, летописец не упоминает при этом никакого митрополита, а в 1055 году, согласно сообщению Новгородской летописи, на Руси был уже новый митрополит — Ефрем¹⁹.

Второй случай избрания и поставления на Русь митрополита из русских произошел в 1147 году, когда шесть епископов, исполняя желание великого князя Изяслава Мстиславича († 1154), посветили в сан митрополита образованного монаха-схимника Климента Смолятича († после 1164). Три епископа, из них два грека и один русский — новгородский Нифонт, отказались принять участие в посвящении Климента Смолятича и не признавали его законным митрополитом на том основании, что он был поставлен без ведома Константинопольского патриарха. Константинопольский патриарх Николай Музалон своими посланиями поддержал противников Климента Смолятича. Сменивший князя Изяслава Юрий Долгорукий († 1157) удалил с митрополичьей кафедры Климента Смолятича и принял митрополита Константина, назначенного Константинопольским патриархом.

Трудно с уверенностью сказать, хотел ли князь Изяслав возведением Климента Смолятича на Русскую митрополию положить начало независимому порядку избрания и поставления русских митрополитов, то есть добиться автокефалии Русской Православной Церкви, как думал митрополит Макарий, или же Изяслав «не имел намерения навсегда ввести новый порядок избрания митрополитов», как полагал академик Е. Е. Голубинский²⁰, но из факта непризнания Климента Смолятича законным митрополитом тремя русскими епископами, князем Юрием Долгоруким и даже братом Изяслава, Ростиславом Смоленским, следует, что им была чужда мысль о разрыве отношений с Константинопольским патриархом.

Поставлением русских митрополитов Илариона и Климента Смолятича, с одной стороны, отменялся неканонический обычай избрания русских митрополитов Константинопольским патриархом и восстановление канонического порядка их избрания, с другой стороны, в силу сложившихся церковных взаимоотношений, при которых Русская митрополия оставалась составной частью Константинопольского патриархата, поставление избранного на Русь кандидата в митрополиты собором русских епископов, без согласия Константинопольского патриарха, было нарушением канонического порядка и вело к церковному конфликту. Поэтому время правления Русской митрополией Климента Смолятича (1147—1155) принято считать периодом раскола (схизмы) с Константинопольским патриархом.

Строго охраняя неканонический обычай избирать и каноническое право посвящать митрополитов на Русскую митрополию, Константинопольский патриарх пресекал попытки к разделению единства Русской митрополии. В 1162 году князь Андрей Боголюбский обратился к патриарху Луке Хризвергу с просьбой отделить Суздальскую область от епархии Ростовской и учредить в г. Владимире отдельную митрополию, поставив митрополитом некоего избранного князем Федора, но получил отказ. Канонически этот отказ Константинопольского патриарха оправдан быть не может: в соответствии с 17 правилом IV Вселенского Со-

бора и 38 правилом VI Вселенского Собора на Руси могло быть образовано несколько митрополий, поскольку территориально Русская митрополия превосходила Константинопольский патриархат со всеми его греческими митрополиями и, кроме того, этому способствовало административное деление Киевской Руси. Но исторически для Русской Православной Церкви в то время было полезнее иметь одного митрополита, который в церковном отношении объединял раздробленную политически Киевскую Русь, что имело немаловажное государственное значение.

Указанные случаи избрания митрополитов из русских и попытка Андрея Боголюбского учредить еще одну митрополию на Руси ясно показывают, что вопрос о праве самостоятельно избирать своих митрополитов стал отчетливо сознаваться на Руси и опека Константинопольского патриарха над Русской Православной Церковью, по мере ее роста и развития, становилась нежелательной. Во второй половине XIII века избрание митрополитов из русских становится более частым явлением, но посвящение избранных на Руси кандидатов в митрополиты совершалось Константинопольским патриархом; в этих случаях достигалось каноническое равновесие, нарушавшееся продолжающимся назначением митрополитов-греков. Именно таким образом были поставлены из русских митрополиты: Кирилл III (1249—1281), Петр (1308—1326) и Алексий (1354—1378), оказавшиеся выдающимися церковными деятелями в самый трудный и ответственный период жизни Русской Православной Церкви и Русского государства под игом Золотой Орды.

Избранный на Русскую митрополию галицко-волынским князем Даниилом Романовичем (1229—1264) митрополит Кирилл III получил посвящение от Константинопольского патриарха в г. Никее (Константинополь с 1204 по 1261 год был занят крестоносцами). Это был первый случай отказа Константинопольского патриарха от обычая неканонического избрания русского митрополита. Такая уступка со стороны патриарха объясняется тем, что после митрополита Иосифа, покинувшего Русскую митрополию во время нашествия орд Батыя, среди греческого духовенства не нашлось желающих быть митрополитом в разоренной Руси.

Своим частым и долгим пребыванием во Владимире, столице великого князя северо-восточной Руси, митрополит Кирилл III предрешил вопрос о перемещении резиденции русского митрополита из Киева во Владимир, что и было осуществлено его преемником митрополитом-греком Максимом (1283—1305) вскоре после разорения Киева в 1299 году. Переселением русского митрополита во Владимир остался недоволен галицко-волынский князь Юрий Львович (1301—1315), который в 1303 году добился от Константинопольского патриарха учреждения особой митрополии для Галиции. После первого митрополита Нифонта († около 1307) Юрий Львович в качестве кандидата на митрополию избрал игумена расположенного неподалеку от Львова Ратского монастыря Петра и отправил его для посвящения в Константинополь. Патриарх Афанасий, в связи с кончиной митрополита Максима († 1305), поставил Петра митрополитом всея Руси.

С именем митрополита Петра (1308—1326) связано переселение русских митрополитов из Владимира в Москву. Московский князь Иван

Данилович Калита, понимая, какое огромное значение будет иметь для Москвы пребывание в ней русских митрополитов, приобрел расположение митрополита Петра, убедил его в конце 1325 года переселиться в Москву. «Пребывание митрополита в Москве давало этому городу значение главного города всей земли, потому что князей было много, а митрополит был один»²¹.

Преемник святого митрополита Петра митрополит-грек Феогност (1328—1353) по прибытии на Русь поселился в Москве, которая, таким образом, «стала церковной столицей Руси задолго прежде, чем сделалась столицей политической»²². Поддерживая своим архипастырским влиянием московских князей Ивана Даниловича Калиту и его сына Семена Гордого (1340—1353), митрополит Феогност оказал важную услугу Русской Православной Церкви, согласившись, чтобы его преемником на митрополию стал крестник Ивана Калиты — знаменитый впоследствии митрополит Алексий (1354—1378), о чем митрополит Феогност заранее известил Константинопольского патриарха.

Хотя Константинопольский патриарх Филофей удовлетворил просьбу митрополита Феогноста и возвел епископа Владимирского Алексия в сан митрополита, однако в Константинополе обратили внимание на тот факт, что на Русскую митрополию слишком часто ставятся митрополиты из русских, и решили положить этому конец. В соборном решении по поводу посвящения митрополита Алексия говорилось: «Хотя подобное дело совершенно необычно и небезопасно для Церкви (читай: Константинопольской. — *И. Б.*), однако ради достоверных и похвальных свидетельств о нем (Алексие) и ради добродетельной и богоугодной его жизни мы судили этому быть, но это относительно одного только кир Алексия и отнюдь не дозволяем и не допускаем, чтобы на будущее время сделался архиереем (митрополитом) русским кто-нибудь другой, устремившийся (сюда) оттуда: из (клириков) сего богопрославленного, боговозвеличенного и благоденствующего Константинополя должны быть поставляемы митрополиты русские»²³. Митрополит Алексий хотел, чтобы после него Русскую митрополию возглавил русский, и поэтому предложил Преподобному Сергию Радонежскому быть его преемником по митрополии, но строгий подвижник решительно отказался занять столь высокий и ответственный пост.

В середине XV столетия внутренняя и внешняя церковно-политическая обстановка на Руси была такова, что «полная автокефалия Русской Православной Церкви явилась естественным и необходимым выводом»²⁴. В то время как Русское государство, объединяемое Москвой, росло, крепло и в 1480 году окончательно сбросило золотоордынское иго, Византия под натиском турок в середине XV века приближалась к своему закату. Рассчитывая на помощь со стороны римского папы, византийский император Иоанн VI Палеолог († 1448) и Константинопольский патриарх Иосиф († 1439) путем измены Православию вынуждены были заключить в 1439 году Флорентийскую унию.

Самым «главным творцом и виновником этой Флорентийской унии»²⁵ оказался последний русский митрополит из греков Исидор (1436—1441), пользовавшийся большим влиянием и авторитетом среди своих соотечественников на соборе во Флоренции. Склоняя императора и патриарха к унии на условиях, предъявленных римским папой Евге-

нием IV (принятие католических догматов и признание главенства папы), митрополит Исидор говорил: «Лучше душою и сердцем соединиться с латинянами, нежели, не кончив дела, возвратиться; возвратиться, конечно, можно, но как возвратиться, куда, когда?»²⁶.

Надежды спасти Византию от турок с помощью римского папы не оправдались. Римские папы XV века уже не были теми могущественными владыками, какими были их предшественники XI—XIII веков. На православном Востоке и на Руси Флорентийская уния была решительно отвергнута. 29 мая 1453 года Константинополь был взят турками, и Византийская империя прекратила свое существование.

По возвращении в Москву в марте 1441 года митрополит Исидор за измену Православию был осужден и по приказанию великого князя Василия Темного (1425—1462) заключен в Чудов монастырь, откуда вскоре сбежал в Рим. Свергнув с митрополичьей кафедры Исидора-униата, русские, естественно, не могли просить константинопольских патриархов-униатов Митрофана (1440—1443) или Григория Мамму (1445—1450) о посвящении на Русскую митрополию природных русских митрополитов, ни тем более принимать от них митрополитов-греков. В сложившейся обстановке русские имели полное каноническое право не только фактически прекратить церковное общение с изменившими Православию патриархами, что они и сделали, но формально объявить о своей церковной независимости от этих патриархов; не объявили, возможно, потому, что, зная, как непопулярна Флорентийская уния среди греческого духовенства и народа, надеялись на скорое возвращение на патриарший престол верных Православию патриархов.

Оставалось без формального разрыва с Константинопольским патриархом избрать и поставить собором русских епископов на Русскую митрополию природного русского митрополита. 15 декабря 1448 года русские епископы в московском Успенском соборе поставили митрополитом избранного еще в 1432 году, после митрополита Фотия (1410—1431), но не получившего в Константинополе посвящения в связи с назначением Исидора, епископа Рязанского и Муромского Иону (1448—1461). С этого времени и начался период независимости Русской Православной Церкви от Константинопольского патриарха, период ее Автокефалии.

Если митрополит Иона был поставлен на Руси собором русских епископов потому, что в то время на Константинопольском патриаршем престоле был патриарх-униат Григорий Мамма, то все последующие преемники святого Ионы не могли посвящаться в Константинополе уже по другой причине: после падения Византии Константинопольский патриарх стал подданным турецкого султана, который, по примеру византийского императора, утверждал патриарха и вручал ему инсигнии его сана. «Русские должны были гнушаться мыслью, чтобы их митрополит ходил для посвящения в Константинополь... чтобы чрез рабство патриарха султану и они до некоторой степени становились рабами этого ненавистника креста Христова»²⁷.

Поэтому еще при святом Ионе, но после взятия турками Константинополя в 1453 году на Руси «принято было решение, чтобы на будущее время ставить митрополитов наших в самой Москве и своими русскими епископами, так чтобы митрополиты могли быть на будущее

время фактически независимыми от патриархов»²⁸. Автокефалия Русской Православной Церкви, не признанная Константинопольским патриархом *de jure*, признавалась им до учреждения Московского патриаршества *de facto*.

В 1589 году в жизни Русской Православной Церкви произошло важное событие: Московская митрополия была возведена на степень патриархата. Развитию идеи патриаршества на Руси способствовало, с одной стороны, падение Константинополя, преемницей которого, по мнению русских, стала теперь Москва, что нашло свое выражение в распространенном тогда на Руси афоризме: «Два Рима (Рим и Константинополь) пали, третий (Москва) стоит, а четвертому не быть», а с другой — возросшее могущество Русского государства, которое, сбросив с себя ордынское иго, при Иване Грозном покорило казанское (1552), астраханское (1556) и сибирское (1581) ханства, возникшие в результате распада Золотой Орды. Одновременно с ростом и усилением Русского государства росла и развивалась внутренне и внешне Русская Православная Церковь, которая в XVI веке была самой большой, богатой и единственной из всех Православных Церквей независимой от иноверной власти. «Русский митрополит, по власти и значению в своей Церкви, вполне равнялся патриархам и даже превосходил их: ему недоставало только патриаршего имени»²⁹.

Непосредственным поводом к реализации возникшей на Руси идеи патриаршества послужил приезд в Москву Константинопольского патриарха Иеремии II, который 26 января 1589 года в Успенском соборе возвел Московского митрополита Иова в сан патриарха. Московское патриаршество было затем признано и утверждено всеми православными патриархами Востока на Константинопольском соборе 1593 года, и Московскому патриарху, равному по чести и достоинству с другими патриархами, канонически отведено было пятое место после Иерусалимского патриарха.

Таким образом, независимая с 1448 года *de facto* Русская Православная Церковь получила, наконец, полное признание своей автокефалии *de jure* в 1589 году.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Евсевий, епископ Кесарийский. Церковная история. СПб., 1858, с. 105.

² Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Том I, первая половина. М., 1901, с. 12, примечание.

³ «Повесть временных лет». Часть первая, текст и перевод. М.—Л., 1950.

⁴ Голубинский Е. Е. Указ. соч., с. 51.

⁵ Там же, с. 41, примеч. 1.

⁶ Левченко М. В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956, с. 88.

Широкие христианзаторские замыслы княгине Ольге приписывают Приселков М. Д. (Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XII вв. СПб., 1913) и Пархоменко В. А. (Начало христианства на Руси. Полтава, 1913).

⁷ «Прибавления к творениям святых отцов», 1844, ч. II, с. 272—273.

⁸ Там же, с. 276.

⁹ Греков Б. Д. Киевская Русь. М., 1953, с. 478.

¹⁰ Ключевский В. О. Очерки и речи. Пг., 1918, с. 89.

¹¹ Митрополит Макарий. История Русской Церкви. Т. 1. СПб., 1889, 123.

¹² Греков Б. Д. Указ. соч., с. 420.

¹⁴ Храм Спаса-Нередицы в архитектурной своей части был восстановлен в 1956—1957 годах. Намечается восстановление Успенского собора Киево-Печерского монастыря.

¹⁵ Существует малоубедительная гипотеза М. Д. Приселкова о первоначальном подчинении Русской Православной Церкви Болгарскому (Охридскому) патриарху и об учреждении в 1037 году в Киеве «греческой» митрополии Константинопольского патриархата.

¹⁶ Голубинский Е. Е. Указ. соч., с. 262—263.

¹⁷ Там же, с. 264—269.

¹⁸ Прославляя князя Владимира, митрополит Иларион сравнивал его с императором Константином Великим: «Подражатель великого Константина, равный ему умом, равный любовью ко Христу и почитанием служителей его!.. Тот покорила Богу царство еллинское и римское, а ты, блаженный, тоже сделал в России... Тот с матерью своею Еленю утвердил веру... а ты утвердил веру с бабкою твоею Ольгою... И, как подобного Константину, Бог соделал тебя участником единой с ним славы и чести на небесах...» Напрашивался вывод о равноправии Русской и Греческой Церквей.

¹⁹ Желание проследить дальнейшую судьбу митрополита Илариона заставляет некоторых исследователей высказывать предположения о тождественности митрополита Илариона, будто бы принявшего схиму, митрополиту Ефрему митрополит Евгений Болховитинов); упоминаемому в житии преподобного Феодосия Печерского, составителю летописного свода 1073 г. и впоследствии игумену Киево-Печерского монастыря Никону († 1088) (М. Д. Приселков); и, наконец, упоминаемому в том же житии черноризцу Илариону (Н. Н. Розов).

²⁰ Голубинский Е. Е. Указ. соч., с. 303.

²¹ П. Знаменский, профессор. Учебное руководство по истории Русской Церкви. СПб., 1904, с. 81.

²² Ключевский В. О. Сочинения. Т. 2. М., 1957, с. 24.

²³ Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Том II, первая половина. М., 1900, с. 178.

²⁴ Муравьев Н. И. Пятисотлетний юбилей автокефалии Святой Русской Православной Церкви. М., 1948, с. 14.

²⁵ Голубинский Е. Е. Указ. соч., т. 2, с. 441.

²⁶ Там же, с. 442.

²⁷ Там же, с. 509.

²⁸ Там же, с. 511.

²⁹ Митрополит Макарий. Указ. соч., т. X, 1902, с. 7.

Протоиерей Лев ЛЕБЕДЕВ

О МЕСТЕ И ВРЕМЕНИ КРЕЩЕНИЯ КНЯЗЯ ВЛАДИМИРА И КИЕВЛЯН

В канун празднования 1000-летия Крещения Руси особую важность приобретает вопрос о том, когда именно и при каких обстоятельствах совершилось это великое событие. Известно, с одной стороны, летописное свидетельство о том, что в 988 году князь Владимир, совершив набег на Херсонес Таврический, вынудил Византию выдать за него замуж принцессу Анну и, когда она прибыла, крестился и венчался с ней. При этом крестилась и дружина князя. После этого князь Владимир с женой, дружиной, греческим духовенством прибыл в Киев, где в том же 988 году произошло знаменитое массовое крещение киевлян. Это летописное повествование стало хрестоматийным, так что подавляющее большинство и наших современников-соотечественников из школьных учебников и другой литературы знают, что дело было именно так, и ожидают празднования Крещения Руси в 1988 году.

Но известно также, с другой стороны, что некоторые церковные и гражданские историки прошлого и настоящего подвергают резкой критике указанные сведения «Повести временных лет». По их мнению, князь Владимир крестился не в Херсонесе, а неизвестно где и неизвестно в точности когда и при каких обстоятельствах, а его набег на Херсонес произошел примерно в 990 году и тогда же, если не позже, совершилось крещение киевлян. Правда, у критиков летописи нет единомыслия, некоторые из них допускают возможность крещения киевлян и в 988 году, но полной уверенности в этом уже не существует при общем критическом отношении к летописному свидетельству. В тех или иных вариантах критической точки зрения придерживаются и некоторые современные богословы.

Перед нами две версии о месте и времени крещения князя Владимира и киевлян. Одна, традиционная, имеющая своим главным выразителем преподобного Нестора Летописца, другая — критическая. Она исходит от известного профессора церковной истории Е. Е. Голубинского. В наших летописных данных Голубинский очень многое подверг резкой, произвольной и далеко не достаточно обоснованной критике. О некоторых особенностях его научного метода хорошо говорит не менее известный профессор Н. Н. Глубоковский. Он пишет о Голубинском: «Почтенный историк исходил из слишком крайнего недоверия ко всяким историческим источникам и, впадая иногда в мелочную придирчивость, пропускал без необходимой оценки весьма крупное... Человеческую возможность ошибаться Голубинский прямо обратил в фактическую потенциальность лгать, обязательно соприсущую всем историческим материалам. Этот безбрежный скептицизм грозил подрывом вся-

кой исторической достоверности и колебал самое научное бытие... Его критический молот был не просто внушительно-тяжелый, но и неразборчиво-грубый, бивший на своем пути направо и налево всё попадавшееся прямо насмерть»¹.

Нужно учесть, что Е. Голубинский жил и писал в самую эпоху, когда огульный критицизм по отношению ко всему традиционному и общепринятому был «духом времени» и даже как бы неременным критерием научности исследований. Но со времен Голубинского прошло уже более 100 лет. За это время историческая наука сделала немало шагов вперед, в частности критерием научности стал не огульный критицизм, а, напротив, бережное и доверительное отношение к нашим древним источникам, к летописям, благодаря чему современным отечественным ученым удалось сделать ряд блестящих открытий.

Голубинский, впрочем, не остался одинок в критике летописного сказания о Крещении Руси. Его критицизм поддержали некоторые видные ученые, на разный манер перетолковывая обстоятельства и детали великого события, сходясь в одном — в недоверии летописи. Возникла значительная литература критической школы. Если теперь, в самый канун празднования 1000-летия Крещения Руси, мы станем на позиции критической версии, то безнадежно расплывутся и потонут в бесконечных ученых «концепциях» все важнейшие обстоятельства дела: время и место крещения князя Владимира, время крещения киевлян.

Накануне великого юбилея нам самим нужно, наконец, разобраться в том, как же на самом деле все происходило, кто прав — преподобный Нестор или профессор Голубинский и те, кто за ним последовали?

Это мы сейчас и постараемся выяснить, предупредив, что рассмотрение дела будет, по необходимости, очень лаконичным.

События, как они восстанавливаются из данных нашей летописи в сопоставлении с данными иностранных и русских источников, какими располагает наука, развивались следующим образом.

Случилось так, что как раз в 986 г. или 987 г. (точный срок ученым установить не удастся)² соправители-императоры Византии Василий II и Константин обратились к князю Владимиру за военной помощью. Их положение было тогда очень тяжелым. В августе 986 г. войско Византии было разгромлено болгарами. В начале 987 г. мятежный полководец Варда Склир с арабами вошел в пределы империи. На борьбу с ним был послан другой военачальник — Варда Фока, но он, в свою очередь, поднял мятеж, провозгласил себя императором и овладел Малой Азией. В 987 г. Варда Фока осадил Авидос и Хрисополь, намереваясь создать блокаду Константинополя. В этом же 987 г. «или весной 988 г.» (точная дата опять неизвестна)³ из Руси прибыл шеститысячный отряд войска, который принял участие в войне с Фокой и в решительном разгроме мятежников 13 апреля 989 г. Однако при заключении договора о военной помощи в 986 или 987 г. русские поставили условием выдать сестру императора Анну замуж за князя Владимира. Византийцы *вынуждены* были согласиться (хотя это было и неслыханно!), но только в случае, если Владимир станет христианином. Князь принял условие. Как сказано в одной авторитетной арабской хронике Яхьи Антиохийского: «И побудила его (императора.— *Прот. Л.*) нужда послать к царю руссов, — а они враги его — чтобы просить их помочь ему в

настоящем его положении... И заключили они между собою договор о свойстве и женился царь руссов на сестре царя Василия после того, как он поставил ему условие, чтобы он крестился и весь народ его страны, а они народ великий». Затем повествуется о победе войск греков и русских над мятежным Фокой⁴.

Другой арабский писатель Эль Макин подтверждает эти данные⁵. Византийская хроника Кедрина в *промежутке* между 987 и 989 годами сообщает, что император «успел призвать (русских.— Авт.) на помощь и сделать их князя своим зятем, женив его на сестре своей Анне». Те же сведения повторяются другими византийскими авторами⁶. Во всех этих данных крещение и женитьба князя Владимира представлены как успех византийской дипломатии. Наша летопись вносит, как мы увидим, существенную поправку в картину событий. Но пока нам можно отметить, что целая группа основных исторических источников арабского и византийского происхождения передают внешний ход дел следующим образом.

В 987 или начале 988 г. русское войско прибыло в Константинополь, как-то время спустя состоялось крещение Владимира и женитьба его на Анне и оба последние события произошли *до разгрома мятежного Фоки 13 апреля 989 г.* Такая последовательность фактов вполне соответствует данным «Повести временных лет», в которой крещение Владимира, венчание его с царевной и крещение киевлян отнесены к 988 году.

Наша летопись под 988 годом сообщает без объяснения причин о том, что «пошел Владимир с войском на Корсунь (Херсонес) город греческий» и после осады овладел им, благодаря помощи некоего Анастаса Корсунянина, пославшего Владимиру совет, как перекрыть водопровод, снабжавший водой осажденных. *После* взятия Херсонеса Владимир послал требование соправителям Византии Василию и Константину выдать за него сестру их Анну и, когда она прибыла, крестился и венчался с ней. В нашей летописи, таким образом, крещение и женитьба князя Владимира представлены как успех военной дипломатии русских.

Византийские источники ничего не говорят об этом неожиданном падении союзника Византии — Владимира на Херсонес в разгар войны с Фокой. В хронике Льва Диакона (конец X в.) встречается весьма смутное замечание. Описывая необычные небесные явления, наблюдавшиеся в Константинополе в 989 году, — яркую комету и «огненные столбы», этот автор заключает: «И другие тягчайшие беды предвещал восход появившейся тогда звезды, а также напугавшие всех огненные столбы, которые показались вдруг поздней ночью на северной части неба; они предсказывали *взятие тавроскифами Херсона* и завоевание мисянами (болгарами.— Прот. Л.) Веррей»⁷. Как теперь установлено, «звездой» явилась комета Галлея, которая в 989 г. прошла близко от Земли, а «огненные столбы» объясняются отсветами северного сияния, иногда, оказывается, наблюдающегося в этих южных широтах⁸. На этом основании был сделан вывод о том, что Лев Диакон определенно указывает на взятие князем Владимиром Херсонеса *после 26 октября 989 г.* Основание для такого вывода явно недостаточное! Почему, спрашивается, нужно отождествлять сообщение Льва Диакона с набегом на Херсонес князя Владимира?! «Тавроскифами» действительно имено-

вали иногда в Византии и русских. Но в 988 г. там уже знали «руссов» под их собственным именем, знали также и о государстве руссов. И, кроме того, помимо русских под тавроскифами понималось также и коренное, довольно пестрое, население Тавриды (Крыма). Напасть на Херсонес после октября 989 г. мог совсем не князь Владимир. Так, современные археологи обнаруживают в раскопках Херсонеса почти повсеместно следы пожара конца X в., что может означать (хотя и не обязательно) сожжение города каким-то неприятелем. А между тем, как явствует из «Повести временных лет», князь Владимир не подвергал Херсонес столь страшному опустошению... Наконец, у Льва Диакона нет ни слова о крещении князя этих «тавроскифов» и их самих...

Но вот в одном древнерусском тексте находятся неожиданные заявления Иакова Мниха (XI в.). В сочинении «Похвала князю русскому Владимиру»⁹ он пишет, что Владимир «по святом крещении пожил 28 лет». Если отнять от 1015 г. (год смерти князя) 28, то получится 987 год. Далее, по словам Иакова, в третье лето после своего личного крещения Владимир «умыслил поход на Корсунь» с той целью, чтобы оттуда «привести христиан и священников для просвещения Русской земли». Исполнив задуманное и взяв в Херсонесе церковные сосуды, иконы и мощи святого Климента и иных святых, князь Владимир будто бы *после этого* посватался к царевне Анне, чтобы «себя более направить на закон христианский», а императоры Константин и Василий охотно выдали за него сестру свою и прислали с ней еще богатые дары. Получается, что Владимир ходил на Херсонес вовсе не для того, чтобы добиться руки Анны. Это существенно противоречит известным фактам и самой логике вещей. Но на это противоречие не обращают внимания. Противников общепринятой летописной версии крещения Владимира и Руси устраивает в тексте «Похвалы» Иакова Мниха дата похода на Херсонес — «в третье лето по крещении» Владимира, то есть 990 г. Такая дата *совпадает* с сообщением Льва Диакона о взятии Херсонеса «тавроскифами» после 26 октября 989 г. Это и привело к возникновению в исторической науке критических мнений о времени крещения князя Владимира и Руси. Традиционную «летописную» версию Крещения по-разному пытались отрицать и пересматривать Е. Е. Голубинский, В. Г. Васильевский, А. А. Шахматов, В. В. Розен и другие. Последняя по времени точка зрения нашла отражение в статье О. М. Рапова «О дате принятия христианства князем Владимиром и киевлянами»¹⁰, где автор, учитывая суждения многих ученых, приходит к выводу, что князь Владимир крестился действительно в 988 г., но не в Херсонесе. Херсонес, по мнению О. М. Рапова, был взят им в конце апреля — начале мая 990 г., а крещение киевлян последовало в конце июля — начале августа того же 990 года. Основным аргументом такой версии служит датировка Иакова Мниха, совпадающая с известием Льва Диакона. Тогда получается, что князь Владимир своевременно выполнил оба условия договора с Византией: послал ей войско и крестился, а Византия *обманула* нашего князя и невесты ему не прислала, вследствие чего, прождав более двух лет, Владимир напал на Херсонес и таким образом вынудил империю исполнить обещанное. В том, что царевна Анна прибыла к Владимиру в Херсонес и там произошло их венчание, после чего они вместе отправились в Киев, ученые уже не

сомневаются. При такой версии неизбежно отбрасываются данные арабских и византийских хроник, все данные нашей летописи, а князь Владимир предстает наивной жертвой византийского коварства...

А меж тем по своей исторической «весомости» свидетельства арабских и византийских источников (независимые друг от друга) и свидетельства «Повести временных лет» в совокупности намного превосходят данные Льва Диакона и Иакова Мниха. Как мы уже видели, беглое замечание Льва Диакона само по себе никак не может быть основанием для того, чтобы отождествлять его «тавроскифов» именно с князем Владимиром. Это смутное замечание приобретает силу только *в связи* с данными Иакова Мниха. Насколько же достоверна «Похвала» Иакова? В конце своего сочинения этот автор приводит еще ряд дат, связанных с жизнью князя Владимира. Он пишет, что «седе в Киеве князь Владимир в осьмое лето по смерти отца своего Святослава». Как известно, Святослав погиб в 972 г., так что начало княжения Владимира должно приходиться на 980 г., что согласуется и с летописью. Но Иаков Мних указывает другую дату — 6486 (978 г.). Ошибка в два года слишком значительна; летописный текст о захвате Владимиром Киева и вблизье Ярополка не дает возможности предположить, что дело тянулось два года. Затем Иаков говорит, что «крестился князь Владимир в десятое лето по убиении брата своего Ярополка». Поскольку Иаков исходит из ошибочной даты — 978 г., то крещение Владимира относится им к 988 г. В начале «Похвалы» он приводил правильную дату смерти Владимира — 6523 (1015 г.), и тогда год крещения получался у него 987-м... Как видим, с датами у Иакова Мниха дело обстоит неважно. Гораздо хуже с фактами. «Мних» *совсем не знает* обстоятельств и даже места крещения Владимира. А причины взятия Херсонеса и дело женитьбы князя на греческой царевне находятся у Иакова в таком противоречии со всеми историческими источниками, что в науке эти сведения «Похвалы» обычно просто замалчиваются... А между тем, если Иаков Мних так плохо осведомлен об этих важнейших событиях, то на каком основании можно доверять его сообщению о дате похода на Херсонес — «в третье лето по крещении»?! Наконец, перу того же самого Иакова Мниха приписывается и другое произведение на те же темы — «Житие блаженного Владимира»¹¹, где вся история крещения князя описана совершенно иначе, а именно так, как впоследствии она и передана «Повестью временных лет». Согласно этому «Житию», Владимир взял Херсонес, потребовал Анну, а когда она прибыла, крестился в Херсонесе в церкви Святого Иакова (по летописи — Святого Василия)... Все заставляет нас признать, что при написании «Похвалы» Иаков Мних пользовался какими-то непроверенными, неточными сведениями (от которых, возможно, сам же потом и отказался). Поэтому ценная во многих отношениях «Похвала князю Владимиру» в вопросе о его крещении и походе на Херсонес не может считаться достоверной.

Зато нет никаких достаточных оснований сомневаться в достоверности независимых друг от друга свидетельств арабских и византийских источников о том, что князь Владимир стал зятем императора (перед этим крестившись) в самый разгар войны с Вардой Фокой до решительного поражения мятежников 13 апреля 989 г. Здесь, наконец, мы

должны обратить внимание на еще один исторический источник — «Всеобщую историю Степаноса Таронского, Асохика, по прозванию Таронаци» — армянского автора XI века, имевшего сведения, как говорится, из первых рук, от армян, также принимавших участие в войне с Вардой Фокой на стороне византийских соправителей Василия и Константина. В событиях 988 года Степанос Таронский описывает столкновение, происшедшие между «иверийцами» (грузинами) и «рузами» (русскими) в военном лагере Василия и, в частности, отмечает: «Тогда весь народ Рузов, бывший там, поднялся на бой: их было 6 тысяч человек пеших, вооруженных копьями и щитами, которых просил царь Василий у царя Рузов в то время, когда он выдал сестру свою замуж за последнего. В это же самое время Рузы уверовали во Христа» [Всеобщая история Степаноса Таронского, Асохика, по прозванию Таронаци. М., 1864, с. 200]. По смыслу текста совершенно очевидно, что принятие христианства князем русских и имн всеми произошло «в то самое время», когда Византия попросила помощь у князя Владимира, то есть до поражения Варды Фоки 13 апреля 989 г. В этих данных отражена важнейшая причина, по которой греческая царица могла стать женой варварского князя, — *острота момента*, переживаемого правителями Византии. Набег Владимира на Херсонес легко и логично «вписывается» в хронологические рамки 988 года, устанавливаемые данными арабских и византийских хроник. Сопоставляя эти данные с рассказом нашей летописи, можно представить себе действительный ход событий.

В 987 г. был окончательно заключен договор о военной помощи Византии со стороны Руси (переговоры могли начаться и раньше — после разгрома византийцев болгарами в 986 г. и в связи с угрозой Варды Склира). В соответствии с договором князь Владимир в том же году отправил войско в распоряжение империи. Только *после этого* он, естественно, получил право требовать исполнения Византией ее договорного обязательства — выдачи за него замуж сестры Константина и Василия Анны. И потребовал. В ответ он получил тоже по-своему справедливое требование: «Крестись, и тогда пошлем сестру свою к тебе»¹². Условия договора с самого начала предусматривали это обстоятельство, как о том говорят источники. Начались препирательства, которые отражены в нашей летописи, к чему мы еще вернемся. Владимир настаивал, чтобы сначала прислали Анну, а потом он крестится. Константинополь же добивался, чтобы Владимир сначала крестился, а потом ему пришлют Анну... Создалось безвыходное положение, дипломатический тупик. Обе стороны можно понять. Владимир чувствовал себя обиженным, поскольку выполнил уже главнейшее условие договора — послал военную помощь, почему и не спешил с исполнением своего второго обещания — креститься. Зная о том, что Владимир не принимает еще крещения, Византия тоже не спешила с выполнением своего договорного обязательства. Очень достоверно и правдиво в нашей летописи говорится о том, что сама Анна плакала при мысли о замужестве с незнакомым князем варварской страны, желая себе лучше смерти... Здесь еще нужно учесть исконную, непомерную гордость Византийского двора. Царицы империи, как правило, не выдавались замуж за представителей варварских народов, даже если те были христианами. Так, в руке этой самой Анны в свое время было уже *отказано*

сыну короля Германии Оттона I Великого¹³. Согласиться на условие Владимира и выдать за него Анну могли побудить Византию только те чрезвычайные обстоятельства, в которых она оказалась. Но даже в этих обстоятельствах империя старалась не спешить с выполнением данного условия договора, используя удобный предлог: «Не пристало христианам выдавать жен за язычников». Выхода из тупика не предвиделось, а момент был настолько удобный для Владимира, что упустить его он не мог никак. Шеститысячное войско русских находилось в составе византийской армии вблизи Константинополя, от этого войска зависела судьба империи. Но скоро, в случае победы над мятежниками, все могло измениться самым непредсказуемым образом. В такой обстановке Владимир должен был прибегнуть к единственному оставшемуся у него действенному средству — к силе! Вот причина внезапного нападения союзника Византии на ее крымское владение — Херсонес. Из взятого города в Константинополь пошел грозный ультиматум: «...Если не отдадите ее (Анну) за меня, то сделаю столице вашей то же, что и этому городу». Рассуждая отвлеченно, можно допустить, что Владимир решил бы организовать специальный поход на Царьград, как это делали прежние русские князья. Но нам представляется, что ультиматум Владимира должен был возыметь особую силу как раз в связи с тем, что в то время, в 988 г., вблизи Царьграда уже находилось русское войско! Свой набег на Херсонес Владимир должен был рассчитать очень точно, — в самый критический для империи момент войны с Вардой Фокой, то есть до 13 апреля 989 г. По данным историков Византии, корпус русских войск прибыл в распоряжение правительства империи «весной 988 г. (а может быть, в конце лета или осенью 987 г.)»¹⁴. Если принять первую дату, то нападение Владимира на Херсонес могло произойти в середине или второй половине 988 г., а если принять вторую — 987 г., то русский князь осадил Херсонес в конце 987 г. или начале 988 г., что более точно согласуется с данными нашей летописи. Тогда прибытие царевны Анны в Херсонес должно было последовать весной — летом 988 г. Единственное возражение против этого носит слишком абстрактный характер: в 988 г. Варда Фока стоял на Босфоре и контролировал малоазийские морские пути, а с 986 по 991 г. враждебные Византии болгары блокировали западные морские и сухопутные пути из Византии на Русь. Но ведь дошел же до Византии каким-то образом воинский корпус русских, осуществлялись и дипломатические связи... Что мы знаем о реальных возможностях Византии на Черном море того времени! Вряд ли можно считать непреодолимыми для империи трудности, связанные с отправкой одного или нескольких кораблей в Херсонес. В приведенном ранее отрывке из древнего источника ясно говорится, что в разгар событий 987—989 гг. император «успел призвать на помощь русских, сделав их князя своим зятем». Весна 989 г. — время Великого поста, когда таинство бракосочетания не совершается. Зима с Рождественским постом (с ноября) и Святками тоже исключается. Кроме того, осень, зима, ранняя весна — время самое неблагоприятное для мореплавания в Черном море по причине сильных штормов. Плавали на большие расстояния обычно с мая по сентябрь¹⁵. В этот именно период и должна была прибыть в Херсонес царевна Анна. Так что зятем императора князь Владимир «успел стать» летом 988 г. Тогда

вполне согласуются между собой все свидетельства арабских, византийских и русских летописных данных, сохраняется и общепринятая традиционная дата крещения князя Владимира и киевлян — 988 год.

Молчание византийских источников о набеге Владимира на Херсонес в 987—988 гг., как нам думается, можно объяснить так. *Главным* для византийских хронистов были события внутри собственной империи — война с мятежниками и столь удачно использованная военная помощь русских. Детали и перипетии конкретных обстоятельств женитьбы русского князя на греческой царевне отодвигались на второй план, заслуживались важнейшей темой, тем паче, что сколь внезапно союзники-русские напали на Херсонес, столь же быстро, *еще в разгар войны с Фоккой*, они и отдали его Византии обратно в качестве «вена» за царевну Анну! Этот быстрый военный конфликт с русскими в отдаленной колонии империи в глазах византийских историков был в известной мере побочным и *случайным*, почему они предпочли вовсе о нем не упоминать, тем паче, что рассказ о набеге русских на Херсонес оборачивал дело крещения Владимира, его женитьбы на Анне и крещения Руси в явный успех не византийской, а русской дипломатии!..

В свою очередь, для русских летописцев определенно неважными и побочными были события в Византии (почему о них и не пишут ничего), зато очень важными являлись обстоятельства крещения и женитьбы князя Владимира, которые и описаны в подробностях. Но и здесь, в этих подробностях, было основное и второстепенное. Древние летописцы не были учеными-аналитиками в современном смысле, хотя часто проявляли живой интерес к фактам, их малейшим деталям, датам. Последнее могло интересовать летописцев как людей духовных и церковных, особенно тогда, когда с фактами и деталями было связано нечто духовно важное. Так, время и место крещения князя Владимира очень важны для автора «Повести временных лет», и он *предупреждает о заведомой* ложности слухов, что Владимир крестился не в Херсонесе, а в Киеве или в Васильеве. Что же касается конкретных перипетий политических переговоров о браке и крещении князя, то, с точки зрения монаха-летописца, здесь была интересна только суть дела, то есть что такие переговоры *были*, а сколько времени и как они велись, не представляло для него большой важности. Поэтому летописец поведал об этих переговорах в рамках рассказа о взятии Владимиром Херсонеса и пребывании в нем в 988 г., тогда как на самом деле заключение договора и последующие препирательства об исполнении всех его условий должны были происходить в течение всего 987 и начала 988 года.

Летописные сказания о взятии Херсонеса, крещении и венчании там князя Владимира и последовавшем крещении киевлян в 988 г. заслуживают доверия еще и потому, что во время написания «Повести временных лет» автор, кроме государственных документов эпохи Крещения, пользовался и тщательно проверенными рассказами очевидцев. Преподобный Нестор, по его словам, лично знал Печерского монаха Иеремию «иже помняше крещение земле Руськыя». В конце XI века еще были живы некоторые свидетели событий. Но почему в те же времена ходили разные слухи о месте крещения Владимира и времени его похода на Херсонес? На наш взгляд, это легко объясняется именно

тем, что в *Херсонесе* крестился князь Владимир. Об этом хорошо знали те, кто был там с ним, а также люди достаточно осведомленные от ближайшего к князю окружения. Основная масса русского общества достаточно хорошо и точно знала лишь о торжествах массового крещения людей в *Киеве*, а также об особенных торжествах в *Васильеве* в 996 г. Здесь Владимир избежал верной смерти от печенегов, спрятавшись под мостом и давая обет Богу, в случае спасения, поставить в Васильеве церковь во имя Преображения Господня, так как все происходило в день этого праздника. «Избегнув опасности,— говорит летописец,— Владимир точно построил церковь и устроил *великое празднование*, наварив меду триста мер. И созвал бояр своих, посадников и старейших *из всех городов и всяких людей много* и роздал бедным триста гривен. Праздновал князь восемь дней...»¹⁶. Празднование должно было быть и вправду необычным, поскольку летопись уделяет ему столь большое внимание. Слухи об этих необычных торжествах, сопровождавшихся новыми еще для Руси христианскими богослужениями и обрядами, вполне могли связаться в сознании плохо осведомленных людей вдали от Киева с принятием новой веры князем Владимиром во время одного из этих торжеств. Нужно помнить, что в те времена еще не было широковещательной службы массовой государственной информации. По поводу таких слухов Нестор счел нужным сделать особое предупреждение: «Не знающие же истины говорят, что крестился Владимир в *Киеве*, иные же говорят — в *Васильеве*, а другие и по иному скажут»¹⁷. То же самое могло произойти со слухами о походе на Херсонес. Любой поход Владимира на юг к порогам против печенегов мог *впоследствии* отождествиться в сознании *несведущих* людей с походом на Херсонес. Полагают, что первое сказание «Как крестился Владимир *возня Корсунь*» было составлено в Десятинной церкви еще при Анастасе Корсунянине, который был определен протопопом в этой церкви по настоянию самого князя Владимира, то есть в 90-х годах X в. В таком случае «Корсунская легенда» о крещении Владимира должна была иметь поистине облако живых свидетелей. В такой обстановке Анастас имел возможность разве лишь чуть-чуть преувеличить значение своей заслуги в овладении русскими Херсонеса, но исказить факты до такой степени, чтобы заявить в подробностях (!) о крещении Владимира в Херсонесе, тогда как такового там не происходило, он не мог никак.

Рассмотренного достаточно, чтобы сделать главный вывод: доводы критической версии, отрицающей взятие Херсонеса Владимиром в 988 г. и крещение его именно там, слишком неосновательны и, в свою очередь, не выдерживают критики, тогда как данные в пользу этой даты и места достаточно прочны и устойчивы во всей своей совокупности. А это не дает оснований для пересмотра летописной и житийной датировки крещения как самого князя Владимира, так и киевлян — в 988 году.

Крещение Владимира с дружиной, по летописи, очень *в духе* этого князя — внука княгини Ольги, много интересовавшегося обстоятельствами *ее крещения!* Невозможно представить более премудрого, удачного, точного соединения дела своего крещения с дружиной (т. е. начала крещения Руси) с величайшей духовно-политической выгодой для Русской земли — династическим браком, *породнением* с Византийской им-

перией! Это было небывалым возвышением иерархического ранга Русского государства и в чисто духовном смысле и в плане международного веса и престижа!

Рассмотрим теперь спокойно то, что сообщает нам «Повесть временных лет»¹⁸. При осаде Херсонеса, когда «протопоп» (?) Анастас подал Владимиру ценный совет, как овладеть городом, князь воскликнул: «Если сбудется это — крещусь!». Очень естественное, произвольное восклицание человека, уже обратившегося ко Христу, но стрепетом желающего еще и некоторых знамений Божией к нему милости и силы... Город, лишившийся воды, сдался. Ультиматум Владимира в Константинополе вынуждены были принять (переживали крайне острое военное положение в войне с Фокой). Решающим доводом для царевны Анны послужили слова, влагаемые летописцем в уста Василия и Константина — братьев Анны: «Может быть, обратит тобою Бог Русскую землю к покаянию, а Греческую землю избавишь от ужасной войны. Видишь ли, сколько зла наделала грекам Русь?» И едва принудили ее. Она же села в корабль... с плачем и отправилась через море. И пришла в Корсунь». Здесь Анну ожидала невеселая новость. Ее жених, князь Владимир, «по Божию устроению... разболелся глазами и не видел ничего, и скорбел сильно и не знал, что сделать. И послала к нему царица» (так называет летопись Анну.— *Прот. Л.*) сказать, чтобы он крестился скорей («если же не крестишься, то не избежишь недуга своего»). Какова сила веры «царицы»! «Услышав это, Владимир сказал: «Если вправду исполнится это, то поистине велик Бог христианский». И повелел крестить себя. Епископ же Корсунский с царицыными попами, огласив, крестили Владимира. «И когда возложил руку на него, тотчас же прозрел Владимир. Владимир же, увидев свое внезапное исцеление, прославил Бога: «Теперь узнал я истинного Бога».

Очень точные слова! До сих пор князь в основном узнавал о Боге (хотя, конечно, сердцем смутно чувствовал Его). Но чтобы *узнать Бога*, нужно особое Божие снисхождение к человеку, отчетливо и сильно переживаемое как *личная встреча* с Богом. Владимир ждал, как бы домогался этой встречи, и она произошла! Увидев чудо исцеления князя, начала креститься его дружина. «Крестился же он в церкви святого Василия, а стоит церковь та в городе Корсунни, посреди града, где собираются корсунцы на торг; палата же Владимира стоит с края церкви и до наших дней, а царицына палата — за алтарем». Вот данные, которые нашему монаху-летописцу представлялись особенно важными и которые он, судя по всему, специально выяснял из документов и от знатоков Херсонеса, почему и нет никаких оснований сомневаться в их достоверности.

Есть одно суждение эмигрантского церковного историка А. В. Карташова, которое, по-видимому, нуждается в ответе. Карташов, поверив Иакову Мниху, полагает, что князь Владимир крестился не в Херсонесе, а ранее, побуждаемый чистым личным призывом к Богу, а не «утилитарными» соображениями женитьбы на царевне Анне. «А потому, — пишет Карташов, — мы предпочитаем утверждать, во славу нашего крестителя, нечто лучшее. А именно, что его внутренний процесс... уже привел его к личному крещению...»¹⁹.

Этот «внутренний процесс» обращения к Богу у князя Владимира

действительно шел до его личного крещения, шел независимо от политических и иных «утилитарных» соображений, о чем прямо и косвенно говорят многие наши источники. Это особый вопрос, который здесь в подробности нет возможности описать. Но это личное чисто духовное устремление ко Христу несколько не противоречит тому, что окончательное решение креститься было принято князем Владимиром именно в связи с династическим браком. Соединить дело личного спасения с великим благом, как духовным, так и политическим, для всей родной Русской земли — вот в чем истинная мудрость великого равноапостольного князя! Вот эта духовная, государственная, *патриотическая мудрость* и есть то «лучшее», что мы со своей стороны предпочитаем утверждать во славу нашего крестителя!

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Цитировано по: *Архимандрит Аверкий*. Крещение Руси и заветы св. князя Владимира русскому народу. Мюнхен, 1949, с. 4—5.
- ² История Византии. М., 1967, т. II, с. 235.
- ³ Там же, с. 219, 236.
- ⁴ *Рапов О. М.* О дате принятия христианства князем Владимиром и киевлянами.— Вопросы истории, 1984, № 6, с. 39; *Розен В. В.* Император Василий Болгаробойца. СПб., 1883, с. 24.
- ⁵ *Макарий, митрополит*. История Русской Церкви. СПб., 1868, т. I, с. 12.
- ⁶ *Карташов А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Париж, 1959, т. I, с. 115; *Рапов О. М.* Указ. соч., с. 39.
- ⁷ *Рапов О. М.* Указ. соч., с. 38.
- ⁸ Там же, с. 39, 37.
- ⁹ *Макарий, митрополит*. История..., т. I, приложение I.
- ¹⁰ *Рапов О. М.* Указ. соч., с. 34—37.
- ¹¹ *Макарий, митрополит*. Указ. соч., т. I, приложение II.
- ¹² Повесть временных лет.— В кн.: Памятники литературы Древней Руси XI—начала XII века. М., 1978, с. 125.
- ¹³ Настольная книга священнослужителя. М., 1979, т. 3, с. 575.
- ¹⁴ История Византии, т. II, с. 236.
- ¹⁵ *Рапов О. М.* Указ. соч., с. 41.
- ¹⁶ Повесть временных лет, с. 141.
- ¹⁷ Там же, с. 127.
- ¹⁸ Там же, с. 127—131.
- ¹⁹ *Карташов А. В.* Очерки..., т. I, с. 119.

Священник Игорь ЭКОНОМЦЕВ

КРЕЩЕНИЕ РУСИ И ВНЕШНЯЯ ПОЛИТИКА ДРЕВНЕРУССКОГО ГОСУДАРСТВА

То, что Крещение Руси содействовало укреплению внешнеполитического положения древнерусского государства, ни у кого не вызывает сомнений. Все исследователи, каких бы исходных концепций они ни придерживались, признают это а priori и не особенно даже стараются аргументировать.

В самом деле, представляется очевидным, что принятие христианства означало вхождение Руси в семью европейских христианских народов, повышало престиж государства и доверие к его внешнеполитическим акциям. Христианство способствовало укреплению великокняжеской власти, упрочению связи между всеми частями государства¹, его внутренней стабильности и, следовательно, военной и политической мощи. Хотелось бы обратить внимание еще на один важный аспект, который часто упускается из виду исследователями: христианизация Руси подняла нравственный потенциал русского народа, столь необходимый для выполнения им его исторической миссии внутри многонационального государства и на международной арене. С введением христианства наша страна получила широкий доступ к накопленным человечеством знаниям, в том числе знаниям историческим, политическим, естественнонаучным (не будем забывать, что Византия, откуда мы приняли христианство, была самой образованной страной того времени) — а это не могло не иметь позитивных последствий для Древнерусского государства. Наконец, по словам В. Т. Пашуто, «церковь в лице митрополита, епископов, священников, паломников стала влиятельным элементом и внешней политики и самой дипломатической службы»².

Принятие христианства, однако, не только сыграло выдающуюся роль в укреплении внешнеполитических позиций Киевской Руси, оно оказало глубокое влияние на характер и направленность внешней политики государства, что не менее важно, а может быть, и важнее, потому что это влияние пережило киевскую эпоху, пережило период удельной раздробленности и чужеземного ига, пережило все спады и подъемы и продолжает — вот что самое удивительное! — жить и действовать до сих пор.

В жизни нации ничего не бывает случайного. Мы видим в этом проявление Промысла Божия, который, конечно, не отменяет воздействия на судьбы народов политических, экономических, климатических, биологических и других факторов, но действует через них. Здесь, в этом докладе, у нас нет возможности и необходимости рассматривать всю совокупность факторов, обусловивших формирование русской нации. Отметим лишь некоторые из них. Первый важный момент — это находж-

дение между Западом и Востоком и связанная с этим постоянная подверженность перекрестному влиянию различных цивилизаций, оказавшемуся плодотворным для духовной жизни и культуры русского народа. Вместе с тем это обстоятельство неоднократно создавало критические моменты нашей истории, мучительную проблему выбора и вполне реальную угрозу раскола нации. Второй важный момент — нахождение между лесами и болотами Северо-Запада и бескрайним открытым пространством Юго-Востока предопределило преимущественную обращенность Руси к последнему. Там, сменяя друг друга, как в калейдоскопе, рождались и гибли богатые и утонченные торгово-земледельческие цивилизации и там же, разрушая их, подобно смерчу, проносились орды диких кочевников. Максимальная военная угроза для Древней Руси исходила именно оттуда. В этом отношении в ее судьбе удивительно много общего с Византией. Установление контроля над степью, уходящей от низовий Дона и Волги к Каспию и Уралу, стало для Руси главной национальной задачей, от разрешения которой зависела ее судьба как государства и нации.

Воздействие указанных факторов на русскую историю восходит к глубокой древности. Можно сказать даже, что пролог драмы был разыгран еще в эпоху праславянства. Мифологический и археологический материал не оставляет сомнений в наличии устойчивых религиозных и культурных связей наших предков с народами Средиземноморья во времена героев Гомера. Культы Аполлона и Артемиды, ареал которых охватывал Грецию, Италию, Малую Азию, Ближний Восток и Египет, загадочным образом связаны с зоной расселения праславян. Оттуда на остров Делос в храм богини Лато (славянская Лада) ежегодно направлялись священные дары. Поразительное сходство с греческими, ближневосточными и египетскими божествами обнаруживают славянские Род, Сварог, Дажьбог, Перун-Громовержец, Велес, Макошь. Это сходство, свидетельствующее о существовавшей некогда единой системе религиозных представлений на огромном пространстве Европео-Азиатского континента и Северной Африки, ясно сознавали на Руси еще в XII веке³.

Для нас этот фактор чрезвычайно интересен в том отношении, что вскрывает вектор интересов (идейных и, вероятно, торгово-экономических) наших предков в эпоху, отдаленную от нас более чем 3000-летиями. Не забудем, что этот вектор показывает на юг и восток.

В XIII—V вв. до Рождества Христова западная половина праславянского мира оказалась вовлеченной в процесс формирования так называемой лужицкой культуры, «закваска которой, по всей видимости, была кельтско-иллирийская»⁴.

Развитие восточной половины шло более самобытно при сохранении общей ориентации на юг и восток. Тогда же появились предпосылки разделения на две ветви единого славянского племени. В IX—VIII вв. до Рождества Христова восточные славяне, приняв на себя удар степняков-киммерийцев, по-видимому, впервые столкнулись с разрушительной силой Востока. К этому времени относятся и первые попытки с их стороны установить контроль над степью путем сооружения оборонительных укреплений. С VI в. до Рождества Христова восточное славянство оказывается в сфере интенсивного политического и культурного

влияния скифов, что углубило начавшийся процесс разделения славян. В эпоху великого переселения народов по югу современной Украины прокатываются волны степных народов.

Развитие племен, вошедших в состав русской нации, происходит как будто по сценарию, по которому развивалось до этого славянство в целом. Уже на заре формирования Южного русского государства со столицей в Киеве мы видим его в политической зависимости от Хазарского каганата. Общий вектор интересов остается прежним — это юг и восток, но он раздваивается. Две великие реки Восточно-Европейской равнины. Днепр и Волга, дают основные направления русской политике. На первоначальном этапе русской истории доминирует Днепр, который есть проторенный, традиционный путь к Греции и Средиземноморью, а теперь к христианской Византии и к христианству. Волга и ее притоки, значение которых в русской нации все больше и больше возрастало, вели к мусульманскому Востоку. По этой артерии вместе с товарами продвигали ислам и иудаизм. Одновременно усиливалась вовлеченность северных русских земель с центром в Новгороде в сферу, главным образом, торговых отношений с Северо-Западной Европой. Путь из варягов в греки сохранял, правда, для Новгорода доминирующее значение, но сепаратные интересы (с учетом анклава мусульманского влияния, распространявшегося по Волге и ее притокам) создавали реальную угрозу расщеплению русской нации на две части.

В свете вышеизложенного политические задачи, стоявшие перед Русью IX—X вв., заключались, во-первых, в создании единого государства, которое решающим образом содействовало бы завершению процесса формирования единой нации, во-вторых, в сознательном выборе своего места в системе цивилизованных государств и, в-третьих, в определении главных угроз и сосредоточении внимания на их отражении.

Процесс собирания восточнославянских племен под единой княжеской властью с помощью военной силы, как известно, начался еще в дохристианскую эпоху. Св. князь Владимир в первый период своего правления попытался использовать для укрепления единства религиозный фактор. Он реформировал древнеязыческие культы, учредив государственную религию с пантеоном богов во главе со славянским Зевсом — Перуном. Но этот княжеский бог и эта государственная религия оставались для народа такой же внешней силой, какой была княжеская дружина. Только принятие христианства привело к возникновению прочных внутренних связей в государстве на всех уровнях и, главное, на уровне клетки государственного организма — отдельной личности. И вот удивительный результат — не прошло двух-трех поколений, и эпоха полян и радимичей, вятичей и словен осталась позади. Наступила эпоха единой русской нации.

Создание русской государственности неизбежно ставило вопрос о ее месте среди других государств. С западными соседями у Руси проблем не существовало. Поляки и чехи были заняты взаимоотношениями с немцами. Венгры рвались к югу, к Адриатике, а на достижение этой цели, так и оставшейся не реализованной, но приведшей к их многовековой борьбе с балканскими народами, они потратили свои основные силы и ресурсы. Русско-скандинавские связи сводились, по существу, к взаимоотношениям с предводителями варяжских отрядов.

Наиболее развитый благотворный характер носили отношения Руси с Византией. Анализ статей русско-византийских договоров 907, 911 и 944 гг. свидетельствует не только о широких торговых связях, но и устойчивой традиции обмена посольскими миссиями. «Да егда ходим в Греки или с куплюю или в солбу (то есть с посольством.— И. Э.) ко цареви вашему...» — как о чем-то обычном говорится в одной из статей договора 911 года⁵.

Это же подтверждает и детальная регламентация условий приема и содержания посольств, включающая в себя обязательство византийского правительства обеспечивать безопасность послов, предоставлять транспорт, продовольствие, кров, «мовь (т. е. баню), елико хотят»⁶, что предполагает существование длительной предшествующей практики двусторонних дипломатических отношений. Договоры 907 и 944 гг. включали в себя положение о выплате Руси «укладов», то есть постоянной дани, которую Византия выплачивала вассалам или союзным государствам за оказание ей военной помощи. И в самом деле, после подписания договора русские отряды принимали участие в военной экспедиции в Византию против арабов на Крите⁷. В 909—910 гг. и 912, 913 гг. они нанесли удар арабам Закавказья. Союзные действия Византии и Руси имели место в 30-х годах III века, в 945 г. (через год после договора 944 г.) и 949 г. В 954 г. руссы вместе с болгарами и армянами сражались на стороне Византии с войсками сирийского эмира. В 60-х годах русские участвовали в экспедиции византийского флота к берегам Крита и Сицилии⁸.

Главный смысл договоров 907, 911 и 944 гг. в их политическом значении. По мере того как Хазарский каганат все больше попадал в сферу арабского влияния и вместо барьера на пути исламской экспансии становился ее аванпостом, совместные интересы делали Русь и Византию естественными союзниками. Стараясь подчеркнуть свою роль как защитника передовых рубежей Багдадского халифата от русских, современник князя Игоря Хазарский каган Иосиф писал Хасдаю ибн Шафруту: «Если бы я оставил их (в покое) на один час, они уничтожили бы всю страну измаильтян до Багдада»⁹.

Необходимость противодействия арабско-мусульманской экспансии и набегам степных народов, обрушивавших свои удары на южную Русь и Балканский полуостров, настоятельно требовала единства действия Руси и Византии. Это был исторический императив. Шаги в указанном направлении, как мы видели, предпринимались. И все-таки позиция Руси не была последовательной. Сохранились сведения о пяти крупных походах русских в Византию, походах, не обусловленных национальными интересами и, более того, наносящих серьезный ущерб этим интересам. Вряд ли нам целесообразно идеализировать мотивы действий русских князей, оправдывая их стремлением добиться признания и «вырвать» у Византии договоры «мира и дружбы»¹⁰. Трудно оправдать их и ссылками на столкновение интересов в Северном Причерноморье. Наступающей стороной здесь была Русь. Вся политика Византии в этом регионе сводилась к тому, чтобы обеспечить *modus vivendi* Херсонеса и небольшого числа других греческих поселений в Крыму с Северной могущественной державой. Договоры 911 и 944 гг., по оценке А. Н. Сахарова, посвятившего их исследованию особую монографию¹¹, отрази-

ли признание греками Северного побережья Черного моря сферой действия Руси.

Таким образом, следует согласиться с тем, что русские походы на Византию носили агрессивный характер. В лучшем случае они были вызваны стремлением получения репараций и даней. Языческая односторонняя жажда материальных ценностей, не сдерживаемая нравственными критериями и помноженная на агрессивность норманских дружинников, не отличавших политику от грабежа, — вот основная причина пяти походов, совершенных Русью на Византию в дохристианский период.

Противоречивость политики Русского государства особенно ярко проявилась в период правления последнего языческого князя — Святослава. Попытки увидеть в его военных акциях тонкую политическую игру, проводимую в национальных интересах, нам представляются бесперспективными¹². Объективно восточный поход Святослава отвечал задаче консолидации русской нации и обеспечения безопасности государства на Востоке. Но при сохранении антихристианской ориентации в политике русского руководства последствия этого похода могли быть труднопредсказуемыми. Целью Святослава был, по-видимому, не столько разгром слабеющей Хазарии, сколько завоевание богатых городов мусульманской Булгарии, в низовье Волги. Они настолько поразили воображение Святослава, что вызвали желание постоянно обосноваться в этих местах. В Киеве, где укрепляло свои позиции христианство, он себя чувствовал неуютно. О холодных отношениях с князем киевлян свидетельствует и горький упрек, брошенный ими в адрес Святослава: «чюжея земли ищещи и блюдеши, а своя ся охабив»¹³, и свидетельство новгородской летописи о том, что последний, вернувшись из восточного похода, «приведе кыеву» мусульман — яссов и касогов¹⁴.

Об отсутствии ясной внешнеполитической концепции Святослава и в известной степени сумбурности его политики говорит его балканская авантюра, в которую вовлек его патрикий Калокир, «подкупивший князя дарами, очаровавший лестными словами» и обещавший взамен за содействие в получении Византийского престола «великие, бесчисленные сокровища из казны государственной»¹⁵. Нет нужды доказывать, что Святославом были допущены серьезные просчеты в оценках (если они, конечно, делались) положения в Болгарии и настроений болгарского народа. При очевидных, засвидетельствованных источниками, симпатиях болгар к русским как братьям по крови и языку¹⁶, проявлял себя другой мощный фактор — единство их веры с Византией. Святослав ответил на это репрессиями. 20 тысяч посаженных на кол пленных болгар после взятия Филиппополя¹⁷ — жуткий пример ни чем не оправданной языческой жестокости. Не будем обходить этот факт и игнорировать то, что балканский поход Святослава сыграл трагическую роль в истории Болгарии, не принеся никаких дивидендов Русскому государству.

Принятие христианства существенно изменило характер внешней политики Руси и внесло важные коррективы в ее направления. Прежде всего оно привело к установлению прочных союзнических отношений с Византией, отношений, которые пережили захват Константинополя

крестоносцами и татарское иго на Руси. Единственный военный конфликт между ними произошел в 1043 году. Причины этого конфликта получили различную интерпретацию среди исследователей. Слова Пселла, непосредственного очевидца событий — «это варварское племя всегда питало яростную бешеную ненависть против греческой гегемонии»¹⁸ — дали повод говорить чуть ли не об освободительной борьбе Ярослава против церковнополитической зависимости от Византии¹⁹. По оценке Д. С. Лихачева и В. В. Мавродина, поход Руси на Константинополь в 1043 г. был кульминационным пунктом ее борьбы за культурную, гражданскую и церковную самостоятельность²⁰. Однако, как заметил И. У. Будовниц, слова Пселла *Ἐπί τῃ Ῥωμανίῳ ἡγεμονίᾳ* следует понимать не «против греческой гегемонии», а «против державы Ромеев»²¹. И вполне справедливо указал Н. М. Левченко²², что ни в одном русском источнике нет и намек на то, что империя посягала на политическую самостоятельность Руси, чтобы какой-либо «грек митрополит», хотя бы он являлся «агентом империи» (выражение М. Д. Приселкова)²³, претендовал на заметную политическую роль. Причину конфликта Н. М. Левченко видит в ужесточении позиции византийского правительства по отношению к иностранным купцам в угоду константинопольским торговцам и ремесленникам. Нам представляется, что немаловажную роль в возникновении конфликта мог сыграть русский военный корпус в Византии, ставший своего рода императорской гвардией в период краткого правления Михаила V (декабрь 1041 г. — апрель 1042 г.). Участие русских отрядов в мятеже против преемника Михаила, Константина IX, позволяет говорить о вмешательстве русских (а не греков) во внутренние дела союзной державы. На эту же мысль наводит и сообщение Скилицы о прибытии в Византию с военным отрядом родственника русского великого князя некоего Хрисохира, по-видимому, вынашивавшего планы государственного переворота²⁴. И хотя в полной мере причины шестого, и последнего, русского похода на Византию неясны, мы квалифицировали бы этот конфликт как семейную династическую ссору, ни в коей мере не отражающую сколько-нибудь серьезных противоречий между двумя странами. Из резко негативной характеристики Руси, данной Пселлом под свежим впечатлением «беспричинной»²⁵, по его словам, войны, нельзя делать сколько-нибудь далеко идущих выводов.

Любопытно отношение к походу русских летописцев. Вот как о нем говорится в летописях, восходящих к Новгородско-Софийскому своду: «и поиде Владимир на Царьград в лодиах. И прошедше пороги, и приидоша к Дунаю, рекоша Русь Владимиру: «Станем зде на поле», а варяги рекоша: «поидем под город». И послуша Владимир варяг и от Дуная поиде к Царьграду свои по морю. Грецы же, видевше, изыдоша на море и начаша погружать пелены Христовы с мощми святых. И Божьим гневом возмутися море, и гром бысть велик и силен. И бысть буря велика, и начашася лодии разбивати. И разби корабли, и побегоши варяги в-спять»²⁶. Подчеркивание летописцем того момента, что русские не хотели идти дальше Дуная, и объяснение поражения гневом Господним недвусмысленно говорит о неодобрении этой военной акции. После принятия христианства прошло чуть больше полувека, но как много изменилось с тех пор на Руси! Русские совершают действия и

судят о них, ставя во главу угла не материальную выгоду, а христианскую совесть.

В контексте не существовавшего русско-византийского противоборства середины XI века некоторыми исследователями рассматривается вопрос о назначении Илариона Киевским митрополитом²⁷. В этой связи нам хотелось бы заметить следующее: русско-византийские церковные узы с самого начала носили характер добровольного выбора. В случае расхождения в политических интересах, с которыми тесно переплетались интересы церковные, они относительно легко могли быть расторгнуты, как это неоднократно бывало в истории. Но в том-то все и дело, что в этом не были заинтересованы представители государственной власти и Церкви ни в Византии, ни на Руси. Вот почему нам представляется более основательной концепция Анджея Поппэ²⁸, полагающего, что рукоположение Илариона собором местных епископов без посвящения Константинопольским Патриархом было проявлением того движения обновления в византийско-славянской монашеской среде, которое стремилось «вернуть церковным иерархам их моральный авторитет как духовных пастырей» и, таким образом, не было порождено стремлением оторвать русскую митрополию от Константинопольской Церкви.

Единство идеологии, общность духовных и культурных ценностей, совпадение политических интересов в плане отражения угрозы с Востока, а в дальнейшем — экспансии с Запада, сделали Русь и Византию надежными союзниками вплоть до захвата турками Константинополя в 1453 году. Даже те исследователи, которые склонны в негативном свете представлять политику Византии по отношению к Руси, а в митрополитах-греках видят агентов иностранной державы, вынуждены признавать, что константинопольские правители и их агенты ведут себя более чем странно, проявляя постоянную заботу об укреплении национального единства и мощи Русского государства. А когда над Константинополем нависла смертельная турецкая опасность, император и патриарх — пусть некоторым это кажется странным, — неделями занимались, как самой неотложной задачей, проблемой единства русской митрополии, словно сознавая, что именно эта проблема, связанная с будущим православного мира, а не спасения обреченной столицы, требует первоочередных забот. Весьма показательно также, что еще в середине XIV века в Константинополе обратили внимание на динамичных правителей небольшого удельного княжества со столицей в Москве, отдав им решительное предпочтение в их борьбе за создание централизованного Русского государства.

Принятие христианства из Византии означало вступление Руси в сообщество восточнохристианских государств с установившейся иерархической системой и политической идеологией. Центральное место в этой иерархической системе занимал *αυτοκράτωρ ρωμαίων, βασιλεὺς* — император ромеев, вселенский царь. Правители прочих государств получали от него, в зависимости от их политического веса и родственных связей с правящей в Константинополе династией, титулы архонтов, князей, стольников и т. д. В своем труде «о церемониях» Константин Багрянородный писал, что к болгарским царям следует обращаться так: «к любезному и вдохновенному нашему сыну — архунту христиан-

ского народа болгар»²⁹. Правители соседних с Византией государств стремились получить максимально высокие титулы от Константинополя и самочинно провозглашали себя царями. Но высшей их целью было овладение Царьградом и венчание в Св. Софии в качестве императора ромеев и вселенского царя. К этой цели стремились всю жизнь болгарский царь Симеон и сербский царь Стефан Душан, которые, действительно, были чрезвычайно близки к созданию под своим скипетром единой балканской греко-славянской державы. И вот на фоне этих честолюбивых устремлений поражает отсутствие всякой амбициозности у русских правителей. Историкам приходится сейчас гадать, какой титул носил Владимир Святославич: «великий князь», «*βασιλευων*», «каган»? Русские летописи, отражавшие наше политическое самосознание, не придавали этому важного значения. Однако вхождение в православное сообщество не осталось для Руси бесследным, его политическая идеология оказалась глубоко усвоенной русским сознанием, — это проявится потом, когда логика исторических событий приведет к тому, что правитель Московского княжества окажется единственным православным государем и православные Востока в соответствии с византийской традицией признают себя его подданными. Помимо своей воли Московский князь станет Вселенским царем, а Москва — третьим Римом. Вектор русских политических интересов останется прежним, но как изменится характер этой политики по сравнению с языческим прошлым! Ее главным смыслом, ее пафосом станет покровительство единоверным народам, покровительство бескорыстное и самоотверженное. Достаточно привести пример Крымской войны прошлого века, в которую Россия вступила, защищая интересы православных в Палестине, где у нее, в отличие от западных держав, преследовавших вполне определенные материальные цели, не было ни торгово-экономических, ни стратегических интересов.

Крещение Руси изменило характер ее отношений с братскими славянскими народами. Можно сказать, что сознание славянского единства возникло вместе с христианизацией. Лишь оказавшись спаянным единой верой и культурой, единым богослужebным и литературным языком, огромный славянский мир смог осознать свое единство и общность интересов. Нет нужды говорить, какое воздействие это оказало на внешнюю политику Русского государства.

Летописные свидетельства о выборе Владимиром веры, несмотря на их легендарный характер, имеют рациональное зерно. 1000 лет назад Русь действительно находилась перед великим историческим выбором. И тот выбор, который она сделала (сделала сама — он ей не был навязан, как многим другим народам), был обусловлен всем предшествующим ее развитием. Это касается не только того, что она предпочла христианство иудаизму и исламу, но и предпочла восточное христианство западному. Последнее объясняется не наличием каких-либо антипатий к Западной Европе — их не было и не могло быть (вплоть до XIII века оттуда ничего не угрожало), — а иной направленностью всего комплекса ее интересов. Да, на Запад время от времени отправлялись русские посольства, а русские принцессы становились женами западных королей, широкие торговые отношения с Северной Европой поддерживал Новгород, и все же основной поток обмена идеями и людьми в те-

чение веков и тысячелетий шел для Руси и восточного славянства в другом направлении.

Нередко высказывается мысль, что принятие Русью христианства от Византии имело негативные последствия для нашей страны и для Европы в целом, поскольку привело в дальнейшем к расколу последней. Не будем, однако, забывать, что в 988 г. русский народ стал частью Вселенской Единой Святой Соборной Апостольской Церкви. Роковое разделение Церквей, которое провело идеологический барьер между Западом и Востоком, произошло позднее. Но и оно, затронув сферу идей, не задело глубинных чувств народа. Более серьезные травмы ему нанесла начавшаяся в XIII столетии идеологическая и военно-политическая экспансия Запада.

Не будем, однако, сожалеть о том, что Русское государство, в силу исторического выбора, сделанного 1000 лет назад, не оказалось вовлеченным в европейскую политику вплоть до XVIII века. Это дало ему возможность сосредоточить свое внимание на Востоке, откуда для него исходила главная угроза и где находились основные природные ресурсы, необходимые для дальнейшего развития нации и государства. Вспомним Византию, которую погубила неподвижная идея возвращения на Запад, недооценка значения богатых восточных провинций и восточной угрозы.

Если мы взглянем на современную западную границу нашей страны, то увидим, что она практически совпадает с границей Древнерусского государства. Его расширение шло в восточном направлении. Оно началось еще в домонгольский период. Татарское нашествие задержало его, но остановить не могло. После разгрома Золотой Орды и свержения иноземного ига падение казанского и астраханского ханств как эпицентров потенциальной угрозы было предрешиено. Дальнейшее продвижение России на Восток шло мирным путем. Его обеспечивал не военный, а духовный и нравственный потенциал русского народа. И вот эта черта, пожалуй,— самый главный результат воздействия на внешнюю политику Русского государства великого события, 1000-летнюю годовщину которого мы скоро будем отмечать.

БИБЛИОГРАФИЯ

- ¹ Б. Д. Греков. Киевская Русь. М., 1949, с. 473.
- ² В. Т. Пашуто. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968, с. 75.
- ³ Б. А. Рыбаков. Язычество древних славян. М., 1981. См. разбор текста XII века «Слово святого Григория (Богословца) изобретено в толщех о том, како първое погани суще языци кланялися идолом и требы им клали, то и ныне творят» в первой главе указ. соч.
- ⁴ Б. А. Рыбаков. Указ. соч.
- ⁵ ПВЛ. М., 1950, ч. 1, с. 27.
- ⁶ Там же.
- ⁷ De ceremoniis, p. 651.
- ⁸ А. Н. Сахаров. Дипломатия Древней Руси. М., 1980, с. 250.
- ⁹ В. Т. Пашуто. Указ. соч., с. 37.
- ¹⁰ А. Н. Сахаров. Указ. соч., с. 123.
- ¹¹ Там же, с. 248.
- ¹² См.: А. Н. Сахаров. Дипломатия Святослава. М., 1982.
- ¹³ ПВЛ, ч. 1, с. 48.
- ¹⁴ Там же, с. 34.
- ¹⁵ Leo Diaс, p. 77.

¹⁶ См.: А. Н. Сахаров. Дипломатия Святослава, с. 171; М. Н. Тихомиров. Исторические связи России со славянскими странами и Византией, с. 117—119; П. Мутафчиев. Русско-болгарские отношения при Святославе. *Seminarium Kondakovianum*, IV. Prague, 1931, с. 80.

¹⁷ *Leo Diaс*, p. 78.

¹⁸ В. Г. Васильевский. Труды. СПб., 1908, т. I, с. 306.

¹⁹ М. Д. Приселков. Русско-византийские отношения в IX—XIII вв.—ВДИ, № 3, 1939, с. 104.

²⁰ «Русские летописи», с. 48; Мавродин В. В. Образование Древнерусского государства. Л., 1945, с. 367.

²¹ Будовиц И. У. Об исторических построениях М. Д. Приселкова.—Исторические записки, 1950, № 35, с. 207.

²² Левченко М. В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956, с. 393.

²³ См. М. Д. Приселков. Указ. соч.

²⁴ Scilitzes—Cedreni, ed. Bonn, с. II, p. 478—479.

²⁵ Там же.

²⁶ М. В. Левченко. Указ. соч., с. 397.

²⁷ Например, М. В. Левченко и М. Д. Приселков.

²⁸ Русско-византийские церковно-политические отношения.—История СССР, 1970, 3, с. 118.

²⁹ *De ceremoniis*, p. 690.

Игумен МАКАРИЙ (Веретенников)

УЧАСТИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ОСВОБОЖДЕНИИ ДРЕВНЕРУССКОГО ГОСУДАРСТВА ОТ МОНГОЛО-ТАТАРСКОГО ИГА

Тяжелым бременем для Русской Церкви, Русского государства, русской культуры и письменности явилось нашествие монголо-татарских полчищ завоевателей. Были разрушены города, села, целые районы. Их защитники были уничтожены, население перебито или уведено в плен. Многие памятники архитектуры, искусства и культуры безвозвратно погибли. Пострадали монастыри, храмы, был нарушен привычный уклад жизни всей страны. Жизнь замирает в южных, разоренных пределах Руси, уцелевшие жители уходят на север, под защиту лесов¹. Более того, нарушается сложившийся климат международных отношений с другими государствами. Страшный удар, нанесенный Руси, со временем принимает систематический характер гнета, наступает период, известный в русской истории как монголо-татарское иго. Святитель Серапион Владимирский писал во второй половине XIII века: «Вот уже к сорока годам приближаются страдания и мучения, и дани тяжкие на нас непрестанны, голод, мор на скот наш, и всласть хлеба своего на-есться не можем, и стенания и горе сушат нам кости»².

Деятельность не всех митрополитов домонгольского периода удовлетворительно освещена в источниках. Но о первосвятителях монгольского периода достоверно известно, что это были достойные архипастыри, «полагающие душу свою за овцы» (Ин. 10, 11).

Первым главой Русской Церкви этого периода был митрополит Кирилл III († 1281). Он был избран из русских клириков великим князем Даниилом Романовичем Галичским, а посвящен был византийским патриархом в Никее. Вернулся новый глава Церкви на Русь, как считает Е. Голубинский, «не позднее 1249-го года»³. В отличие от своих предшественников он должен был много путешествовать по разоренной стране, укрепляя и утешая свою скорбную паству. Больше всего он находился во Владимире, но мы видим его и в Новгороде, и в Ростове, и в других городах. В 1270 году, когда новгородцы были в конфликте с тверским князем Ярославом Ярославичем, митрополит Кирилл своим посланием примирил их, предотвратив тем самым военное столкновение⁴.

Его главная заслуга — деяния Владимирского Собора 1274 года. На этом Соборе были предприняты усилия к исправлению духовных недостатков русского общества, что позволило Е. Голубинскому провести

параллель между этим Собором и Стоглавым 1551 года⁵. М. Н. Тихомиров, изучая соборные материалы, пришел к выводу, что непреходящее его значение — это воссоздание древней письменности на Руси, ее книжных сокровищ, пострадавших при татарском погроме⁶. Не менее важным было и то, что при нем была открыта в 1261 году новая епархия Русской Церкви в столице поработителей — Сарая. «Учреждение епископии при ханском дворе было вызвано, вероятно, целым комплексом причин. Во-первых, число русских в Золотой Орде все увеличивалось. Речь шла не только о русских рабах, духовные нужды которых вряд ли волновали завоевателей, но и об участвовавших посещениях Орды русскими князьями с их приближенными... Во-вторых, татаро-монгольская власть к этому времени уже вполне наладила отношения с духовным сословием... В-третьих, ханская власть придавала особую роль Сарайскому епископу во взаимоотношениях Золотой Орды с Византией»⁷.

Пятнадцать лет спустя после открытия епархии Сарайской епископ Феогност задавал различные вопросы, которые дают представление о специфике бытия Православия в инородной среде. «9 Вопрос. Аще приключится человеку в велицей болести, въсхошет в чернеци, а не будет игумена, лзе ли епископу пострижи его?— Не токмо епископу, ино и попови и диаконови; аще не будет попа и диакона, а при смерти, да и причетник пострижет». «Вопрос 21. Подобае ли, свящав трапезу, преносити от места на место, и на ней литургисати? — Ответ. Подобае, занеже по нужи ест. Ходящи людие не имают себе упокойна места; но стрещи с страхом и трепетом: в чисте месте поставити ю, и служити на ней». «23 вопрос. Приходящи от татар, хотящих креститися, и не будет велика съсуда, в чем погружати ему? — Ответ. Да обливае его 3-жды, глаголя: «во имя Отца и Сына и Святаго Духа»⁸.

Преемником святителя Кирилла был митрополит Максим († 1305; пам. 6 дек.)⁹, грек по национальности, поставленный в Константинополе. Как и его преемник, он много путешествовал «по обычаю своему хожаше по всей земле Русей, учаше, наказуаше, управляше»¹⁰. В своей деятельности он еще больше своего предшественника пребывает во Владимире, столице северной Руси.

Его сменил на первосвятительском престоле святой Петр († 1326; пам. 21 дек.), «снова природный русский, как митрополит Кирилл III, и именно — опять южанин и из одной и той же с последним области галичско-волынской»¹¹. В своей жизни и деятельности он по примеру своих предшественников много путешествовал по обширным пределам митрополии, заботясь о сплочении и единстве своей паствы.

К его времени относится начало такой формы зависимости Русской Церкви от Золотой Орды. «В 1313-м году умер Тохта, или Тохтагу, и его место заступил хан Узбек. Новый хан при своем восшествии на престол... постановил узаконение, чтобы на будущее время ко вновь вступающим на престол ханам являлись за получением утвердительных ярлыков не только князья, но и митрополиты, и требовал, чтобы исполнение этого узаконения началось с него самого»¹².

Деятельность митрополита Петра — это принципиально новый этап в истории Русской Церкви, судьбы России, в истории взаимоотношений Церкви и государства. Великий святитель обратил внимание на неболь-

шой удельный град Москву. И ее князю Иоанну Калите незадолго до своей кончины он заповедал построить кафедральный собор Успения Пресвятой Богородицы, добавив: «Если послушаешь меня, сын мой: то и сам прославишься с родом твоим более других князей, и твой город будет славен между русскими городами; святители будут жить в нем, руки его вздут на спину врагов его, и Бог прославится в нем»¹³. Блаженный собор был построен, в нем же и был погребен Первосвятитель Петр. Академик Д. С. Лихачев так характеризовал шаг святителя Петра: «В Москву из Владимира переезжает в начале XIV в. русский митрополит, и это делает ее религиозным центром всех русских земель. Перенесение митрополичьей кафедры в Москву имело для Москвы еще большее значение, чем перенесение папской резиденции в 1309 г. в Авиньон для культуры всей Франции»¹⁴.

Первый митрополит монгольского времени святитель Кирилл по традиции был погребен в Киеве, хотя его деятельность простиралась по преимуществу в северной Руси. Его преемник уже был погребен во Владимире. Начиная же с митрополита Петра Российских предстоятелей погребали в Москве. Это знаменательный и важный фактор. В то время перед Русью стояла задача освобождения от монголо-татарского ига. Но прежде нужно было объединить, сплотить русскую мощь. Центром, претендующим на возглавление этого движения, была Тверь и другие города. Но Церковь и ее мудрый Первосвятитель благословили на сей подвиг собирания и объединения всей страны именно Москву. Слова Первосвятителя, процитированные из жития, явились как завещание и благословение последующей русской иерархии. Последовавшая вскоре (1339 г.) его канонизация¹⁵ при митрополите Феогносте усугубила значение завета святителя Петра.

Связь с Москвой его преемника вносит новые черты в характер его деятельности. «В древнее время как везде, так в частности и у нас на Руси, благоуукрашение городов составляли храмы или церкви. У нас на Руси церквами, благоуукрашающими города, считались церкви каменные, в отличие от церквей деревянных, каковыми были обыкновенные наши церкви»¹⁶. Митрополит Феогност и Московский князь активно занимаются строительством каменных храмов в Москве.

Осмысление именно Москвы, как объединяющего центра Руси, ставило задачи утверждения ее и как церковного центра и противодействия иным автокефалистским устремлениям. Целенаправленной становится участие митрополитов в государственной жизни — активная помощь московскому князю.

Развитием этих усилий является деятельность митрополита Алексия († 1378, пам. 12 февр.), при поставлении которого в Константинополе было утверждено официальное перенесение кафедры Русской Митрополии из Киева во Владимир. Святитель Алексий «был ревностнейшим охранителем владений и власти московских князей против внешних врагов: современные свидетельства, принадлежавшие друзьям и врагам св. Алексия, согласно говорят нам, что он, получив от умирающего Ивана Ивановича опеку над его малолетним сыном Дмитрием, «прилагал все старания, чтобы сохранить дитя и удержать за ним страну и власть», что он «весь предавался» возложенному на него делу попечения о «государе-дитяти»¹⁷.

Тонкую характеристику этого времени мы находим в актовой речи знаменитого историка В. О. Ключевского, произнесенной в Московской Духовной Академии в 1892 году по случаю 500-летия со дня кончины преподобного Сергия, игумена Радонежского. Ученый связал его деятельность с подвигами святителей Алексия Московского и Стефана Пермского. «Все три мужа, подвизаясь каждый на своем поприще, делали одно общее дело, которое простиралось далеко за пределы церковной жизни и широко захватывало политическое положение всего народа. Это дело — укрепления Русского государства, над созданием которого по-своему трудились московские князья XIV в... Духовными силами трех наших святых мужей XIV века, воспринявших... завет святителя (Петра.— и. М.), Русская земля и пришла поработать над предвозвещенной судьбой этого города... Они приложили к делу могущественные духовные силы... Потому ведь и удалось московским князьям так успешно собрать в своих руках материальные, политические силы русского народа, что им дружно содействовали добровольно соединившиеся духовные его силы»¹⁸.

С именем преподобного Сергия связан усиленный интерес к святоотеческой исихастской литературе¹⁹. XIV век — это время исихастского движения и духовного возрождения в Православном мире. «Оно дало Руси духовные силы пережить своих поработителей, сбросить их иго, воссоединиться и стать величайшей Россией»²⁰. Именно к этому времени относится благословенная преподобным Сергием знаменитая битва на Куликовом поле, закончившаяся блистательной победой русских над татарами. «Православной Церкви много обязана Россия... своим освобождением от ига татарского: эта Церковь воспитала и вызвала к деятельности Димитрия Донского, государя, в лице которого, подобно как в лице Владимира Мономаха и святого Александра Невского, так прекрасно сочетаются благочестие и геройство, вера и мудрость государственная, ревность о Православии и ревность о благе народном»²¹. В храмах Русской Церкви в эти решающие и грозные для Отчизны минуты пелись различные творения Константинопольского патриарха Филофея «на поганыя», переведенные митрополитом Киприаном²². Знаменитая победа русского оружия была прославлена, воспева и освещена в литературных памятниках. «В «Задонщине» упомянуты и Рим, и Константинополь — важнейшие церковные центры Европы. Русская Церковь — огромная идеологическая сила — после Куликовской битвы освятила ее, канонизовав споспешествовавшего Дмитрию Сергию Радонежского. Будучи реальными политиками и к тому же опасаясь распространения католичества на Восточную Европу, церковные иерархи действовали заодно с московским правительством в политике воссоединения»²³.

В судьбе преемника святителя Алексия, митрополита Киприана, наиболее ярко сказались противоречивые исторические процессы того времени: этническая дифференциация и стремление к ее преодолению. «Объединительная деятельность Киприана была тем более своевременной, что она совпала с первой серьезной возможностью для Москвы освободиться от ненавистного татарского ига»²⁴. Наряду с этим борьба русского народа с рабским игом при митрополите Киприане находит новое церковное выражение. С этого времени навсегда вошли в Право-

славный Месяцеслов и ежегодно напоминали русскому человеку о героической борьбе с поработителями Димитриевская родительская, в честь погибших воинов на поле Куликовом, и установление празднования Владимирской иконе Богоматери в честь принесения ее в Москву в 1395 г. и благодатного избавления России от нашествия могучего завоевателя Тамерлана²⁵.

Ситуация XIV века, аналитически воссозданная В. О. Ключевским, имела свое типологическое повторение в XV веке в лице присноблаженной святительской троицы: первого автокефального митрополита Ионы († 1461), Новгородского архиепископа Ионы († 1470) и Великопермского епископа Ионы († 1471). Их многосторонняя церковная и государственная деятельность по примеру Ноева голубя (Иона — в переводе с евр. — голубь), возвестившего масличной ветвью скорое окончание потопа (Быт. 8, 11), явилась провозвестницей освобождения Руси от татарского ига и ее объединения в единое мощное, централизованное государство²⁶.

Освобождение Руси связано с так называемым Угорским стоянием, когда русские войска на реке Угре противостали Ахматовой орде в 1480 году²⁷. В древнерусской литературе известны два послания великому князю Ивану III: Всероссийского митрополита Геронтия и Ростовского архиепископа Вассиана²⁸.

Последний указывает яркие библейские и русские образцы самопожертвования и патриотизма. Он писал: «И се убо, якоже слышахом, безбожный сей агарянский язык приближися ко странам нашим, ко отечеству ти, уже убо многа сумеженыа странам нашим поплениша, и движетс на ны. Изыди убо скоро во сретение ему, изыди, взем Бога на помощь и Пречистую Богородицу, нашего христианства помощницу, и всех святых Его, и поревнуй преждебывшим прародителем твоим, великим князем»²⁹. Послание святителя Вассиана, архиепископа Ростовского, — это выдающийся памятник церковной, патриотической мысли. Его влияние заметно и в последующих произведениях подобного жанра³⁰.

Один историк XIX века, характеризуя содействие русской иерархии объединительным усилиям московских князей, дает ему такую сравнительную характеристику: «Если бы на месте православных архиереев были римские бискупы, они конечно поспешили бы воспользоваться всякою усобицею для посильного осуществления своей идеи о теократическом государстве. Но православные архиереи были слишком честны, прямодушны и преданиями Православия не приучены к тому, чтобы среди бедствий паствы преследовать какие-либо своекорыстные клерикально-политические тенденции»³¹.

Разумеется, созидательная деятельность русской иерархии не сосредоточивалась на государственно-великокняжеских проблемах, а была значительно шире. Литературные труды Всероссийских первосвятителей были проникнуты идеей единства Русской земли. «...Содержание московского митрополичьего летописания, обилие включенных в его состав областных летописей уже в XIV в. свидетельствует, — по словам академика А. А. Шахматова, — об общерусских интересах, об единстве земли Русской в такую эпоху, когда эти понятия едва только возникали в политических мечтах московских правителей»³².

Митрополиты и духовенство явились заступниками и печальниками

за обвиненных, попавших в опалу и т. д.³³ Духовенству в первую очередь принадлежит заслуга духовного образования и воспитания русского народа. «Богослужение и древнерусская, исключительно духовная литература, выходящая в народное образование из архиерейских передних, из убогих хижин священнослужителей и тесных келий, приходилась по сердцу старому грамотею и неграмотному слушателю, развивая в них силу веры и привязанности к Православию, ревниво охраняемому духовенством»³⁴. «Иноки были главными жизнеописателями святых Русской Церкви: почти все жизнеописания русских святых написаны иноками, и большею частью составлены учениками этих святых: это другая, не менее драгоценная заслуга древних русских иноков для русской церковной истории»³⁵. Писатели иноки Епифаний Премудрый и Пахомий Серб, иконописцы преподобный Андрей Рублев и Феофан Грек и многие-многие известные и неизвестные другие — творцы и создатели русской национальной культуры, которая во всех отношениях оказалась выше культуры завоевателей и способствовала единению и освобождению русского народа.

Успехи церковной иерархии в различных областях были различны и могли не сразу принести свои плоды. Этническая дезинтеграция славянских народов, казалось бы, свела на нет объединительные церковные усилия, но они заложили основу, посеяли семя, принесшее плоды по объединению Великой России позднее, и их усилия не пропали даром.

Падение монголо-татарского ига, чему так активно содействовала Русская Церковь, поставило вопрос о смысле исторического процесса и осмыслении значения Руси в нем, создании теории о Москве как о третьем Риме и представлении о Русской Церкви как о Новом Иерусалиме. Свидетельством святости Русской Православной Церкви, ее благочестия, ее авторитета и значимости является, наконец, и тот фактор, кстати, не отмеченный до сих пор исследователями, что на Русь шли подвизаться люди разных национальностей. И среди множества таких безымянных выходцев из разных стран мы видим и впоследствии канонизованных святых: Петра, царевича ордынского, Ростовского чудотворца, потомка татарских баскаков преподобного Пафнутия Боровского, позднее, в XVI веке, крестятся казанский мурза, известный как преподобный Серапион Кожеезерский, преподобный Савва Крынецкий (серб), Кассиан Грек Угличский и др.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Нечто аналогичное уже имело место на территории нашей страны тысячелетием ранее (см.: Рыбаков Б. А. Мир истории. Начальные века русской истории. М., 1984, с. 28).

² Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981, с. 445.

³ Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Период второй, Московский. Т. 2. От нашествия монголов до митрополита Макария включительно. Б. м. и г., ч. I, с. 54.

⁴ Там же, с. 81; Чиннов П. Участие древнерусских митрополитов в современной им государственной и общественной жизни.— Вера и разум, 1911, № 13, 38—39.

⁵ Голубинский Е. Е. История Русской Церкви, т. 2, ч. I, с. 67.

⁶ Тихомиров М. Н. Воссоздание русской письменной традиции в первые десятилетия татарского ига.— В кн.: Тихомиров М. Н. Русская культура X—XVII веков. М., 1968, с. 173—184. См. также: Лихачев Д. С. Культура Руси эпохи образования русского национального государства (Конец XIV—начало XVI в.). Л., 1946, с. 45.

⁷ Полубояринова М. Д. Русские люди в Золотой Орде. М., 1978, с. 24.

- ⁸ Памятники древнерусского канонического права. Ч. I (памятники XI—XV в.). Изд. 2-е (РИБ, т. 6). СПб., 1908, кол. 133, 136.
- ⁹ Настольная книга священнослужителя. Т. 2. Месяцеслов (сентябрь-февраль). М., 1978, с. 369—370; то же, т. 3. Месяцеслов (март-август). М., 1979, с. 208—209.
- ¹⁰ Голубинский Е. Е. История Русской Церкви, т. 2, ч. I, с. 92. См. также: Левченко М. В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956, с. 511.
- ¹¹ Голубинский Е. Е. История Русской Церкви, т. 2, ч. I, с. 98.
- ¹² Там же, с. 122.
- ¹³ Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский. Жития святых, чтимых Православною Церковию. Месяц декабрь. Изд. 2. СПб., 1892, с. 270.
- ¹⁴ Лихачев Д. С. Указ. соч., с. 8.
- ¹⁵ Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. Изд. 2. М., 1903, с. 67, 382—383.
- ¹⁶ Голубинский Е. Е. История Русской Церкви, т. 2, ч. I, с. 189.
- ¹⁷ Там же, с. 194.
- ¹⁸ Ключевский В. О. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства.—В кн.: Ключевский В. О. Очерки и речи. Второй сборник статей. М., 1913, с. 208.
- ¹⁹ Прохоров Г. М. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Троице-Сергиевой Лавры с XIV по XVII в.—В кн.: Исследования по истории русской литературы XI—XVII вв. (ТОДРЛ, т. 28). Л., 1974, с. 317—324.
- ²⁰ Прохоров Г. М. Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы.—В кн.: Куликовская битва и подъем национального самосознания (ТОДРЛ, т. 34). Л., 1979, с. 3. См. также: Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в.—В кн.: Литературные связи древних славян (ТОДРЛ, т. 23). Л., 1968, с. 106.
- ²¹ Надеждин Ф. Влияние веры и Церкви Православной на судьбы Отечества нашего в минувшем тысячелетии.—Христианское чтение, 1863, ч. I, с. 9—10.
- ²² Прохоров Г. М. Гимны на ратные темы эпохи Куликовской битвы.—В кн.: ТОДРЛ. Л., 1983, т. 37, с. 286 и сл.
- ²³ Пашуто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. Л. Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982, с. 49. Г. Прохоров, описывая бесславную судьбу одного татарского военачальника, относящуюся к этому времени, так говорит: «...за месяцы, проведенные под арестом на Руси, татарский военачальник имел, я думаю, возможность понять, кто, какие люди «благословляли» князей на роковое для него, Сарайки, «розмирие» (Прохоров Г. М. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978, с. 31).
- ²⁴ Мейендорф И. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в.—В кн.: Вопросы истории русской средневековой литературы (ТОДРЛ, т. 23). Л., 1974, с. 305.
- ²⁵ См.: Полное собрание русских летописей. СПб., 1897, т. XI, с. 159; Настольная книга священнослужителя, т. 3, с. 759—760. Гребенюк В. П. Борьба с ордынскими завоевателями после Куликовской битвы и ее отражение в памятниках литературы первой половины XV века.—В кн.: Куликовская битва в литературе и искусстве. М., 1980, с. 64. О патриотической деятельности митрополита Киприана см.: Киприан Всероссийский митрополит и великий князь Дмитрий Иоаннович (1376—1389).—Православный собеседник, 1862, ч. I, с. 3—46; Прохоров Г. И. Повесть о Митяе. Л., 1978.
- ²⁶ См.: Макарий, игумен. Три тезоименитых древнерусских святителя-современника (в печати).
- ²⁷ Настольная книга священнослужителя, т. 3, с. 471.
- ²⁸ См.: Макарий, митрополит Московский. История Русской Церкви в период разделения ее на две Митрополии. Изд. 2. СПб., 1887, т. 6, кн. I, с. 68—74.
- ²⁹ ПСРЛ. СПб., 1901, т. 12, с. 206—207; Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV века. М., 1982, с. 528. См. также: Надеждин Ф. Влияние веры и Церкви Православной, с. 10.
- ³⁰ Кудрявцев И. М. «Послание на Угру» Вассиана Рыло как памятник публицистики XV в.—В кн.: ТОДРЛ. Л., 1951, с. 158—186.
- ³¹ Терновский Ф. Участие древнерусских архиереев в делах общества. — Труды Киевской Духовной Академии, 1870, № 2, с. 479.

³² Цит. по: *Лихачев Д. С.* Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV — начало XV в.). М.—Л., 1962, с. 101.

³³ *Янковский П.* Печалование духовенства за опальных...— ЧОИДР, 1876, кн. I; *Чиннов П.* Участие древнерусских митрополитов..., с. 53—56.

³⁴ *Покровский И.* Значение русской иерархии и исторические условия ее служения Церкви и государству до XVIII века.— Православный собеседник, 1898, ч. 1, с. 440.

³⁵ Содействие русских монастырей просвещению Древней Руси.— Православный собеседник, 1858, ч. 1, с. 511.

К. Е. СКУРАТ,
профессор Московской духовной Академии

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ОСВОБОЖДЕНИИ БАЛКАНСКИХ НАРОДОВ ОТ ИГА ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ

*«Живи и давай жить другим» —
всегда было лозунгом славянства
(«Церковный вестник», 1877, № 5,
январь, с. 2).*

ВВЕДЕНИЕ

В 1960 г. в Москве в Конференции советской общественности за разоружение Предстоятель Русской Православной Церкви Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий так охарактеризовал роль нашей Святой Церкви в отечественной истории. «Это есть, — свидетельствовал Его Святейшество, — та самая Церковь, которая на заре русской государственности содействовала устройению гражданского порядка на Руси, укрепляла христианским назиданием правовые основы семьи, утверждала гражданскую правоспособность женщины, осуждала ростовщичество и рабовладение, воспитывала в людях чувство ответственности и долга и своим законодательством нередко восполняла пробелы государственного закона. Это та самая Церковь, которая создала замечательные памятники, обогатившие русскую культуру и донные являющиеся национальной гордостью нашего народа. Это та самая Церковь, которая в период удельного раздробления русской земли помогала объединению Руси в одно целое, отстаивая значение Москвы, как единственного церковного и гражданского средоточия русской земли. Это — та самая Церковь, которая в тяжкие времена татарского ига умиротворяла ордынских ханов, ограждая русский народ от новых набегов и разорений. Это она, наша Церковь, укрепляла тогда дух народа верой в грядущее избавление, поддерживая в нем чувство национального достоинства и нравственной бодрости. Это она служила опорой русскому государству в борьбе против иноземных захватчиков в годы Смутного времени и в Отечественную войну 1812 года. И она же оставалась вместе с народом во время последней мировой войны, всеми мерами способствуя нашей победе и достижению мира»¹. Выраженную в приведенных замечательных словах глубокую патриотическую мысль мне хочется сегодня продолжить: это та самая Русская Православная Церковь, которая на протяжении тысячи лет верой и правдой служила своему Отечеству и, служа ему, вместе с ним, иногда даже предваряя решения правительства и оказывая на него влияние, или вдохновляя

его своим примером, с истинно христианской любовью и братством спешила на помощь и к другим народам — единоверным, единоплеменным, страждущим, лишенным свободы, чести, достоинства. Во всей своей силе эти любовь и братство проявились в поддержке национально-освободительного движения народов Балкан от ига Османской империи.

На протяжении XIV—XV вв. свободолюбивые балканские народы один за другим были завоеваны Османской империей. Наступили тяжелые годы, столетия средневекового мусульманского фанатизма. В церквах замолкали колокола, верующих насильно заставляли принимать ислам, школы сокращались, народности подавлялись. Вот как писал о юго-западных славянах в 70-е годы XIX столетия славянофил Викентий Васильевич Макушев (1837—1883): «В сербских областях, находящихся под властью падишаха, народ погружен в невежество и скован тяжкими узами рабства: только в более значительных городах, да при монастырях существуют кое-какие школы, далеко не соответствующие нуждам народа»².

О том, в каком тяжелом положении находились балканские народы во время господства осман, убедительно свидетельствует потомственный болгарский священник Стефан Киранов, передающий слышанные им самим рассказы своих предков священников. По свидетельству о Стефана, прадед его — священник Кирилл — был схвачен турками, подвергнут разным пыткам, во время которых лишился руки. Спасся от неминуемой смерти лишь бегством. Дед — свящ. Митрофан — за отказ обвенчать четырехбрачного вдовца на пятибрачной вдове получил по приказанию местного турецкого начальника более 400 палочных ударов, от которых вскоре умер. Отец рассказчика — свящ. Михаил — большую часть жизни в Османской империи провел на лошади в скрытых от погони местах. А о своем тесте — священнике С. Груеве († 1871) — о Стефан заявляет: «Бедствия и угнетения, какие он терпел от турок, так многочисленны и многообразны, что я не берусь их описывать». Сам он, будучи пятилетним мальчиком, вместе с матерью и родившимся во время бегства братом, спасался от свирепости преследователей в лесу. «Могу сказать, — завершает свое скорбное свидетельство о Стефан, — что изложенные мной бедствия, постигшие моих предков, родственников и родителей, живших в Турции, в селах Имоклары и Дрянове, есть не что иное, как капля в море в сравнении со всеми несчастиями и страданиями православных христиан в Турции»³.

Поработители применяли всевозможные меры, чтобы навсегда убить жизненные силы балканских народов, но Промысл Божий судил иначе. Ни скорбь, ни теснота, ни гонение, ни голод, ни сама смерть — ничто не отлучало их от любви Божией (Рим. 8, 35—39), а вместе с ней и крепкой надежды на лучшее будущее — на освобождение. Когда в XIX столетии спросили одного из путешественников, посетившего ряд христианских народов: где он нашел совершенное проявление христианского духа, тот, не задумываясь, ответил: «У южных славян, особенно у болгар, их нравы и обычаи напоминают многое из жизни первых веков»⁴.

Росту национально-освободительного движения народов Балкан содействовали войны, которые вела Россия против Турции в XVIII и

особенно XIX вв. (1806—1812, 1828—1829, 1853—1856) и в которых принимали участие и они сами. «Торжество русского оружия, заметное ослабление самой Турции, благодаря победам русских, крайние неурядицы в самом строе турецкой администрации — все это должно было повлиять на турецких славян и пробудить мысль об освобождении. Трудно было бы думать, что христиане не воспользуются начинающимися благоприятно складываться для них обстоятельствами и не попытаются свергнуть ненавистное для них иго»⁵. «На могущественную Россию теперь,— писал «Церковный Вестник» в самом начале 1876 г.,— обращены взоры всех народов Балканского полуострова: сербов, греков, болгар и румын, в надежде, что Россия не обманет их ожиданий и не отдаст их своим врагам. Скажи одно слово Россия — и не только весь Балканский полуостров, от берегов Эллады, но и все славянские народы и румыны Австро-Венгрии восстанут с оружием в руках против притеснителей»⁶. Эти строки не только говорят об освободительных настроениях на Балканах, но и свидетельствуют о том, что Русская Православная Церковь поддерживала эти настроения.

Находились среди православных русских людей и такие, которые прямо призывали народы к восстанию. Так, известный богослов — писатель славянофил А. С. Хомяков (1804—1860) звал славянские народы стряхнуть вековое иго, завоевать свободу, с честью занять свое место среди прочих народов:

Вставайте, славянские братья,
Болгарин, и серб, и хорват!
Скорее друг к другу в объятья,
Скорей за отцовский булат.

Скажите: «Нам в старые годы
В наследство Господь даровал
И степи, и быстрые воды,
И лес, и ущелия скал».

Скажите: «Мы люди свободны,—
Да будет свободна земля,
И горы, и глубины подводны,
И доли, и лес, и поля!

Мы вольны, мы к битве готовы,
И подвиг наш честен и свят:
Нам Бог разрывает оковы,
Нам Бог закаляет булат!»⁷.

Борьба греков за национальную независимость и русская церковная общественность

Первыми из народностей Балканского полуострова, свергнувшими османское иго и достигшими политической и церковной самостоятельности, явились греки. И первой страной, которая «взяла под свое кровительство священную борьбу греков за свою свободу», была православная Россия. «Ни одна сколько-нибудь успешная борьба ее с Турцией со времен Петра Великого не кончалась без включения в мирный трактат условий, направленных к облегчению участи ее единоверцев в Турции»⁸.

Воодушевленные надеждой свободы, греки часто брались за оружие против притеснителей. Но в XV—XVII вв. добиться чего-либо для своей независимости не смогли. Более благоприятными были для них следующие столетия — XVIII и XIX. Турция в это время клонилась к государственному бессилию, а единовенная грекам Россия заявляла себя мощной державой. В то же время и греки собирали силы для открытой борьбы с притеснителями. Отчасти под предлогом торговли, частично же якобы для охранения торговых судов от морских пиратов, они стали заводить вооруженные корабли, из которых можно было на первый случай составить довольно значительный флот. Вместе с тем они старались воспитать свое поколение на началах древней национальной культуры, раскрыть пред ним счастливое прошлое свободной Греции, помочь ему сравнить с прошлым униженное положение Эллады под игом и таким образом оживить стремление к национальной свободе. Принятые меры принесли желаемый плод. Как только в 1768 г. началась война России с Турцией и в Средиземном море появился русский флот, греки приняли это за сигнал, зовущий к свободе, восстали и присоединились к русским морякам. Хотя турки, после ухода русских войск, жестоко отомстили восставшим грекам, но последние не теряли надежды на завоевание независимости, тем более что, по заключенным между Россией и Турцией после этой войны в Кучук-Кайнарджи (1774 г.), а после второй — в Яссах (1791 г.) мирным договорам, Россия дважды получила право покровительствовать православным христианам в Османской империи.

Первые десятилетия XIX в. явились временем настойчивых усилий греков свергнуть османское иго — и русский православный народ стоял всецело на их стороне. В Одессе была предоставлена грекам возможность учредить одну из крупнейших организаций «Филики этерия» (дружественная этерия), поставившую перед собой целью освобождение Эллады. Руководителем ее стал греческий эмигрант Александр Ипсиланти (1792—1828), участник Отечественной войны 1812 г., генерал-майор русской армии. В 1821 г. он во главе отряда вооруженных греков вторгся в Дунайские княжества и произвел там восстание, послужившее началом решающих событий в истории национально-освободительного движения Греции. Хотя это восстание турки смогли подавить и Ипсиланти вынужден был удалиться в Австрию (там был схвачен и заключен в тюрьму), но вслед за этим, спустя всего несколько дней, митрополит Патрский Герман водрузил в Калаврите знамя нового восстания. «Героические сыны геройских отцов! — зывал он к народу. — Пусть препоясается каждый мечом своим, потому что лучше пасть с мечом в руках, нежели видеть бедствия отечества и оскверненные святыни! Ну же! Разорвите оковы, сокрушите иго, которое возложили на вас, потому что мы наследники Божии и сонаследники Христовы! Дело, которое вы призываетесь защитить, есть дело самого Бога»⁹. Произошло поголовное восстание (в том же году) в Морее и на Архипелаге... Последовала упорная и кровопролитная борьба... Турки стремились смирить греков самыми жестокими мерами. Европейские правительства долгое время смотрели на происходящее в Морее как на внутренние нестроения Османской империи, почему и предоставили греков собственной участи. Но не так отнеслись к законной борьбе единовенцев рус-

ские православные люди. По настоянию России бездействие европейской политики прекратилось¹⁰. Россия, Англия и Франция, заключив между собой договор, потребовали от Махмуда II прекратить бесчеловечную резню греков. Когда же он отказался выполнить это, союзники поддержали свое требование оружием. В 1827 г. произошел Наваринский бой, в котором весь турецко-египетский флот в несколько часов был истреблен союзным флотом России, Англии и Франции. Принимая Россию за главную виновницу поражения Турции, султан издал против нее оскорбительную прокламацию, ответом на которую со стороны России было объявление войны. Война (1827—1829 гг.) окончилась для России победоносно. В 1829 г. Турция вынуждена подписать мирный договор в Адрианополе, по которому, в частности, обязалась признать независимость Греции. Окончательно этот вопрос был решен в 1830 г. Восставшие греческие провинции были признаны самостоятельным государством, которому усвоили название Греческого, или Эллинского. В состав нового государства вошли Морея, Средняя Греция и некоторые острова. Первым президентом Греции был избран Иоаннис Каподистрия (1776—1831), находившийся с 1809 г. на русской дипломатической службе. Избрание Каподистрии явилось наглядным свидетельством глубоких взаимных симпатий двух единоверных народов. К сожалению, он вскоре пал (в 1831 г.) жертвой заговора (инспирирован Англией и Францией)¹¹.

Правильную оценку событиям двадцатых годов XIX в. дал английский дипломат Форсайт в газете «Times»; что Святейшим Синодом Русской Православной Церкви было потом изложено на страницах своего официального органа «Церковного Вестника». По его заключению, тогда европейские кабинеты во главе с Англией решились примкнуть к России во время ее солидарности с Грецией «единственно для того, чтобы не допустить России до одиночного вмешательства, не дать ей действовать одной, чтобы иметь возможность контролировать ее действия, препятствовать, мешать ей, чтобы она одна не присвоила себе заслуги освобождения греков... Россия честно приняла это содействие и, чистосердечно отказавшись от одиночного вмешательства, соединила свои силы с войсками других держав. Роль России состояла тогда в том, чтобы будить инерцию Европы». И дальше, когда во время переговоров Порты проявила «упрямое сопротивление», Россия в конце концов «приняла исключительно на одну себя труд призвать Турцию к порядку силой оружия»¹².

Однако независимость и свободу получила лишь часть, притом меньшая, греческого народа. Другая же часть продолжала по-прежнему оставаться под игом осман. Пределы, рамки новосозданного государства были слишком тесны, не давали возможности более широко развернуться народной энергии. Естественно, что такое положение не удовлетворяло эллинов и привело их к так называемой «великой эллинской идее». В задачу этой идеи вошло освобождение от осман остальных греков и расширение государственных границ королевства за счет присоединения к нему древних греческих провинций, в частности Фессалии и Эпира.

Одним из главных представителей и двигателей «великой эллинской идеи» была Греческая Церковь. А рядом с ней рука об руку шел пра-

вославный русский народ, Русская Православная Церковь. Последняя помогала Элладе уладить свои отношения с Константинопольской Патриархией в связи со стремлением балканских греков к церковной автокефалии и этим объединяла духовные силы православных, снабжала утварью и облачениями храмы Эллады, поддерживала она и «эллинскую идею». «Церковный Вестник» Святейшего Синода по данному вопросу высказывается самым решительным образом: «Одна она (т. е. православная Россия.— К. С.) искренно (разрядка моя. — К. С.) сочувствовала «великой эллинской идее», и продолжает: «Греки очень хорошо знали это, вследствие этого их благодарность России и надежды на нее не знали границ... Церковную утварь и облачения встречали крестным ходом... Самыми горячими пропагандистами любви, доверия, надежды на Россию для достижения национальной цели были епископы и священники»¹³.

В 1866 г. восстали за свободу и национальную независимость жители о. Крит. Россия, постоянно принимавшая «великодушные или настойчивые усилия расширить территорию Эллинского королевства»¹⁴, сохраняла теперь нейтралитет, сама переживая последствия Севастопольской войны¹⁵. На помощь критянам пришла Русская Православная Церковь. Вся православная Россия прочла и услышала следующее воззвание знаменитого Московского митрополита Филарета (Дроздова): «Часть народа, нам россиянам единоверного, передавшего предкам нашим, а чрез них и нам, бесценное сокровище православной веры, претерпевает в настоящее время тяжкие бедствия: лишения достоинства, от угрожающей смерти бегство из земли обитания, недостаток ежедневных жизненных потребностей. В таком состоянии находятся обители древнего Крита (по-нынешнему Кандии), и из них особенно женский пол, дети и старцы; и это потому, что крепкие из них истощают свои силы и средства в вооруженной борьбе». И далее митрополит Филарет призывает «вспомошествовать бедствующим, присным в вере»¹⁶. По его призыву дружно потекли жертвы со всей православной России. Монашество и белое духовенство, рабочие и крестьяне, купцы, чиновники — все несли или пересылали свои сильные даяния жителям Крита. Для организованной и быстрой пересылки пожертвований митрополит Филарет учредил в Чудовом монастыре комитет. «Все мы помним критское восстание,— сообщалось одиннадцать лет спустя в церковной печати,— помним то глубокое сочувствие, какое оказывала вся Россия делу критских христиан, и обильные пожертвования, которые по почину покойного митрополита Московского отосланы были в пользу семейств единоверных критян»¹⁷.

Иначе отнеслись к восстанию критян на Западе. В 1877 г. боснийские и герцеговинские христиане, выражая перед английским народом свое глубокое сожаление о том, что «свободолюбивые англичане» не только не поддержали их в борьбе за жизнь, за честь, но даже помогли туркам крепче стянуть на ногах славян «кандалы рабства и позора», в то же время заявили: «Мы до сих пор еще с сердечным сокрушением вспоминаем о том, как английские корабельные капитаны отвернулись от взывавших к их помощи кандиоток и их детей на том лишь основании, что им было предписано предоставить кандиотов их собственной судьбе. Отговорка эта до сих пор болезненно звучит в наших ушах»¹⁸.

С пониманием и христианским участием Русская Православная Церковь отнеслась и к вспыхнувшему восстанию греческих провинций Фессалии и Эпира, находившихся также под османским игом. Она незамедлительно донесла до сведения своих чад воззвание фессалийских героев к братьям под игом, к эллинам свободной Греции и рассеянным по всему миру. 19 января 1878 г. было составлено воззвание, а 4 марта того же года Святейший Синод уже опубликовал его в своем органе¹⁹. Тем временем русская дипломатия настаивала на скорейшем покорении Порты решениям Берлинского конгресса. В противном случае Россия готова была «решительно защищать дело Греции»²⁰. И в 1881 г. Фессалия и часть Эпира (Арта) были присоединены к Греции. На Западе опять-таки и сейчас отнеслись «к греческим интересам вяло и равнодушно»²¹.

С целью подъема духовных сил греков и укрепления нравственного единения с нами и вообще славянами русская церковная общественность выступила в печати с предложением обратиться Новороссийский университет в рассадник образования для греков и славян. А так как для преуспевания Православия важно, чтобы духовные лица были богословски образованными, то предлагалось открыть при упомянутом университете богословский факультет с приглашением для занятия отдельных богословских кафедр лучших богословов не только России, но и Греции. Одесса считалась самым удобным местом для данного мероприятия как ближайший пункт и узел к выходу на Балканы. Не закрывался притом и доступ в духовные академии для желающих получить в них образование, но считалось, что богословский факультет более эффективен для сближения греков и славян, так как в нем — в одном центре — легче было собрать значительно большее число учащейся молодежи. Обучение же в других учебных заведениях дробило массу на части и лишало возможности расширить круг дружбы²².

Западные политические деятели недовольны были братским участием России в судьбах греков и растущей с этим участием дружбой. И поэтому с настойчивостью, достойной иного применения, изыскивали способы к разобщению греков со славянами. Желаемое для них они подчас выдавали за действительное. «Эллинизм и славизм не могут ужиться в мире. — заявляли они. — Настанет минута, когда жадные соперники столкнутся»²³. Неудачный для России исход Крымской войны, поколебавший в глазах греков обаяние России, был ловко использован недоброжелателями. В течение более двадцати лет они твердили о бессилии (!) России на востоке и всемогуществе Европы, а посему о выгодности для Греции променять сомнительное покровительство России на несомненное покровительство Европы, и даже выступить против первой за интересы второй. С началом Освободительной войны 1877—1878 годов удвоились старания посорить Россию со всеми народами, которые так или иначе могли быть вовлечены в сферу русского влияния, и особенно с единоверными нам греками. Тем для инсинуаций затрагивалось немало. Главным из них были: пугало панславизма, будто бы угрожающего всей Европе, и прежде всех маленькой Греции, и фантастическое честолюбие с ненасытной жадностью России. Так называемые «дружеские советники» рекомендовали грекам помнить, что все отнятое Россией у Турции будет навсегда потеряно для Греции, что даже турецкое

господство для них лучше русских таможенных застав, ибо Турция более слабое (!) государство, а за слабостью стоит надежда на свободу выхода. Значит, заключали они, благоразумие подсказывает грекам обратить свой взор на Европу, интересы которой состоят «в том, чтобы в случае разрушения Турецкой империи греческие провинции Турции достались Греции, а не России»²⁴.

Еще в те годы, когда на Россию возводилась подобная клевета, чада Русской Православной Церкви категорично заявили: «Разбирать и оценивать пред отечественными читателями эту сколько лживую в своей основе и подробностях, столько же и зловредную для нас пропаганду, конечно, излишне. Они, без сомнения, отнесутся к ней с тем негодованием и презрением, которых она заслуживает»²⁵. Но если соотечественникам ясна была вся ложь пропаганды, то за пределами нашего Отечества она подчас приносила горькие плоды. Поэтому русская церковная печать разоблачала клевету и обращала внимание балканских народов на искренность заботы о них русских. Орган Святейшего Синода Русской Православной Церкви свидетельствовал: «Ни наше общество, ни правительство, не говоря уже о народе, который до последнего времени только и знал на востоке одних православных греков, никогда в своих симпатиях не отделяли славян от греков, и словом и делом всегда одинаково ободряли и поддерживали тех и других, стараясь постоянно соглашать их интересы и предотвращать и улаживать возникавшие между ними пререкания и раздоры»²⁶. «Народные массы в Греции,— говорил тот же орган в другом месте,— и по своим верованиям, и по привычкам, и по историческим преданиям безмерно родственнее славянским народным массам, чем латино-германским, так как свою духовную пищу почерпают из того же источника, из которого и славянские. А если так, то очевидно все помыслы и заботы вожаков этих масс должны быть обращены не на разъединение их родственной связи, а на ее поддержание и скрепление, так как в ней главный источник их силы и устойчивости и вместе и порознь»²⁷. Обретая в греко-славянской взаимности силу, гарантирующую достижение и сохранение независимости, русская церковная общественность призвала употребить все добрые средства к тому, чтобы эту взаимность превратить в неразрывный союз. Указывались и эти средства, как-то: прямой и широкий обмен литературой, изданиями по вопросам общего интереса, привлечения большего количества греческой молодежи в наши университеты и другие учебные заведения. Но лучшим путем к ограждению Греции от западных влияний считался церковный, идя по которому, можно было надеяться на большой успех²⁸.

Общий взгляд на отношение православных русских людей к борьбе греков за национальную независимость правильно выражен самими греками. «Разве хоть один русский опозорил себя когда-либо наймом в службу к туркам, как это делали во время греческой борьбы разные офицеры и чиновники при Ибрагиме паше, английский адмирал Гобарт и многие другие апостаты?» — ставит вопрос перед своими соотечественниками греческий историк второй половины XIX в. Гудас²⁹. «Мы,— заявляют греки свободной Эллады,— не должны забывать того, что когда Эллада, полвека тому назад, вела борьбу за свою свободу, она не была предоставлена своей собственной участи, а, напротив, со всех

сторон фактически высказывались ей самые горячие симпатии, и благороднейшие сердца века не только молились за нее, но и несли свою кровь и деньги, чтобы обеспечить благоприятный исход этой кровопролитной борьбы»³⁰. «В наш век,— звучал трезвый голос греческой публицистики в XIX столетии,— одни лишь Франция и Россия посылали в битву французов и русских, не имея своего собственного непосредственного интереса, лишь ради других»³¹.

Русский православный народ на стороне румын в их борьбе за национальную свободу

В 1878 г. на Берлинском конгрессе министр иностранных дел России князь Александр Михайлович Горчаков (1798—1883), выступая с речью по бессарабскому вопросу, подробно перечислил исторические факты, свидетельствующие о жертвах России, принесенных ею в течение ста лет для освобождения Молдавии и Валахии, недвусмысленно заявил, «что основание и освобождение нынешней Румынии является делом России исключительно»³². И никто из присутствовавших на конгрессе не мог возразить русскому дипломату, а ведь конгресс был созван для пересмотра условий Сан-Стефанского мира 1878 года по инициативе Англии и Австро-Венгрии, стремившихся ослабить позиции России на Балканах. Факт этот знаменателен, ибо служит наглядным подтверждением признания заслуг православной России перед балканскими народами и со стороны ее тогдашних недоброжелателей.

Еще в 1876 г. в печати Англии — страны, соперничавшей с Россией, дана была верная оценка вклада России в освободительное движение христианских народов Османской империи. «Россия,— читаем в «Daily News»,— может указать на действительные услуги, оказанные ею христианам империи (Турецкой)... Пусть они (турецкие христиане) вспомнят лишь о том, что улучшения, последовавшие в течение настоящего столетия в участи христиан, добыты усилиями России... Всякое движение, направленное на приобретение независимости и возникшее за последние годы среди христиан, было более или менее связано с именем России... Русский консул был единственным лицом, к которому притесненные христиане прибегали с жалобами... Политика Англии так же резко обозначена в пользу турок, как политика России в пользу христиан». И наконец: «Образование Румынии состоялось благодаря содействию и помощи России»³³.

В начале XVIII в. (1711 г.) император Петр Великий в союзе с молдавским и валахским господарями предпринял Прутский поход. Поход носил священный характер войны православного царя в защиту православных румын от иноверных турок. Начался он с торжественного богослужения в московском Успенском соборе в присутствии императора. Возле храма на площади были выстроены гвардейские полки. На развевавшемся над ними знамени крупными буквами значилось: «Во имя Спасителя и христианства», а выше надписи крест, окаймленный словами: «In Hoc vinces». Румыны увидели в этом походе исполнение своих давних чаяний. Когда Петр I приблизился к г. Яссы, власти города, народ, священнослужители во главе с митрополитом Гедеоном устроили ему торжественную встречу, с великой радостью поклонились ему как освободителю-христианину от османского ига. В самом городе

звонили во все колокола. Но радость оказалась преждевременной — поход окончился неудачно. Оказавшись победителями, османы начали проводить над беззащитной райей чисто азиатскую средневековую расправу, задавшись целью подавить румын как нацию. Однако цель не была достигнута — на помощь пришла окрепшая православная Россия, взявшая на себя всю тяжесть разрешения так называемого Восточного вопроса.

Начавшиеся в 1768 г. русско-турецкие войны, ареной которых обыкновенно были Молдавия и Валахия, оказывали большое влияние на эти княжества в смысле пробуждения у них светлой надежды на доброе будущее. Каждый поход русских, шедших против осман снова во имя Спасителя, Его Божественной религии, во имя свободы, вызывал общую радость румын, и они бесстрашно присоединялись к победоносным полкам православной России. Уже первая русско-турецкая война во время Екатерины II закончилась весьма благоприятным для румын Кучук-Кайнарджийским договором. Согласно этому договору все румыны, выступившие во время войны против Порты, получили амнистию: господам Молдавии и Валахии разрешалось иметь в Константинополе своих поверенных православного исповедания; всем христианам Турецкой империи предоставлялась свобода вероисповедания; конфискованные ранее земли возвращались владельцам. Кроме того, Россия оговорила право покровительствовать княжествам в случае их столкновений с турецкими властями. Последовавшая вскоре вторая освободительная война России с Турцией закончилась Ясским договором 1791 года, подтвердившим в отношении Дунайских княжеств условия прежнего договора и, кроме того, предоставившим румынам двухлетнюю льготу на подати. Но, естественно, румыны стремились к полному освобождению от османского ига. Осуществление своих чаяний они видели тогда в присоединении к России.

Последовательным выразителем этих стремлений явился замечательнейший митрополит Молдовы начала XIX в. Вениамин Костаки. Будучи румыном по национальности и истинным патриотом своего народа, митрополит Вениамин всегда выражал глубинные стремления румын в их отношениях к России. Когда в начале XIX в. вспыхнула новая русско-турецкая война и русские войска вскоре вошли в Молдавию, то императору Александру I был подан следующий адрес от 27 июня 1807 г., подписанный самим митрополитом и знатнейшими боярами: «Истреби несносное правление (турецкое), дышащее угнетением бедному сему народу (молдаванам). Соедини правление земли сей с богохранимой державой твоей... Да будет одно стадо и один пастырь, и тогда да напомним: «Сей есть золотой век состояния нашего». Сие есть от всея души общее народа сего моление»³⁴.

Во время пребывания в Молдавии и Валахии в 1808—1812 гг. русских войск Святейший Синод Русской Православной Церкви позаботился и об улучшении церковных дел в данных княжествах. В марте 1808 г. было определено находившемуся на покое бывшему Киевскому митрополиту Гавриилу (Банулеску-Бадони) именоваться экзархом в Молдавии, Валахии и Бессарабии. Румын по национальности, умный и энергичный митрополит Гавриил в новом звании проделал большую полезную работу: привел храмы в такое состояние, в каком они нахо-

дились в России; от лиц, стремящихся к священству, потребовал определенного образовательного ценза, а для этого преобразовал духовную семинарию в монастыре Сокол по образцу русских семинарий; улучшил материальное положение духовенства, поднял авторитет его.

В дальнейшем участие православного русского народа в борьбе румын за свободу проявлялось следующим образом.

После Морейского восстания греков султан в 1822 г. удовлетворил просьбу молдавских и валашских бояр о восстановлении права избрания национальных господарей. Несогласия России с Турцией вызвали в 1826 г. Аккерманскую конвенцию, по которой как назначение, так и смещение господарей могло производиться Портой лишь с согласия России. Вскоре, однако, возникла война России с Турцией (1828—1829), закончившаяся Адрианопольским миром. По этому миру еще более ограничивалось влияние Порты на княжества Молдавию и Валахию. Правление князей становилось теперь пожизненным, а Россия была официально признана покровительницей княжеств³⁵. С этого времени начинается новая эра для Румынии. Ее политическая зависимость от Турции начинает слабеть, т. к. она избирает себе князей из своей национальности и на нужный срок. Румынский народ воспрянул духом. Началось активное просветительное движение в национальном направлении. Стремление к самобытности в конце двадцатых и начале тридцатых годов было поддержано русской администрацией во главе с П. Д. Киселевым (1788—1872). По предложению Киселева был принят в 1831 г. Органический регламент, составленный в смысле сохранения румынской народности. Открыты были новые народные школы, основан румынский театр, стали издаваться газеты, журналы и т. д. «Все эти успехи,— читаем в Истории Христианской Церкви XIX в.,— стояли в зависимости от забот русского правительства, влияние которого в форме политического протектората, с уменьшением влияния Порты на дела княжеств, было громадно в последних»³⁶.

На пути к политическому суверенитету румын не последнее место занимал вопрос церковный. И здесь Русская Православная Церковь внесла свой вклад.

В 1865 г. при поддержке Александра Кузы — первого князя объединенных в 1859 г. княжеств Молдовы и Валахии в одно государство Румынию,— была провозглашена автокефалия Румынской Церкви без согласия на то Константинопольского Патриарха, от которого зависела. Управление Церковью было вверено «Генеральному Национальному Синоду», в состав которого вошли не только румынские епископы, но и депутаты от мирян из каждой епархии. Константинопольский Патриарх Софроний выступил с резкими протестами против новоявленной автокефалии. Одно за другим он направил послания-протесты князю Александру Кузе, митрополиту Валашскому и местоблюстителю Молдовской митрополии³⁷. Было направлено специальное послание и к Святейшему Синоду Русской Православной Церкви с призывом оказать духовную помощь «к прекращению опасного положения дел, влекущего в бездну гибели оный (православный румынский.— К. С.) христианский народ, кровь которого взыщется от рук наших»³⁸.

Святейший Синод Русской Церкви, прежде чем ответить Константинополю, поручил Филарету, митрополиту Московскому, разобрать

означенное послание и представить на него свой отзыв. Московский иерарх, подвергнув его обстоятельному разбору, пришел к выводу, что желание румынского правительства сделать автокефальной свою Церковь законно и естественно, но что заявлено было это желание далеко не законным способом. С другой стороны, и Константинопольский Патриарх, выступивший с протестом против совершенного румынами, повел дело, по мнению митрополита Филарета, не тактично: вместо слов мира и совета рассмотреть дело объявления автокефалии вместе с другими Поместными Церквами, он прибег в своем послании к резким выражениям, способным не успокоить, а еще более раздражить недовольных³⁹.

В официальном ответе Святейшего Синода Русской Православной Церкви Патриарху Константинопольскому было заявлено, что учреждение «генерального» румынского Синода «превышает меру светской власти и требует рассуждения и утверждения высшего в Церкви Собора, и в особенности Патриарха, к области которого принадлежит Церковь, учреждающая новый Синод». Положение, что «в Синоде председательствует во имя господя Румынский митрополит», признается антиканоническим и антиевангельским (Лк. 10, 16; Мф. 18, 20). «Митрополит и прочие члены Синода присутствуют в нем во имя Христа и апостолов». Назначение епископов одной светской властью, без избрания церковного, признается также антиканоническим. «Принявшие такое назначение должны поставить себя пред тридцатым правилом святых Апостолов и со страхом помыслить: истинное ли освящение они получают и на паству простирать будут». В конце послания говорилось, что для прекращения возникших несогласий лучшим средством может послужить слово любви и мира, обращенное к румынам. «Не найдется ли еще средство,— предлагал Святейший Синод,— словом сей любви и убеждения твердых в церковной правде ободрить, колеблющихся утвердить, возвести дело на путь мирных совещаний, и неизменность существенного охранить некоторым снисхождением к допустимому»⁴⁰. Однако в Константинополе не спешили. Дело подвинулось вперед лишь после русско-турецкой войны 1877—1878 гг., когда Румыния получила полную политическую независимость от султана.

Из последних событий, накануне получения Румынией полной независимости, характерна торжественная встреча в 1877 г. в румынских городах императора Александра II, свидетельствовавшая о благодарности православному русскому народу за утверждение на Балканах знамени свободы. Как более ста пятидесяти лет тому назад с большим радушием встречали в Яссах императора Петра I, так и теперь Александр II был встречен хлебом-солью. Духовенство г. Ясс запело: «Благословен грядый во имя Господне», а Ясский митрополит приветствовал словом, сущность которого заключалась в том, «что единовременная Россия земля румынская, испытывая на себе многовековое иго турок, ныне почитает себя счастливой, встречая русского монарха, идущего во главе своих войск освобождать из-под этого ига христианские народы Востока». «Когда мы видим,— говорилось в адресе жителей г. Плоешты,— что на победоносных ваших знаменах красуется надпись: «За свободу народов Востока», когда мы видим ваше бесконечное великодушие и милосердие, мы усердно молим Бога, да поможет Он сло-

мить общего врага, во славу России и ради свободы народов Востока»⁴¹.

Румыны были тем единоверным православной России народом, который не только с большим радушием и благодарностью встречал русские войска во время Освободительной войны 1877—1878 гг., но с самого начала войны принимал в ней деятельное участие, разделял с ними и лишения, труды боевой жизни, и славу побед. И тогда православный русский человек говорил: «Хвала ему и честь за это!»⁴².

Восстание в Герцеговине и Боснии и отношении к нему Русской Православной Церкви

Летом 1875 г. газеты сообщили, что на Балканах в одной из славянских провинций Оттоманской империи — Герцеговине произошло восстание. Сначала малозаметное через окна иных стран, оно настойчиво разрасталось и ширилось, охватив вскоре Боснию и подвинув в июне 1876 г. на войну с Турцией Сербию и Черногорию. «Нынешняя борьба для нас,— писал в Россию предстоятель Сербской Православной Церкви митрополит Михаил,— жизненный вопрос — быть или не быть славянам на юге, сохранив свою православную веру и свою славянскую жизнь. Потому и ожидаем от братского единоверного народа русского всякой помощи, тем более что другие народы Европы, из своих корыстных видов, не терпят, чтобы мы оставались славянами и сохранили православную веру вместе и одинаково с русскими или потому, что вовсе не знают, или же неверно и превратно знают основы жизни славянства и Православия»⁴³.

* * *

Османскому игу подпали юго-западные славянские области после поражения сербско-боснийского войска в битве 1389 г. на Косовом поле. Иго это было слишком тягостным для сербов. Особенно невыносимым оно стало с первых годов XIX столетия, и сербы одно за другим поднимали восстания против поработителей. В начале 1804 г. восстание небольшого числа гайдуков под предводительством Карагеоргия (1768—1817) быстро охватило многие районы. Но предоставленное самому себе, оно было разгромлено. Тем не менее в глубинах народного духа сохранились силы, способные вызвать к жизни новое восстание — и в 1815 г. оно явилось под руководством Милоша Обреновича (1780—1860), участника прежнего восстания. Однако только после Адрианопольского мира (1829) сербам была предоставлена свобода вероисповедания и при дальнейшей поддержке России в 1830—1833 гг. был введен статус автономного княжества.

Поводом к герцеговинско-боснийскому восстанию 1875 г. было не только общее тягостное состояние юго-западных славян, не только потому, что постоянно «их жизнь, семейство, религия — все [было] в опасности», а и происшедшие дополнительные события, до крайности доведшие страдания беззащитной «райи» и переполнившие меру ее терпения. Это начавшиеся в Герцеговине очередные притеснения христиан со стороны, главным образом, мусульманских землевладельцев заставили целые общины переселиться в соседнюю с Герцеговиной Черногорию. Но любовь к родине, чувство привязанности к домашнему

очагу, сокрушение об участии оставленных родных понуждали их к возвращению. Магометанские землевладельцы при потворстве османских властей стали жестоко мстить беглецам, особенно зажиточным и наиболее влиятельным. Последнее и явилось той каплей, которая переполнила чашу — около двух тысяч христиан взяли за оружие, подняли знамя восстания, явившееся одним из важнейших звеньев в цепи национально-освободительного движения на Балканах. «Горсть самоотверженных храбрецов,— говорил в те времена в храме сербского подворья г. Москвы прот. А. Иванцов-Платонов, — не имевших почти никаких средств для успешной войны — ни правильно организованного войска, ни денег, ни хорошего оружия, ни даже достаточного пропитания, подняла отчаянную борьбу на жизнь и на смерть с врагом, целые века душившим жизнь и свободу христианства и южного славянства,— с врагом, которого имя когда-то было страшно для всей Европы»⁴⁵.

Началось жестокое затянувшееся кровопролитие. Мужики и юноши уходили в горы, чтобы оттуда вести неравный бой; старики, женщины и дети, спасаясь от насилий, искали убежища в соседних странах — в Черногории и Австрии. Один из путешественников во время проезда на пароходе под нейтральным флагом по реке Саве, разделявшей турецкие владения от австрийских, был свидетелем бегства жителей, пострадавших от восстания, о чем рассказал русским людям. По его сообщению, бегство совершалось в разных видах: вплавь, на лошадях, в лодках под пулями осман. Лодки переполнялись, сталкивались, шли ко дну. Трупов было такое количество, что заражался воздух⁴⁶. А вот что докладывала депутация босняков и старо-сербов, прибывшая в Петербург: «Наша жизнь от колыбели до могилы есть ряд пыток и мук. Ко сну мы отходим в страхе, что следующий день прожить не придется. Тирания, насилие и грубость уже перешли границы. По приказу Дервиш-паши... были сожжены, ограблены и уничтожены 300 селений и более 2.000 или убиты или уведены в неволю. В храмах наших нет колоколов, ибо турки не позволяют нам свободно молиться Богу... Нас хотят сделать турками. Мы не хотим, мы не можем согласиться на это, мы не можем изменить вере своих отцов, изменить нашей национальности... Мы скорее погибнем, чем будем долее подчиняться тирании»⁴⁷. Во всей суровой и открытой правде изображены глумления осман над восставшими боснийцами и герцеговинцами в манифесте последних к английскому народу, где они не просят у англичан «ни хлеба, ни оружия, ни денег», а только одного — справедливости, не поддерживать осман, дать полную свободу покончить с пятисотлетним рабством. Поступки осман, описанные в этом документе восставшими, настолько омерзительны, что не подымается перо, чтобы их передать. Хочется бежать от этой леденящей душу картины и уверить себя, что это не горькая действительность, а просто мучительный сон⁴⁸.

Вначале Европа не придавала особого значения Герцеговинско-Боснийскому восстанию. Видимо, она считала его заурядным явлением в истории народов. Между тем оно приняло упорное течение. Несмотря на трудности борьбы с врагом, значительно превосходящим по силам, восставшие мужественно держались, укрепляемые надеждой на скорую помощь со стороны Сербии, Черногории и, конечно, России. «Наши надежды на Россию всегда были непоколебимы и велики, теперь им нет

предела», — писал в Россию вскоре после восстания митрополит Черногорский⁴⁹. «Родные нам братья и сестры! — зывал к православным русским людям председатель Международного комитета попечения о бедствующих христианах в Боснии, Герцеговине и Старой Сербии митрополит Сербский Миханл. — Воспряните духом и услышите призывающий вас голос, полный мольбы, бедной, гибнущей райи, или во имя славянской национальности, во имя Единой Святой Православной Церкви, наконец, во имя гуманности, братья русские!»⁵⁰. И братья русские отозвались с подлинным христианским участием. Над всей широкой святой Русью поднялся «величавый патриотический гул»⁵¹.

Вслед за воззванием митрополита Сербского «Церковный Вестник» Святейшего Синода Русской Православной Церкви на следующей же странице обратился с призывом к русскому духовенству: «Пастыри Русской Церкви — городские и сельские! Дружно откликнитесь на призыв православного Сербского митрополита. Помогите и сами, сколько можете, и употребите все ваше влияние на прихожан, чтобы и они помогли несчастным православным семействам герцеговинцев и босняков. Собранные вами пожертвования высылайте, как можно поспешнее, или на имя редакции «Церковного Вестника» или же прямо в славянский благотворительный комитет в С.-Петербурге». И еще и еще зывал тот же орган: «Русь православная, помоги Христа ради убогой твоей православной братии, забитой и обнищавшей райи турецкой. Райя в тебя верит, и дай Бог, чтобы она в тебе не изверилась и в тебя веру не потеряла, а тебе бы вовек верила»⁵². «Необходима быстрая и скорая помощь... Каков бы ни был политический результат борьбы, подобная борьба уже сама ведет к опустошению края. Вопрос политический подлешит решению правительству. Дело общества — выразить свое сочувствие в области ему доступной... Пособить братьям, пострадавшим за защиту своей славянской народности и Христовой веры, — это для русского общества не только долг кровного родства и единства в вере, не только долг христианского милосердия и человеколюбия — это долг нашей народной чести»⁵³.

Святейший Синод вынес и специальное определение о сборе пожертвований в пользу жертв восстания в Боснии и Герцеговине, уполномочив духовенство призывать к жертвованиям и собирать жертвы⁵⁴. А первоприсутствующий член Святейшего Синода митрополит Петербургский Исидор благословил открыть для пострадавших особый тарелочный сбор в храмах столицы. Примеру центра последовали епархии и даже самые отдаленные приходы. Архиепископ Казанский Антоний поручил пастырям своей епархии пользоваться всяким удобным случаем — и в храме и вне его, чтобы донести до прихожан то, в каком плачевном состоянии находятся наши братья по вере — славяне⁵⁵. Другой Преосвященный — епископ Кишиневский Павел — призвал всех нести кто что может «на алтарь любви братской: деньги, белье, корпию», вручать все это пастырям или другим доверенным лицам для доставления по назначению⁵⁶. А сколько было сказано замечательных поучений и в кафедральных соборах, и в сельских храмах! Сколько в этих поучениях выражено глубокой любви, братского сострадания и участия!⁵⁷. Поистине духовенство нашей Святой Церкви стало во главе почина в историческом подвиге служения братьям.

Жертвы братьям славянам, как отмечала церковная печать, «хлынули с необыкновенной силой»⁵⁸. Как только русский православный человек услышал стоны единоверных — сразу понес свою лепту и все необходимое для жизни. Характерно в этом отношении письмо одного священника в редакцию «Церковного Вестника» вместе с присланными им пожертвованиями. Священник писал, что он прочитал своим прихожанам воззвание Сербского митрополита Михаила, разъяснил им, кто это герцеговинцы, босняки и сербы по отношению к нам по вере и роду, напомнил им тяжелые времена татарского ига на Руси, когда наши предки испытывали подобные несчастья, и предложил всем принести жертву. Сердца присутствующих дрогнули, и каждый вносил в нарочито поставленную корвану «с одинаковым чувством любви и радости». «Русский человек,— заключает священник,— так же братолюбив, милостив и богобоязлив, каким был и прежде». Он «не может быть бессердечен и глух к целому народу, мучимому за Христа. Дайте только ему вовремя знать о такой нужде»⁵⁹.

Продолжать здесь разговор о жертвах русского народа нет нужды⁶⁰, т. к. об этом будет еще сказано в следующем разделе данного соображения, где будет рассмотрено отношение православного русского народа к апрельскому восстанию болгар в 1876 г., когда пожертвования «учетверились»⁶¹. Здесь можно отметить лишь отклик юго-западных славян на помощь православной России.

Спустя всего месяц после восстания в Герцеговине и Боснии сербы свидетельствовали, что из отдаленнейших пределов соплеменной России посылалась им щедрая помощь⁶². О большом сочувствии русских людей к страждущему под османским игом сербскому народу говорил настоятель Сербского подворья в Москве архимандрит Савва. На его обращение, напечатанное в русских газетах, откликнулись многие города России во главе с первопрестольным и прислали пожертвования для пострадавших. «Русское общество,— заявил архимандрит Савва,— осталось тем же, как было и прежде»⁶³. «Хвала благородным чувствам великого и поистине братского нам народа русского, который не перестает присылать нам обильную помощь! — восхваляя доброе участие русских в судьбах славян председатель Цетинского комитета вспомоществования страждущим герцеговинцам митрополит Черногорский Иларион.— Благодаря всем этим жертвам, мы можем сказать с полным убеждением, что до сих пор с успехом исполняли свою великую и человеколюбивую задачу»⁶⁴. «Хвала и слава русской братии,— благодарил весь сербский народ,— что помогают нам выдержать неравную борьбу за оскорбленное человечество, за оскверненную святыню и за обесчещенные семьи»⁶⁵. Хорошо зная о помощи славянам русского народа, Черногорский князь Николай не находил нужным прямо обращаться к нему с просьбой. Он считал достаточным лишь информировать его о своих бедствиях⁶⁶. Ту же мысль выразили и его подданные. Посетившего в 1876 г. Черногорию деятельного участника С.-Петербургского славянского комитета Веселитского-Божидаровича черногорцы просили только об одном: «Расскажите братьям русским о наших нуждах, ничего к этому не прибавляя»⁶⁷.

Русская Православная Церковь не только заботилась о своевременных и постоянных пожертвованиях страждущим славянам, но и благо-

словила русских добровольцев идти на ратный подвиг — бороться вместе с восставшими братьями по вере и крови.

Вслед за первым русским добровольцем генералом М. Г. Черняевым систематично, два-три раза в неделю, отправлялись в Сербию бескорыстные и честные русские герои. Здесь и отставные офицеры⁶⁸, и бывшие солдаты, здесь и молодые отцы семейств, провожаемые женами со слезами, но и с сознанием необходимости и ответственности. Когда однажды священник, увидев рыдающую женщину, подошел к ней и спросил: «Как же ты рассталась с мужем? Тебе, как я вижу, жаль его». «Что делать, батюшка,— ответила она,— но ведь он пошел на доброе дело, а сиротам-то Господь покровитель»⁶⁹. Среди добровольцев были и духовные лица, побуждаемые ехать в Сербию тем же сочувствием, какое охватывало весь русский народ. «Тебе, отец протоиерей,— напутствовал отъезжающего оставшийся священник,— предстоят трудности в твоём военно-пастырском служении, и не легкие. Тебе придется, кроме совершения бескровной жертвы, днем и ночью предавать земле тела христиан, убитых турецкой пулей. Может быть, тебе придется с святым крестом в руках воодушевлять сербское воинство на битву»⁷⁰.

При отправлении добровольцев совершались напутственные молебны, чтобы Господь благословил их путь, послал им, как некогда Товии, мирна Ангела, сохраняющего, заступающего и невредимо соблюдающего их от всяких злых обстоятельств. Добровольцев осеняли святым крестом, окропляли святой водой, вручали им святые иконы, имена их записывали для ежедневного поминовения на проскомидии и у Престола Божия. В конце молебнов произносились многолетия светским и духовным властям, князьям Сербскому Милану и Черногорскому Николаю, воинствам, российскому и славянскому, и, наконец, отъезжающим, как говорили в народе, на «братскую защиту». Все присутствовавшие за молебном прямо из храма отправлялись на вокзал Варшавской железной дороги, чтобы еще раз взглянуть на «спасителей славян». И здесь много было трогательного. Мужчины стояли без головных уборов, женщины плакали, подносили детей под благословение отъезжающих, сами благословляли их, обнимали их, пожимали им руки, махали платками, высказывали самые добрые и сердечные пожелания. Расходились молчаливо, задумчиво, под свежим впечатлением провожания отдающих свою жизнь во имя святого дела. «Благословение Господне на вас, братолюбиво и добровольно отправляющиеся на поле брани — на берега славянских рек: Моравы, Дрины, Наренты и Нишавы,— призывал помощь Божию священник Русской Православной Церкви на идущих за славян.— Там, на берегах и в долинах этих рек, ручьями льется невинная христианская кровь наших братьев по вере, по духу, по плоти и по крови — славян. Жестокие враги и притеснители их решились истребить их, по-видимому, до последнего человека. Они лишают их всего имущества, подвергают их всевозможным истязаниям и мучениям и жестоким образом убивают их. Десятки и сотни селений и деревень их безжалостно предаются огню. И все это за то, что они — эти наши братья — христиане! За кого же идете вы сражаться?— Вы идете сражаться за христиан, и притом за православных христиан, за наших братьев славян... Вы идете на брань за веру православную, за Христа

и Крест Его. Священная брань! Будьте же мужественны! Бейте врага вооруженного, но щадите врага безоружного»⁷¹.

В таком же религиозно-патриотическом духе вступали русские добровольцы и на сербскую землю. От места прибытия шли они рядами, впереди их солдат нес напутственную икону. Волонтеры крестились, становились на колени и говорили: «Умрем за святую православно-славянскую землю, за братьев своих сербов и болгар, умрем или же освободим их от варваров азиатских, гнетущих их свободу и веру православленную»⁷².

В пользу раненых и больных воинов Святейший Синод учредил при храмах специальные кружки с красным крестом для сбора подаваний и распорядился о своевременной высылке сбора по назначению⁷³. Указом от 1 декабря 1876 г. Святейший Синод пригласил все женские монастыри и общины позаботиться о срочной подготовке лиц для ухода за ранеными; образовать из лиц отряды «сердобольных сестер» и направить их в военные лазареты; заняться изготовлением в обителях корпии, бинтов и других госпитальных принадлежностей⁷⁴. Немного позднее и мужские монастыри были приглашены для той же цели — образовать «сердобольных братьев» из иноков и послушников⁷⁵.

Русская Православная Церковь благословляла также тех, кто шел в южно-славянские районы оказывать помощь раненым. «Идите обвязывать раны и язвы их и врачевать от нашедших на них болезней! — говорил священнослужитель санитарному отряду, отправляющемуся в Черногорию. — Стремитесь предупредить при помощи Божией преждевременную для них смерть известными вам благоприятными для жизни условиями!.. Теците с миром во едином духе на предлежащий вам подвиг, взирающе на Начальника веры и любви, Совершителя Иисуса Христа!»⁷⁶. «Грядите же, возлюбленные, — обращались с пастырским словом к другому врачебному отряду, направлявшемуся в Сербию, — под знаменем Христа и животворящего креста Его бодро и смело на предстоящий вам великий подвиг любви христианской!»⁷⁷.

Ежедневно молящаяся о всех путешествующих, недугующих, страждущих, плененных и ежедневно приносящая бескровные жертвы за весь мир Русская Православная Церковь устами своих пастырей возносила свои теплые молитвы к Престолу Бога милосердия и о даровании победы православным, о скорейшем возвращении русских волонтеров здоровыми по выполнении священного долга. На специально устраиваемые молебствия о ниспослании победы стекалось множество верующих. Во время одного из таких молебствий в Москве в Сербском подворье, когда хор громогласно запел: «Спаси, Господи, люди Твоя и благослови достояние Твое, победы благоверным государям и князьям: Милану и Николаю на сопротивныя даруя», все, присутствовавшие в храме и вокруг него, словно по чьему-либо знаку, стали на колени⁷⁸.

При большом стечении народа и с таким же молитвенным усердием совершались и панихиды об упокоении «всех православных, иже в Старой Сербии, Герцеговине и Боснии христолюбиво и братолюбиво пострадаша». Даже кафедральные соборы не вмещали желавших помолиться за убиенных на сербских полях воинов, и многие вынуждены были находиться на прилегающих площадях⁷⁹. Молились на коленях и почти все со слезами. Но это не были слезы отчаяния. Православный

русский человек утешался тем, что проливалась кровь не зря, а за братьев, свидетельствуя перед всем миром о соблюдении русским народом союза христианской любви не на слове или языке, а на деле и истине (1 Ин. 3, 18)⁸⁰.

Как бы обобщая отношение чад Русской Православной Церкви к Герцеговинско-Боснийскому восстанию, епископ Кишиневский Павел утверждает, что православные русские люди не ограничивали «своего участия к борьбе и страданиям своих собратий одним состраданием к ним и одними благожеланиями» — все стремились «сами делом заявить свое сочувствие к страдальцам. Одни возлюбили своих собратий наибольшей любовью — решились положить и некоторые положили души свои за други своя. Другие взяли на себя великое дело любви — уход за ранеными и врачевание их»; иные приносили «на пользу раненых, на пользу ограбленных неприятелем семейств разнообразные вещественные пожертвования»⁸¹. И совершались эти дела без официального участия со стороны государственных властей. Русская Православная Церковь — эта могучая духовная сила православных славян — раскрыла перед своими чадами нужды славян — членов единой Церкви, единого таинственного Тела Христа Спасителя — и призвала к помощи. И православная Русь почувствовала боль страданий одного из членов единого Тела (1 Кор. 12, 25—27). «Кто ободрил герцеговинцев нравственно и помог их борьбе вещественно, обеспечив семейства доблестных борцов? — спрашивал И. С. Аксаков (1823—1886) и отвечал: — Русский народ, не только образованные классы, но весь русский народ с простонародьем включительно. Такое отношение к славянскому делу, такое положение было благодушно предоставлено русскому обществу самим правительством... Нам недоступны высшие соображения, руководившие действиями нашей дипломатии, но мы не можем не чувствовать искренней признательности к правительству за то, что оно не стесняло обществу в выражениях сочувствия»⁸².

Пределы борьбы за национальную независимость балканских народов расширились — еще продолжалась борьба юго-западных славян, а в апреле 1876 г. произошло восстание болгар, вслед же за этим расширилось и участие в судьбах балканских народов православных русских людей.

Апрельское восстание болгар и православный русский народ

1876 год, как справедливо отмечает в одном своем историческом исследовании В. Теплов, «огненными буквами занесен в летописи болгарского народа»⁸³.

Национальное движение болгар прошло ряд этапов. Из них важным считается появление «Истории славяно-болгарской о народах, и о царях, и о святых болгарских», написанной в 1762 г. преподобным Паисием (1722—1798) — иноком Хилендарской обители на Афоне. Именно этой книгой преподобный Паисий хотел пробудить национальное самосознание болгар, напомнить им, какое достойное место принадлежало их родине в былые времена, и одновременно укрепить веру народа в светлое будущее, поднять его на борьбу. «О неразумный и юродивый, — обращается он к читателю, — чего ради стыдишься назы-

ваться болгаринoм и не читаешь на своем языке и не думаешь. Разве болгары не имели своего царства и власти? В течение стольких лет они царствовали и были знаменитыми и известными по всей земле и неоднократно взимали дань и с могучих римлян, и с мудрых греков... Почему же ты, глупый человек, стыдишься своего рода и тянешься к чуждому тебе народу»⁸⁴.

Славное дело преподобного Паисия продолжил его ученик епископ Врачанский Софроний (1739—1814), издавший на новоболгарском языке «Собрание поучений, переведенных со старославянского и греческого языка». В течение 20 лет Преосвященный Софроний «был наставником взрослых и учителем детей. Борясь против темноты и невежества, стремясь к просвещению родного народа, он пытался в меру своих сил содействовать и его политическому освобождению. Софроний был выдающимся деятелем раннего периода национального движения болгарского народа»⁸⁵.

В 30-х годах XIX в. национальное движение болгар проявилось в форме борьбы за создание своей школы. Вехами этой борьбы явились издание в 1824 г. первого болгарского учебника и основание в 1835 г. в г. Габрове первого в Болгарии светского училища. В 40-х годах начали выходить и первые болгарские периодические издания: «Любoсловие», «Български орел», «Цариградский вестник» и др.⁸⁶.

Стремясь к религиозной и национальной свободе, болгары организовали в 1833—1835 гг. массовый заговор, известный в истории под именем «Велчовой заперы» (назван по имени организатора «заперы» Велчо Джамджията). С большой надеждой на русскую помощь в готовившемся восстании около 10 тысяч болгар приняли участие в «Велчовой запере». «Вы зовете к себе Москву на подмогу!» — обвиняли болгар турки⁸⁷. После разгрома «Велчовой заперы» и казни ее руководителей «турки начали презрительно называть тырновских людей «Москов гяур» (московские рабы), а болгары радовались, что, благодаря Велчовой запере, получили такое прозвище»⁸⁸.

Вслед за «Велчовой заперой» произошел ряд восстаний в Северо-Западной Болгарии в 1836—1837 гг.⁸⁹.

С 40-х годов разворачивается движение за восстановление независимости национальной Церкви, что было также важным этапом на пути к освобождению политическому⁹⁰. «Церковный вопрос, — заявляет известный болгарский писатель и политический деятель Захарий Стоянов (1850—1889), — был первым фактором, побудившим болгарский народ сделать шаг вперед на пути к гражданскому и политическому самосознанию... Церковный вопрос первым послужил к объединению болгарского народа в одно целое; он заложил прочнейшие основы нашего национального самосознания»⁹¹.

Последним в освободительном движении этапом, предшествовавшим Апрельскому восстанию, явилось Старозагорское восстание 1875 года. Планы восстания были широки, но подготовка к их осуществлению велась очень слабо. Плохо подготовленное восстание окончилось полным поражением. Беспорядочно и разрозненно двигавшиеся отряды легко подавлялись турками. Но остановить освободительное движение было невозможно. Возмущение болгарского народа росло и в 1876 г. вылилось в крупное Апрельское восстание против турецкого гнета.

Нет нужды описывать в небольшом данном очерке весь ход событий Апрельского восстания, т. к. имеется подробнейший рассказ о них в «Записках о болгарских восстаниях» — этой поэме народного героизма, «Илиаде» болгарского народа — уже упоминавшегося выше Захария Стоянова⁹². Вспомним здесь лишь отдельные факты, которые необходимы для раскрытия темы.

Потерпев поражение в Старозагорском округе, часть восставших эмигрировала в Румынию, где в г. Джурджу был сформирован новый Революционный Комитет. На заседаниях Комитета решено было подготовить новое восстание к весне 1876 г. Предположительной датой, оставшейся в тайне, намечалось 1 мая. Только 25 апреля всех должны были окончательно известить об этом. Предполагалось прервать телеграфную и железнодорожную связь, овладеть некоторыми городами и захватить находившиеся там склады оружия, необходимого для повстанцев.

Однако отчетливый план с перечнем нужных организаторских и организационных мероприятий выработать не успели. «Необходимо признать, — заявляет исследователь данного вопроса С. А. Никитин, — что в военном отношении восстание оказалось неподготовленным. В округах не было военных руководителей... Плохо обстояло дело с вооружением... Отсутствие точной договоренности о дате начала восстания при фактической децентрализации его подготовки в округах неизбежно должно было привести к разнобою и военной неслаженности в действиях отдельных групп повстанцев»⁹³. Обстоятельства еще более осложнились тем, что один из участников окружного собрания, состоявшегося в середине апреля 1876 г., оказался предателем и донес турецким властям о подготовке восстания. Ввиду этого вынуждены были начать восстание немедленно — 20 апреля — раньше намеченного срока. Перед лицом стягиваемых крупных сил, предупрежденных противником, развернуть широких действий повстанцам не удалось. 30 апреля г. Панагюриште, куда сошлась наибольшая масса восставших крестьян во главе с Панаётом Воловым и его помощником Георгием Бенковским, пал залитый кровью. Вслед за этим был разгромлен турками г. Копривштица и вырезано окрестное население. Но особенно жестока была расправа над восставшими селами Перуштицей и Батаком, ставшими «вотчиной одичавших собак и хищных птиц»⁹⁴.

Восстание было жестоко подавлено. Но оно не прошло и не могло пройти бесследно. «Неудача Апрельского восстания, — говорит современный историк болгарского возрождения Жак Натан, — не остановила борьбы народа за освобождение. Она подготовила условия к вмешательству великого братского русского народа»⁹⁵. «Я уже достиг своей цели! — воскликнул Бенковский, указывая пальцем на горящий город Панагюриште. — Сердцу деспота нанесена такая рана, что не зажить ей во веки. Теперь дело за Россией!»⁹⁶ Именно к России болгары обратили свой полный надежды взор, свое усердное моление. «Братья! — взывали деятели Болгарского центрального благотворительного общества в Бухаресте к русскому народу. — Мучения, претерпеваемые болгарями на Балканском полуострове, так велики, что нет возможности их описать. Как Русь некогда опустошали монголы, так, и даже несравненно больше, опустошают нашу страну турки и башибузуки... Братья

наши! Вы никогда не оставляли бедствующих и угнетенных южных славян и всегда спешили подать им руку помощи, руку спасения. Теперь настало время, быть может, в последний раз помочь младшим братьям вашим — болгарам, обедневшим до крайности от турецких грабежей, пожаров и немилосердных опустошений. Болгарский народ встал и борется отчаянно, но в то же время, когда бойцы дерутся, раненые остаются без помощи и бедные семейства умирают с голоду и от балканского холода. Они ждут помощи... Нужны средства, нужна подпора... Услышьте, братья, голос беззащитного, забытого народа и помогите ему воскреснуть и обмыть воспаленные раны в его душе и теле. Помогите нам — кто как может и чем может»⁹⁷. «Если когда нужна была помощь России для несчастных болгар, то она теперь крайне необходима, — писал 15 мая 1876 г. из Константинополя в Москву Федор Стоянов-Бурмов, болгарский государственный деятель и публицист. — Человеколюбие, честь покровительницы и матери славян, интересы славянства — все взывает о немедленной и энергичной помощи. Пособите ради Бога, ради единоверия и единоплеменности, ради обыкновенного, наконец, человеколюбия... Несчастное население взывает к своим единоверцам и единоплеменникам... о возможно скором приостановлении окончательного избияния, в чем сомневаться невозможно... Сделайте что можете в пользу погибающего населения, только возможно скорее. Взывайте, просите и умоляйте, хотя бы только для того, чтобы исполнить долг»⁹⁸. «Во имя Бога, во имя Спасителя и Честного Креста, мы, угнетенные, — снова и снова взывали болгары к русским людям, — умоляем вас, единоплеменные братья, протянуть нам руку помощи. Никто из других христиан не поймет наших страданий, не разделит нашего горя, как вы, единоплеменные и православные! На вас наша надежда!»⁹⁹.

Смелым защитником своего народа и решительным выразителем его интересов выступал в эти суровые дни и Блаженнейший Экзарх Болгарской Православной Церкви Анфим. Как добрый пастырь, готовый положить душу свою за паству, он подал представителям иностранных держав меморандум о жестоких расправах турок с восставшими болгарами. На весь мир прозвучали и слова Экзарха Анфима, сказанные в ответ на просьбы близких к нему людей действовать менее открыто, чтобы не подвергнуться участи Константинопольского Патриарха Григория V. Дай Бог, — говорил Экзарх, — чтобы так именно было, ибо «когда повесили греческого Патриарха Григория, создалось свободное греческое королевство, и когда повесят меня, быть может создастся свободное болгарское царство»¹⁰⁰. Он решительно отказался поставить свою подпись под предложенной ему великим визирем декларацией от имени болгарского народа о том, что народ якобы доволен своим положением под властью турок и вовсе нет нужды вмешиваться другим государствам, главным образом России. Мало того, Блаженнейший Экзарх обратился к Первоиерарху Русской Православной Церкви митрополиту Новгородскому и Санкт-Петербургскому Исидору с письмом, в котором умолял митрополита оказать помощь страдающим. «Если Его Величество император Всероссийский, — писал Экзарх, — не обратит внимания на положение болгар, не защитит их теперь, то лучше пусть вычеркнет их из списков славян и православных, потому что

отчаяние овладело всеми»¹⁰¹. В заключение Экарх просил прочитать это письмо императору.

Подобными печальниками о православном болгарском народе явились и прочие священнослужители Болгарской Церкви¹⁰².

* * *

В истории народов бывают моменты, когда живущая в глубине народного ума и сердца великая идея гуманности вдруг, словно мановением Высшей Силы, ярко выступает наружу и проявляется в самоотверженном подвиге во имя братства и любви. Такой священный момент пережил русский народ в виду событий на Балканском полуострове. Весь русский народ, без различия общественных, сословных, бытовых разделений, принял близко к сердцу страдания единоверных и единоплеменных болгар.

Рассматривая мотивы русского народного и, в частности, церковного движения за свободу славянства, «Церковный Вестник» свидетельствовал в 1876 и 1877 годах: «Многое говорили и говорят о причинах настоящего движения: указывают на влияние печати, на деятельность славянских комитетов, на силу племенной связи и исторических традиций русского народа, который некогда не менее теперешних славян страдал от неверных и т. д. Все эти причины действительно влияли... на пробуждение русского сочувствия к делу славян, но основные мотивы народного движения... скрывались в самом народе»¹⁰³. «По нашему разумению,—заявлялось в другом номере «Церковного Вестника»,—современное общественно-народное возбуждение происходит: 1) из единства веры и вероисповедания; 2) из родства племенного и 3) из общих психических свойств славянской природы вообще и русской в особенности»¹⁰⁴.

Голоса сочувствия раздавались и в некоторых западноевропейских странах. Но правительства их не выступили в защиту болгарского народа¹⁰⁵. Целая вереница конференций и дипломатических переговоров 1876—1877 годов — Рейхштадтские переговоры, Константинопольская и Будапештская конференции, «Лондонский протокол» — лишней раз показали, что только Россия деятельно стремится освободить славянские народы Балканского полуострова и создать независимые балканские государства. «Одна только Русь православная сердечно откликнулась на стоны терзаемых»¹⁰⁶. «Ужели мы останемся глухи к их воплям? — спрашивала на страницах «Православного Обозрения» русская церковная общественность в ответ на «моление болгар о помощи». — Посылали же мы наши лепты пострадавшим в Боснии и Герцеговине. Откажем ли в христианском подаянии жертвам гнуснейшего варварства в несчастной Болгарии»¹⁰⁷. Дело болгар стало делом русских людей, русского православного народа.

Первый клич за свободу славян и за веру был брошен в печати. Здесь возвестили о геройском восстании болгар, выразили и продолжали выражать симпатии их борьбе за правое дело, обращали внимание всех слоев общества на события Балканского полуострова. Упомянувшийся выше официальный орган церковной печати «Церковный Вестник» на своих страницах, под специальными рубриками «Зверства турок», «Религиозный фанатизм турок», «Страдания Болгарии», с глу-

бокой скорбью и с сочувствием начал систематически сообщать о терзаниях поработенных болгар после подавления турками Апрельского восстания¹⁰⁸.

Вскоре после Апрельского восстания болгар — в июле месяце — редакция «Церковного Вестника», с благословения Первоиерарха Русской Православной Церкви митрополита Исидора поместила на страницах журнала обращение к православному русскому духовенству. В обращении говорилось: «Архипастыри и пастыри Русской Церкви! Станьте опять (как недавно к боснийцам и герцеговинцам. — К. С.) руководителями всероссийско-христианского благотворительного порыва: собственным примером и словом зажгите и поддержите святой огонь любви к народам, родным нам по крови и вере, на огромных пространствах России. Вы ближе к народу и ваши живые голоса услышаны будут... Организуйте это дело сообразно с местными условиями и высылайте собранные пожертвования на имя редакции «Церковного Вестника»... Поспешите помочь несчастным!»¹⁰⁹ Целый ряд иерархов Русской Православной Церкви, священников и церковных учреждений немедленно выступили с воззваниями к духовенству и пастве протянуть руку спасения болгарам¹¹⁰. В своих обращениях они не только свидетельствовали о страданиях болгар, не только выражали им свое искреннее сочувствие, но и призывали оказать им необходимую действительную, ощутимую помощь. «Теперь восстание не ограничивается уже Боснией и Герцеговиной, но открылось и в Болгарии, — говорил после окончания Божественной литургии молящимся архиепископ Донской и Новочеркасский Платон. — Кто же окажет необходимую помощь бедным славянам в помянутых областях? — Таковую помощь должны оказать им мы, русские — братья их по вере и крови... Апостолы говорят нам: «Служите каждый друг другу тем даром, какой получили от Бога и, доколе есть время, старайтесь делать добро всем, а наипаче своим по вере» (1 Петр. 4, 10; Гал. 6, 10). Из этого видно, что мы, русские — православные, действительно имеем особенный, Богом назначенный нам, долг пещись о соплеменниках и единоверных братьях наших, страждущих ныне в турецких областях, и поэтому обязаны без отлагательства оказать им необходимую помощь»¹¹¹.

Движимый чувством глубокого христианского сострадания к бедственному положению болгар, епископ Орловский и Севский Макарий пригласил в июне месяце 1876 г. в архиерейский дом представителей общественности г. Орла для обсуждения конкретных мер оказания помощи страждущим. После речи епископа, соответствующей цели собрания, было определено: отпечатать достаточное количество подписных листов и разослать их во все уголки Орловской епархии для сбора пожертвований в пользу болгар; устроить в городском саду гулянье с тем, чтобы полученные за вход деньги направить болгарам; открыть при редакции «Орловского Вестника» прием пожертвований, которые через посредство епископа направлять в Болгарию. Для начала этого доброго дела присутствовавшими было здесь же собрано 704 рубля¹¹².

Специальный циркуляр был направлен к московскому купечеству. Изображая ужасы страданий болгар, он отмечал: «Настало время нам, русским православным людям, показать не на словах, а на деле нашим

единоплеменникам и единоверцам, что мы слышим их вопли и стоны, что мы живо чувствуем их страдания, что они близки нашему русскому сердцу, что мы им и они нам не чужие»¹¹³.

Все русское общество призывалось встать на защиту славян. Во многих тогдашних газетах и журналах печатались пламенные статьи, дышащие высокой христианской любовью к страждущим братьям. Некоторые из этих статей помещались в «Церковном Вестнике» и в «Православном Обозрении» в знак, с одной стороны, полного разделения их мыслей церковными кругами, с другой — для использования их содержания в воззваниях пастырей Русской Церкви к своим прихожанам.

В них, как и в обращениях церковных деятелей, призывались русские люди к неотложной и действенной помощи — не ограничиваться одним благословением или сочувствием. «Благословение, — говорится в одной статье, — может дать один Бог. Его всемогущая десница посылает победу и покоряет врагов. Что сделает наше благословение, никем неслышимое и всегда бессильное, если оно останется без дел?... К вам, прежде всего, идет это обращение, к вам, в ком жива нравственная личность человека, в ком зрелище народа, восставшего за свою свободу и веру, заставляет сильнее биться сердце; к вам, кто помнит еще горестные дни Крымской войны, великодушно начатой за тех славян; к вам, кто плакал радостными слезами в великий день освобождения крестьян, восстановления человеческой личности в двадцати миллионах крепостного населения... Покажите себя достойными потомками героев, безропотно умиравших в Севастополе, под Карсом, за Дунаем!»¹¹⁵.

Те же мысли выражались и многими другими православными русскими людьми.

Большую организационную работу в оказании помощи восставшим и пострадавшим от турок болгарам проводило славянское благотворительное общество, возникшее в Москве в 1858 г. в виде Московского славянского комитета¹¹⁶. Кроме воззваний к совести русской общественности, напоминавших по своему содержанию обращения духовенства¹¹⁷, Славянский комитет собирал пожертвования и, по преимуществу, выполнял роль посредника в направлении их к месту назначения, требуемому «состоянием дела в известную минуту»¹¹⁸.

Если в печати, как церковной, так и светской, времени Апрельского восстания болгар встречается много воззваний, обращенных к русскому народу оказать помощь страждущим братьям славянам, то это вовсе не значит, что русский народ был глух и нуждался в этих многократных призывах. Обращения вызывались сердечной потребностью самих обращающихся. Для русского народа, как уже отмечалось выше, достаточно было лишь узнать, что страдают и нуждаются в помощи его братья славяне.

И. С. Аксаков в своей речи от 24 октября 1876 г. говорил, что турецкие неистовства в Болгарии произвели такое впечатление на русское общество, что не потребовалось особых усилий для возбуждения сочувствия и сострадания к болгарам¹¹⁹. Из многочисленных писем, поступавших в Славянский комитет вместе с жертвованиями, можно видеть, что страшная эпопея резни, грабежей и насилий, совершавших-

ся на Балканском полуострове, глубоко поразила русское народное чувство¹²⁰.

Все слои русского общества спешили оказать действительную помощь братьям болгарам.

В придворных кругах образовалась особая «партия действия», во главе которой стоял наследник престола будущий император Александр III. К этой «партии» принадлежал граф Н. Н. Игнатъев — русский посол в Константинополе. Участники этого объединения считали необходимым для оказания помощи балканским славянам вступление России в войну с Турцией.

Представители интеллигенции не замедлили выразить свое отношение к событиям на Балканах. «Болгарские безобразия,— писал в ноябре 1876 г. И. С. Тургенев в письме к княгине Е. А. Черкасской,— оскорбили во мне гуманные чувства: они только и живут во мне — и коли этому нельзя помочь иначе как войною — ну, так война!»¹²¹ Сказали свое слово и выдающиеся писатели, как Ф. М. Достоевский (1821—1881), Л. Н. Толстой (1828—1910), В. М. Гаршин (1855—1888). Художник К. Е. Маковский (1839—1915) отразил страдания болгар в глубоко впечатляющей картине «Болгарские мученицы».

Верным и усердным помощником болгар явилось русское духовенство, своим ревностным ходатайством об их нуждах на широком пространстве родной земли красноречиво доказавшее, что вместе с христианским милосердием и любовью оно неизменно хранит в себе живое и верное разумение русского долга. «Подобные эпохи всенародного энтузиазма,— свидетельствовал «Церковный Вестник» в своей передовой статье,— обыкновенно выдвигали в России на первый план Православную Церковь и духовенство. Так случилось и теперь. И Славянский комитет и общество попечения о раненых одинаково обращаются к посредству духовенства для сбора пожертвований»¹²².

Но главным жертвователем выступил народ, воспринимавший славянскую идею сквозь призму Православия. Крестьясь и творя молитву, он приносил свою лепту страждущему и нуждающемуся брату — христианину¹²³. Данные архивного фонда Васильчиковых свидетельствуют, что большая часть пожертвований текла именно от «простого народа»¹²⁴. Эту же мысль еще более определенно выразил Московский славянский благотворительный комитет, заявив, что не менее двух третей всей милостыни составилось «из подаяний простого народа, при содействии приходского духовенства»¹²⁵. «Кто же выдвигается главным, передовым деятелем, историческим фактором со стороны России? — спрашивал И. С. Аксаков на заседании Славянского комитета 14 июля 1876 г. в г. Москве.— Откуда исходит клик сочувствия к восставшим славянам, вопль негодования ко врагам Христа и славянской свободы?» — Ответ для всех был ясен: от русского народа. «В самом деле,— продолжал оратор,— пред нами совершается явление необычайное. В прежние времена, когда вспыхивал так называемый Восточный вопрос и то или другое из угнетенных в Турции славянских племен домогалось свободы, Россия выступала на историческую арену всегда прямой защитницей славянства, но всегда одной своей официальной стороной, то есть как государство, посредством дипломатии или вооруженной силы: народ оставался, по-видимому, в стороне; до его слуха и ведения немногое

и доходило о положении и страдании его братьев славянских... В настоящее время мы видим совершенно иное»¹²⁶.

Заговорило русское братское чувство любви к угнетенным славянам. Стало всеобщим сознание христианского долга помочь им — и «попились рекой»¹²⁷ со всех концов широкой матушки России щедрые дары, для исчисления которых (хотя бы общего) понадобилась бы специальная работа...¹²⁸ Жертвовали деньги, вещи, перевязочные средства, медикаменты и т. п. Все слилось в России в одно христианское чувство, в одну добродетель помощи. Вся Россия готова была покрыться сетью подобия отделов Славянского комитета. И действительно, во многих местах образовались местные центры, которые собирали пожертвования и, минуя Славянский комитет, прямо от себя пересылали их по назначению. Вот что писал о всероссийских пожертвованиях один из тогдашних корреспондентов: «Проехав недавно несколько тысяч верст с юга на север и обратно, я воочию убедился во всеобщем сочувствии народа к славянскому делу. Везде только и слышно о сборах в пользу славян, о волонтерах, едущих в Сербию. Что городские, более интеллигентные жители сочувствуют этому делу и высказываются — это неудивительно, но невольно изумляешься, когда и в глухих степных селах, без всякой интеллигенции, без газет, почт и правильных сообщений, куда заносятся сведения только приходящими, где все погружены в собственные дела о насущном хлебе, когда и в такой глуши проявляется сочувствие славянскому делу и каждый несет, что может, копейкой и материалом на помощь единоверцам в борьбе их с турками»¹²⁹. Упомянувшийся выше Ф. Стоянов-Бурмов, совсем недавно зывавший к России о помощи, 5 октября 1876 г. уже писал из Константинополя: «Мы все здесь в восторге от того, что ныне делается во всей России. В первый раз, кажется, в истории человечества выражаются в такой силе чувства сострадания благоденствующего и сильного народа к судьбе бедствующих его единоплеменников. Видно, к таким чувствам способен из современных народов лишь один русский народ. Мы читаем здесь русские газеты всегда со слезами на глазах»¹³⁰. «В самом деле, — отмечал И. С. Аксаков в речи на заседании Московского Славянского благотворительного комитета 24 октября 1876 г., — то, что творилось в России в эти последние месяцы — неслыханно и невиданно не только в русской, но и в ничьей истории... Такова природа этого всенародного движения, что оно не только не могло быть сочинено Комитетом, не только не способно было втесниться в какие-либо комитетские рамки, но перешло далеко за его края и почти подавило собою нашу скромную организацию. Здесь уже дело не Славянского комитета, а всей Русской земли, и величайшая честь для Комитета — умалиться до значения простого орудия народной мысли и воли»¹³¹.

Многое сделали православные русские люди в оказании помощи борющимся и страждущим болгарам; велико было их усердие и глубокая любовь к братьям по вере и крови!¹³²

Высшим и ближайшим проявлением глубинных братских чувств русского народа к единоверным и единоплеменным болгарам явилась русско-турецкая война 1877—1878 гг., принесящая болгарскому народу, как и другим народам Балкан, долгожданное освобождение от османского гнета.

**Русская Православная Церковь
вместе с балканскими народами
в освободительной войне 1877—1878 гг.**

12 апреля 1877 г., в день подписания императором Александром II манифеста, объявлявшего войну Турции, Болгарский центральный комитет обнародовал воззвание к болгарам, в котором, в частности, говорилось:

«Изнывая под вековым варварским игом, мы не однажды в тяжелые минувшие годы подымали знамя свободы, и еще в прошлом году отчаянной борьбой мы протестовали против векового рабства. Но зверские турецкие полчища в крови потопили наш протест и каннибальски отпраздновали свою победу теми неслыханными и ничем не оправдываемыми свирепыми насилиями и жестокостями, от которых содрогнулся весь мир. Наши села выжжены, наши матери, жены и дети обесчещены, и невинные жертвы, плавая в крови, покрыли своими трупами наши поля и нивы. Целый год несли мы этот крест мученика, но в этой юдоли горя и неволи одна светила нам надежда, которая нас укрепляла в наших страданиях. Эта надежда нас ни на минуту не оставляла, эта надежда была в великой православной России... Мы не вотще верили в эту могучую помощь... Наступил час... Русские ополчились бескорыстно за наше освобождение, как и прежде ополчились они за свободу сербов, румын и греков»¹³³.

Свидетель и деятельный участник в тогдашних событиях Иван Сергеевич Аксаков живыми красками рисует те необычайные настроения и энтузиазм, которые были присущи всей православной России в продолжение всей Освободительной войны 1877—1878 гг. «Какая главная возведенная задача войны? — спрашивает он и отвечает:— Вырвать болгарское племя из-под турецкого ига. Никогда никакая война не возбудила такого всеобщего на Руси сочувствия и одушевления, не вызвала столько жертвоприношений любви, не заслужила в такой полной мере названия «народной», как именно эта война, благодаря именно этой священной задаче»¹³⁴. «Эта война, — говорил тот же оратор, — за веру Христову, эта война за освобождение поработенных и угнетенных славянских братьев; эта война праведная, эта война подвиг, святой, великий, которого сподобляет Господь Святую Русь. И вот она выходит, ликуя, на кровавый пир, громко и смело исповедуя имя Божие, к удивлению мудрецов века... Никогда дух народный не являл такой высоты подъема, свободной в то же время от надменности и от восторженного самохвальства. В том-то и сила, что настоящая война дело не только чести, но, что всего важнее, и совести народной»¹³⁵. «Народ, наш простой, смиренномудрый народ, не одержимый ни властолюбием, ни жаждой боевой славы, принял войну как нравственный долг, естественный и произвольный, как непреложный, священный подвиг, сужденный ему Провидением»¹³⁶. «Никогда еще не выступало мужество наших воинов в таком озарении святости. Это поистине христианское войско»¹³⁷.

Приведенные слова председателя Московского славянского благотворительного комитета И. С. Аксакова раскрывают весь характер Освободительной войны — поистине священной.

* * *

Великий подвижник Русской Православной Церкви и глубокий богослов епископ Феофан (Говоров, 1815—1894), размышляя по Восточному вопросу, считал, что лучше было бы все уладить без войны. «Войны для войны нечего желать,— писал он в январе 1877 г.,— но если без нее нельзя поставить на ноги наших, а только кое-что им доставить, то лучше уж война»¹³⁸. Так относилась к Восточному вопросу и русская дипломатия. Вначале она пыталась было путем мирных переговоров склонить Порту к преобразованиям, направленным к улучшению в ее пределах положения славян-христиан. Когда же Порты не вняла мирным призывам, 12 апреля 1877 г. император Александр II подписал манифест, объявлявший войну Турции. Словно благовестие пронеслись по России слова манифеста. Русь приветствовала их «будто в праздник, бодро, радостно и молитвенно, осеняя себя крестом»¹³⁹. В заседании Думы г. Москвы манифест был заслушан собранием стоя. После окончания чтения зал огласился криками: «Ура!»¹⁴⁰.

На следующий день после подписания манифеста Святейший Синод в полном составе совершил в Исаакиевском соборе Петербурга молебствие об успехе русского оружия в начавшейся войне. Перед молебствием протоиерей И. Янышев сказал глубоко прочувствованную речь, в которой выразил общее мнение присутствовавших. «Вся Россия,— русское же христолоубивое воинство впереди всех,— говорил он,— призываются ныне к великому и святому делу: улучшить быт христианского населения Турции... Мы — русские — прежде и больше других христианских народов должны помочь страдающим христианам на Востоке... Для нас, и как русских и как христиан, бездействие означало бы то же, что измена своему народу и христианскому призванию... Мы не могли бы оставаться ни русскими, ни христианами, если бы оказались равнодушными к своим братьям по крови и по вере... Меч,— продолжал отец протоиерей,— поднимается не из-за дикой страсти к войне, которая так несвойственна миролюбивому характеру всего русского народа, а для защиты невинно страдающих от этой страсти, и не затем, чтобы увеличивать свои земли, которых у русского народа более, чем он может обработать их, а затем, чтобы возратить отнятое у наших ближних, обеспечить им то, что им искони принадлежало и дать им возможность мирного существования и преуспевания... Жить, так жить вместе, а умирать, так и умирать всем вместе — вот голос, достойный истинно славянского, а тем более христианского братства!»¹⁴¹

В тот же день под гул колоколов подобное молебствие было совершено и в Москве.

Трогательно проходило обнародование манифеста в Кишиневе — месте его подписания. Вблизи города на поле были построены войска, куда прибыл и император с главнокомандующим великим князем Николаем Николаевичем. Епископ Кишиневский Павел вскрыл врученный ему пакет с манифестом. Войска обнажили головы. То же сделала и собравшаяся масса народа. Слова манифеста были заслушаны в благоговейном молчании, после чего соборно совершили молебен. Торжественно пропели «Христос воскрес из мертвых», «С нами Бог! Разумейте языцы и покарайтесь, яко с нами Бог!» Когда же в конце молебна возгласили: «Преклоньше колена помолимся», войска склонились к зем-

ле; одни лишь знамена развивались над ними. При пении «Спаси, Господи, люди Твоя» епископ окропил войска святой водой. Преосвященный сказал напутственное слово, в котором призвал войска дерзновенно идти на предлежащий подвиг, и благословил их святыми иконами. Со всех сторон понеслось мощное: «Ура! За братья! За святое дело! За веру Христову! За свободу славян!..» Изложить все бывшее, по слову «Церковного Вестника», «невозможно. Такие минуты народных порывов, во всем их объеме, во всей их силе не поддаются никакому описанию. Они только глубоко чувствуются и никогда потом не забываются. Они всецело становятся достоянием всемирной истории»¹⁴².

В этом превосходящем всякое описание восторге не было и тени кичливости православных русских людей. Не в кичливости воспитывала их наша Святая Церковь или торжестве еще неодожденных побед, а в сознании своей правоты с покорностью воле Божией. Они радовались свершению судеб, призывающих их на священный подвиг. Дух, который собрал Святую Русь в одно чувство, был духом св. Евангелия, св. Православия, любви, милосердия, сострадания.

Святая Церковь благословила на бранный подвиг, ибо ее чада шли, как заявлялось в приказе главнокомандующего Дунайской армией, «не для завоеваний, а на защиту поруганных и угнетенных братьев наших и на защиту веры Христовой»¹⁴³, за свободу и безопасность подвластных османам христианских народов. Их влекли не корысть, не виды властолюбия, а кровавые слезы измученных братьев, поруганная святая вера, оскверненные святыни, пепел мирных городов и селений¹⁴⁴. Для них предстоявшая брань была поистине священной. «Война многотрудна,— размышлял в те дни епископ Феофан (Говоров),— но судя по тому, что войной можно взять больше, чем предначертывается без войны,— и столько больше, что можно в силу ее целый народ поставить на ноги; ...судя по общему нашему воодушевлению...— судя по всему этому, я никак не удерживаюсь от желания войны, хоть и от войны мороз по коже подирает... Божий покров сильнее всех человеческих средств. Но и Бог чрез людей же действует. Если в Божиих есть намерениях теперь же дать льготу братьям нашим, то конечно Он не оставляет дать о том свидетельство среди людей же. Охватившее нас воодушевление не есть ли Божие в нас действие? И сознавая это, не должны ли вместе сознать, что этим движением Бог говорит нам: вам поручаю освободить этих страждущих! Можем отказаться! Бог никого не нудит. Но будем ли мы безвинны, не вняв Божиим манованиям? Бог найдет и без нас исполнителей Его воли. А нам стыд... Все такие мысли прямо ведут к решению: хочешь не хочешь, а ступай воевать, мать Русь православная»¹⁴⁵.

Хотя в изложенном уже можно видеть, что, кроме стремления вырвать братьев славян из-под османского ига, Русская Православная Церковь имела весьма важные и специально-церковные интересы, но к последнему нужно добавить несколько слов. Все Поместные Православные Церкви составляют Тело Христа Спасителя, одно органически связанное целое. Прямой интерес и долг каждой Церкви — охранять это целое в полноте. И Святая Церковь как мощная защитница Православия не отступила от своего долга. Иначе она изменила бы любви Христовой, нанесла бы раны на Телу Богочеловека, все члены Которого

должны пребывать в единстве духа (Еф. 4, 3), нести во имя святого Христова братства тяготы других и быть готовыми пожертвовать во имя этого братства и самой жизнью (Ин. 15, 13). Выполняя же этот святой долг и стремясь к достижению общецерковных интересов, наша Церковь внесла достойный вклад в освобождение Балкан. Сам Глава Церкви Господь наш Иисус Христос,— говорил архиепископ Волинский и Житомирский Димитрий воинам при их выступлении в поход,— «призывает вас вступить и споборать Ему за святое имя Его... за Святую Церковь Его... за Святой Крест и Гроб Его... Какой подвиг славнее сего подвига? Какая брань священнее сей брани?»¹⁴⁶.

Как в XIV столетии Святая Церковь благословила в Троице-Сергиевой Лавре Димитрия Донского идти на защиту прав своих чад, так и теперь благословение Божие было призвано на императора Александра и его спутников в той же св. Лавре. «Молитвы и благословение Преподобного Сергия да сопутствуют тебе,— говорил, обращаясь в Лавре к императору, святой митрополит Московский Иннокентий.— во всех входах и исходах твоих отныне и до века!»¹⁴⁷ В Троицком соборе у св. мощей Преподобного Сергия был совершен молебен святителем Иннокентием в сослужении епископа Можайского Игнатия, ректора Московской Духовной Академии архим. Михаила, инспектора Вифанской Духовной Семинарии архим. Кирилла и старшей братии Лавры. В конце молебна прочитали коленопреклоненно две молитвы: по случаю объявления войны и преподобному Сергию. Митрополит благословил древней иконой «Видения Богоматери преподобному Сергию» и вручил ее императору. Эта святая икона-складень, написанная на доске от гроба Преподобного, как благословение от обители, находилась в стане русских воинов в 1654 г. во время Польской войны, в 1702 г. во время Шведской войны¹⁴⁸, в Отечественную войну 1812 г. и в Крымскую 1855 г. Кроме складня с него были сняты две копии и направлены армии. Помещенная на обратной стороне их надпись гласила: «Во благословение христоролюбивому воинству действующей армии с молитвой о победе над врагами приносит Сергиевская Лавра. 1877 года, апреля 24 дня». Немногим раньше Лавра молитвенно напутствовала главнокомандующего армией перед его отбытием в Кишинев к месту сосредоточения русских войск накануне их вступления в бон. Мстительный наместник Лавры архим. Антоний благословил его иконой Преподобного Сергия. В Кишиневе, встречая главнокомандующего в кафедральном соборе, правящий епископ Павел засвидетельствовал: «Св. Церковь и Небесный Покровитель русской земли Преподобный Сергей излил на главу твою благословения свои. С теми же благожеланиями и благословениями слетаем и мы тебя здесь; и с нами слетают тебя здесь святые печальники о земле Русской: благоверный великий князь Александр Невский и святитель Митрофан, епископ Воронежский, которых сегодня память. О том, чего они просят для тебя у Господа на небе, мы можем гадать по делам их на земле»¹⁴⁹.

С первых же дней военных действий Русская Православная Церковь горячо молилась о торжестве русского оружия, о том, чтобы Податель жизни и Победитель смерти укрепил христоролюбивое воинство, даровал ему силу совершить начатое во славу Божию и во благо балканских народов, и, совершив великое дело, вернуться домой.

На страницах своей печати она систематически сообщала о ходе военных действий на Балканах ¹⁵⁰.

Во время смущений в русском обществе от наших неудач под Плевной Русская Православная Церковь незамедлительно выступила с ободрительным словом — она обратила внимание соотечественников на то, что эти неудачи имеют частное значение и потому не составляют сущности дела или общего положения. А в этом плане нет оснований для тревожных опасений и уныния. За время течения войны это первые большие наши жертвы, между тем как враги понесли целый ряд утрат. Русские войска только разворачиваются к решительной битве, а османские доведены до крайнего напряжения. Подвиг русского воина свят, потому он и труден, цель его священна, потому она и будет достигнута. Каковы бы ни были жертвы, каковы бы ни случились неудачи, «в конце концов освобождение христиан из-под турецкого ига будет достигнуто», — оптимистично и прямо заявляла церковная печать ¹⁵¹. «Христианский Восток должен быть освобожден от турок во что бы то ни стало... Чем тяжелее наши жертвы, тем обширнее должны быть их результаты... Вопрос восточный — вопрос о судьбе балканских христиан — должен исчезнуть, наконец, с политического горизонта Европы» ¹⁵². «За нами — Бог и невинная, вопиющая на небо, кровь христианских мучеников; в нас же должна быть прежде всего твердая, непреклонная решимость — послужить до конца святому делу. Колебание, смущение наше не только были бы лучшим оружием против нас для врагов наших, но что всего хуже — показывали бы в нас нравственную неустойчивость, непостоянство в добрых стремлениях и намерениях с нашей стороны, а это в свою очередь в корне подтачивало бы успех всего дела нашего» ¹⁵³. Эти слова утешения и ободрения веры, несомненно, приносили добрый плод. Свидетельством их действенности и ценности могут служить следующие строки английской газеты «Таймс», отражавшей на своих страницах окружавшие ее настроения и здравые суждения. «Причины русских поражений, — пишет газета, — теперь известны. Они могли быть злополучны для России в том случае, если бы русский народ мог быть легко обескуражен. Но дело в том, что все военные неудачи в Армении и страшные жертвы под Плевной были перенесены русским народом спокойно и твердо» ¹⁵⁴.

С целью сохранения и поднятия боевого духа армии церковная печать рассказывала о храбрости русских солдат и офицеров, целых полков и лично генералов, подчеркивая их нравственную силу, позволявшую бессмертному Суворову (1729—1800) называть их «чудо-богатырями» ¹⁵⁵. Так об одном кавалеристе крестьянине Тамбовской губернии сообщалось следующее. Окруженный османами, желавшими взять его живым, крестьянин расстрелял все патроны, сломал саблю и, наконец, выхватив у врага наравленное против него ружье, чтобы снять его с лошади, стал им наносить удары по сомкнутой вокруг него роте. И даже тогда, когда враги, потеряв многих убитыми и оставив свое намерение взять его живым, подняли его на штыках, отважный герой продолжал отбиваться, пока окончательно не потерял силы ¹⁵⁶. «Солдат, к какой бы он ни принадлежал нации, в случае получения раны, отступает на третью линию, чтобы перевязать свою рану... Не так поступает русский. Несмотря ни на какие раны, он продолжает драться,

пока не истечет кровью»¹⁵⁷. Образцы мужества являли сами генералы. Гурко (1828—1901) и Скобелев (1843—1882) продолжали хладнокровно совещаться о выборе места для возведения новых укреплений под Плевной, в то время как по ним вели огонь из орудий прямой наводкой. Когда возле них упал третий снаряд и не разорвался, оба генерала побледили, но сохранили прежние позы и не прервали беседы¹⁵⁸. А генерал Драгомиров (1830—1905), будучи ранен в колено, спокойно сел, сам перевязал рану платком, а когда засуетились было хирурги — заявил им, что будет ожидать вместе с солдатами очереди для перевязки¹⁵⁹.

Когда на Западе попытались было оклеветать русского воина за его якобы «варварские» поступки и этим самым подорвать к нему доверие, Русская Православная Церковь раскрывала перед мировой общественностью высокие духовные качества нашего солдата, и прежде всего его глубокую веру в Бога, а как следствие ее — высокое христианское человеколюбие к побежденному врагу, взятому в плен, раненому. Один лютеранский пастор, прибывший на место военных действий вместе с лазаретом из Петербурга, вот как излагал свои впечатления от встреч с русскими солдатами: «В Унгении я заметил часового, караулившего двух турецких пленных. У меня были пироги с говядиной и я предложил один часовому. Думая, что у меня только один пирог, он отказался и предложил мне дать его турку, который, по его мнению, был голоднее, чем он. Когда турок, получив пирог, начал молиться, то часовой, обратясь к другим своим товарищам, шепотом проговорил: „Тише, молчите, турка молится“. Все замолчали»¹⁶⁰. Каждый русский конвойный считал себя не только стражем, а и помощником и ходатаем за порученных ему пленных. И это было не просто выражением его гуманности, а подлинно христианского отношения¹⁶¹. «Только к башибузукам,— по свидетельству священника 48-го пехотного Одесского полка М. Георгиевского,— и то захваченным на месте преступления, за поджогом, например, болгарской хаты, или за любимой ими операцией отрезывания голов, ушей, носов и прочих членов у наших раненых, солдаты относились с явным своим отвращением»¹⁶². В Кишиневе, например, наши раненые солдаты, видевшие сами варварства врагов, попросили сестер милосердия удалить из их палаты турок. Они сказали сестрам, что не могут видеть рядом «злодеев». Тем не менее, когда последние жестами показывали, что хотят пить, русские солдаты давали им не только воду, но и молоко, арбузы. Корреспондент «С.-Петербургских Ведомостей» был свидетелем того, как в одном лазарете Общества Красного Креста русский солдат кормил с ложки соседа турка, ранившего его и в свою очередь раненного им и взятого в плен. «Поешь, сердечный, кашки-то, покушай,— говорил солдат турку.— Что делать, грех случился, зацепил я тебя маленько, на то война — воля Божия, да государева!.. А ты прости меня, не сердись!.. Полегчает тебе... Ох, все-то мы люди, человеки, все — дети одного Отца Небесного»¹⁶³.

Для большей убедительности в высоком нравственном облике русского солдата наша Святая Церковь приводила и объективные свидетельства иностранной печати, в которой говорилось, что еще никогда ни одна армия, находясь на чужой земле, не вела себя лучше, чем русская. Враждебные России корреспонденты с пристрастием следили за

движением и действием каждого русского полка. «Но ни на полях битв, ни в лагерях они не могли указать ни одного факта, ни одного случая, за который русский солдат мог бы устыдиться»¹⁶⁴. Они обнаруживали иное — в самой высокой степени благородство русского воина, неотразимым показателем чего была самая ценная жертва — жизнь «для защиты прав христианства»¹⁶⁵. «Какая прелесть наш русский солдат! — восклицал «Церковный Вестник». — Как добродушен, ласков и учтив в обращении даже с посторонними! Как доволен малым и благодарен за малейшую услугу или сделанный ему подарок! Он всегда готов услужить; на постое у жителей он добровольно колет дрова, носит воду, возится с детьми хозяина...»¹⁶⁶. На поле битвы он ведет себя героем, смело идя на явную смерть, но всегда готов «миловать и оказывать помощь своим раненым врагам»¹⁶⁷. Да и мог ли быть он другим?! Ведь его воспитывала мать Церковь только в добре!.. Невольно вспоминается здесь наставление архиепископа Волынского Димитрия воинам при их выступлении в поход. «Как воины православные, — напоминал архиепископ, — вы прежде и паче всего укрепите себя верой Божией — живой и животворной, которая одна есть победа, побеждающая мир; воодушевите себя святой любовью к Господу Иисусу Христу и ко всем братьям вашим во Христе, которая одна не страшится полагать душу свою за братью свою... Будьте послушны гласу начальников ваших... В этом послушании — безусловном, искреннем, вседушевном — залог победы и торжества... Будьте милосердны и человеколюбивы и к своим врагам, обезоруженным вами, тем паче к безоружным жителям градов и весей земли вражеской... Как воины благочестивые, и сами себя охраняйте от всякой скверны греховной, от всякого преступного и беззаконного дела»¹⁶⁸.

Духовно укрепляя русского солдата в его ратном подвиге и поддерживая его воинскую славу, наша Св. Церковь скорбела во время неудач сражений и матерински радовалась победному освобождению балканских народов, приветствовала победы и звала к новым свершениям. Как великие праздники она отмечала переход русских войск через Дунай и освобождение плененных городов. Особенно выявилась радость Русской Церкви по случаю взятия Плевны. Как только весть о сдаче Османа-паши с армией дошла до Петербурга, у часовни Гостиного двора поздно ночью был совершен благодарственный молебен при необыкновенном религиозном одушевлении. На следующий день молебствие было совершено в Исаакиевском соборе. Несмотря на свои огромные размеры, собор не смог вместить всех молящихся. С таким же количеством верующих была вознесена благодарственная молитва и в Москве святителем Иннокентием. «Ликуй же и веселись, Святая Русь! — призывала Св. Церковь. — Отри слезы печали и украсься победным лавровым венцом, который тебе и твоему святому делу сплели твои дорогие сыны!.. Дай Бог, чтобы скорее завершилось великое освободительное дело России, после чего наступил бы желанный мир, и Россия встретила бы своих сынов, торжественно воспевая хвалебную песнь: „Слава в вышних Богу и на земли мир, в человецех благоволение!“»¹⁶⁹.

Но война продолжалась, и пока Русская Православная Церковь вместе с народами России встречала лишь тех, кого пуля врага выводила из боевого строя.

В христианском служении раненым отличилось иночество.

Св. обители земли Русской с первых дней своего бытия не переставали быть охранителями и проводниками тех начал св. Православия, которые воспитывали народ в любви и преданности Церкви и Отечеству. В их стенах не только облегчалась совесть и подавались добрые, сердечные советы к правильному восприятию радостей жизни и печалей, а и обновлялся гражданский дух народа. Они не оставались безучастными в делах общественных, относящихся к народной жизни. Даже те иноки, которые уходили от мира в затворы, в критические моменты оставляли свои уединения и возвращались на время снова в мир, чтобы помочь утверждению согласия и любви между враждующими сторонами или своим христианским словом ослабить, обезвредить зло. Внесли свой посильный вклад иноки и во время Освободительной войны. В отношении раненых воинов этот вклад проявился в том, что монастыри открыли в своих стенах помещения для них и приняли на себя уход за ними¹⁷⁰. Встречали в монастырях раненых трезвоном, подносили им для прикладывания святыни, окропляли св. водой, совершали в их присутствии молебны о победе русского оружия, пели и Вечную память всем на брани убиенным. А иноки Троице-Сергиевой Лавры пришли встречать раненых на железнодорожный вокзал. С собой они принесли Св. Крест, панагию с частицей мощей Преподобного Сергия и икону Преподобного. Короткое время спустя раненые уже были в госпитальных обителях, окруженные попечением монастырских врачей, фельдшеров и санитаров¹⁷¹.

В октябре 1877 г. Святейший Синод вынес специальное определение, предписывавшее всем епархиальным епископам и настоятелям ставропигиальных монастырей передать в распоряжение Общества Красного Креста все свободные или могущие освободиться монастырские помещения (особенно в монастырях возле железных дорог) для устройства в них госпиталей для раненых¹⁷². Кроме того, в самом начале войны Святейший Синод пожертвовал на санитарные нужды действующей армии большую сумму денег и указал всему духовенству поступать подобным образом¹⁷³. В пользу раненых он благословил тарелочный сбор при каждом богослужении¹⁷⁴, а церковно-приходские попечительства, которых насчитывалось в России более 10 тысяч, привлек к оказанию пособия семействам воинов¹⁷⁵. Чтобы данные распоряжения были неукоснительно и незамедлительно проведены в жизнь, Святейший Синод затребовал от всех епархий и всех церковных учреждений доставлять ему сведения об их выполнении¹⁷⁶.

Вовлеченность Русской Православной Церкви в судьбы балканских народов была настолько велика, что ее служители выступали с советами, как вести бой, причем выступали даже те, которые, казалось бы, далеки от тревог мира сего. Так, Вышенский подвижник-затворник епископ Феофан писал: «Война! — Благослови Господи! — Зачем это наши, переходя за Дунай, всегда берутся с крепостями?! Мне думается, что, перешедши за Дунай, надобно около крепостей устроить только сильную блокаду, чтобы турки не могли оттуда носа показать; действующей же армией идти далее без остановки, — через Балканы к Константинополю. Пусть около крепостей останется тысяч сто, и столько же идет далее. Первая будет покоящаяся армия и стерегущая, а вто-

рая — действующая. Дело первой будет иметь в своих руках все дороги чрез Дунай и не выпускать турецкого войска из крепостей; а дело второй — бить или добивать остальную армию турецкую. Конечно, при таком порядке потребуется более войска, но зато оно будет сохраннее. Войско около крепостей все будет цело, ибо турки побоятся делать нападение. Надо только устроить, чтобы оно в здоровых местах расположено было и продовольствие получало достаточное... Войска побольше лустит в дело, — и оно будет целее, и дело делается и скорее и успешнее...»¹⁷⁷.

Со страниц церковной печати православные люди услышали и мудрые слова о правилах боя опытейшего генерала Гурко, командовавшего отрядом гвардии под Плевной, с 70-тысячным отрядом совершившего переход через Балканы, занявшего Софию и разбившего турок под Филиппополем. «Бой, — говорил генерал, — при правильном обучении не представляет ничего особенного, это то же учение с боевыми патронами, только требует еще большего спокойствия, еще большего порядка... Турки, братцы, стреляют издалека и стреляют много, это их дело; а вы, братцы, стреляйте, как вас учили — умной пулей, редко, но метко...»¹⁷⁸.

С целью поддержания в русском обществе стремления к скорейшему освобождению балканских народов Русская Православная Церковь на страницах своего официального органа еженедельно, под специальными рубриками «Что делается в Турции с христианами» и «Скорбная летопись христианского востока», свидетельствовала о страданиях единомерных. Этим свидетельством восстанавливались все новые и новые силы для борьбы с угнетателями¹⁷⁹.

Хотя внимание православной Руси было обращено на нужды своей армии, на инвалидов и сирот погибших, но она и в эти минуты слышала голос страждущих за линией фронта, в частности, в Черногории. В разгар войны в церковной печати появились призывы помочь бедствующим, доходившим до полного обнищания в результате постоянных сражений с турками, постоянных отвлечений от всяких домашних и хозяйственных занятий¹⁸⁰.

О пожертвованиях православного русского народа при подобных обстоятельствах уже говорилось выше. Теперь же они достигли вершины. И если для описания жертв, бывших до начала Освободительной войны, требуется специальная работа, то тем более это следует иметь в виду сейчас¹⁸¹.

Над всем возвышался изумительный подвиг «русского солдата — с его добродушием и простотой, с несокрушимой мощью верующего, смиренного духа... воинской твердостью и человеческим сердечным незлобием»¹⁸².

Один из русских свидетелей тогдашних событий вот как писал о них в своих «Воспоминаниях»: «Настроение фронта находилось в полном соответствии с настроением тыла. В начале войны я наблюдал это настроение в Москве, потом в деревне в Московской губернии, потом в Калуге, где, вследствие переезда моей семьи, я поступил в гимназию с осени 1877 года... Я помню энтузиазм в начале войны, когда в городах и деревнях жадно ловили известия, восторженно приветствуя всякий геройский подвиг и устраивая триумфальные встречи поездам с ра-

ненными. Потом я вспоминаю минуты тяжелой скорби и мучительной тревоги во время плевненских неудач и шипкинских дней, когда, казалось, русская армия находится на волоске от гибели. Одни молились, другие приходили в ярость, говоря о преступном легкомыслии властей, третьи безмолвно и тихо страдали. И все, кто мог, жертвовали и помогали устройству санитарной помощи»¹⁸³.

19 февраля (3 марта) 1878 г. в Сан-Стефано — под стенами Константинополя — был подписан мирный договор, статьи которого провозгласили «истину и свободу там, где до того времени царил ложь и рабство»¹⁸⁴. Согласно «Сан-Стефанскому договору на Балканском полуострове создавалось большое славянское государство, охватившее всю Болгарию и Македонию»¹⁸⁵. Этот договор принес свободу не только Болгарии, но также провозгласил независимость Сербии, Черногории и Румынии. И хотя недоброжелатели на Берлинском конгрессе уменьшили добытое, но путь к доброму будущему балканских народов остался расчищен и открыт¹⁸⁶.

* * *

Бросая общий взгляд на семидесятые годы прошлого столетия, живо представляешь геройские подвиги, большие жертвы, трудности, лишения, славные результаты. Во всем этом участвовал весь русский народ: власти, воинство, Церковь, общественные учреждения и частные лица. Величие подвигов русских воинов возвышало не только русскую армию, но и весь русский народ, из которого они вышли и который хранил в себе неистощимые запасы нравственной силы, энергии, мужества. Эти подвиги не в меньшей мере поднимали в глазах всего мира и значение нашей Святой Православной Русской Церкви. «Если бы не ее вдохновенные призывы к русским правителям и русским людям, — говорил в 1948 г. в Москве на Совещании глав и представителей автокефальных Православных Церквей Блаженнейший Экзарх Болгарский Стефан, — может быть, и донныне румыны, греки, сербы и болгары страдали бы под турецким игом»¹⁸⁷. Кто, как не она, пробуждала горячее сочувствие к единоверным, где бы они ни находились! Вызывала к жизни в нашем народе высокие чувства любви к добру и правде! Утверждала в непоколебимой преданности и безграничном доверии к благим начинаниям! Воспитывала готовность к самопожертвованию за святое дело освобождения без вины угнетенных и страждущих! «Что подняло народ наш на эту нравственную высоту, что соединило всех в одной мысли, в одном чувстве, в одном подвиге самоотвержения? — спрашивает епископ Можайский Амвросий и отвечает: — Святая вера Православия»¹⁸⁸. «Выше и дороже всего для русского человека, — заявлял тогда же «Церковный Вестник», — святость и неприкосновенность религиозных убеждений»¹⁸⁹. Эту религиозность русского человека как характерную его черту отмечали в XIX столетии и зарубежные наблюдатели. «Русские, — писал английский корреспондент, — умерли, конечно, не за ту или другую статью мнимого политического завещания Петра Великого, не в видах проложения Россией пути в Индию. Они взялись за оружие потому, что сочли дело христиан своим собственным делом и дали полное доказательство своего убеждения»¹⁹⁰.

«В исторических событиях 1877—1878 гг., — хочется закончить дан-

ный раздел словами митрополита Ростовского и Новочеркасского Владимира, Патриаршего Экзарха Западной Европы,— Русская Церковь явила себя Церковью великого народа-освободителя, путем страданий и смерти совершившего дело воскрешения славянских братьев»¹⁹¹.

И в близкое к нам время — в суровые годы второй мировой войны Русская Православная Церковь выступила в неразрывном единстве со своим великим Отечеством, не только изгнавшим врага со своей территории, но и принесшим вторично свободу балканским народам.

Русская Православная Церковь за освобождение балканских народов от фашистских оккупантов во второй мировой войне

Стремясь к мировому господству, гитлеровская Германия в 1939—1940 гг. оккупировала ряд европейских стран (в сентябре 1939 года Польшу, в апреле — мае 1940 года Данию, Норвегию, Бельгию, Нидерланды, Люксембург, в июне Францию), а в 1941 году протянула свою руку и на Балканы — в марте 1941 года она ввела свои войска в Болгарию, в апреле захватила территорию Греции и Югославии. 22 июня 1941 года она напала на Советский Союз — началась Великая Отечественная война, поставившая «перед нашей Родиной возвышенные, благородные цели — изгнать захватчиков с территории нашей страны и содействовать освобождению от гитлеровского ига всех порабожденных им братских народов»¹⁹².

В первый же день войны Русская Православная Церковь устами своего предстоятеля Патриаршего Местоблюстителя митрополита Московского и Коломенского Сергея решительно заявила: «Православная наша Церковь всегда разделяла судьбу народа. Вместе с ним она и испытания несла, и утешалась его успехами. Не оставит она народа своего и теперь. Благословляет она небесным благословением и предстоящий всенародный подвиг... благословляет всех православных на защиту священных границ нашей Родины»¹⁹³.

Во всех храмах стали возноситься горячие молитвы о даровании нашему Отечеству победы. Архипастыри и пастыри Русской Церкви во имя православной веры ободряли малодушных, утешали огорченных, напоминали о долге колеблющимся — всех неустанно призывали на общий подвиг. За каждым богослужением, как это было и в семидесятые годы прошлого столетия, производились сборы пожертвований, складывавшиеся в немалые суммы¹⁹⁴, на оборону и вообще на нужды, вызываемые войной. На фронте успешно действовали созданные средствами Русской Церкви танковая колонна им. Дмитрия Донского и воздушная эскадрилья им. Александра Невского...

Митрополит Сергей обращался от лица Русской Православной Церкви со специальными посланиями ко всем христианам оккупированных стран и особенно к православным Балкан — Югославии, Греции, Румынии, к румынским солдатам. Одних он с братской любовью и сердечным сочувствием к переносимым страданиям от фашистов поддерживал в героической борьбе против насильников-оккупантов¹⁹⁵, других убеждал в необходимости отречься от подневольного союза с Гитлером и призывал прекратить проливать братскую кровь единоверного рус-

ского народа¹⁹⁶. Патриарший Местоблюститель обращал внимание на то, что фашисты — злейшие враги человечества; что они грабили оккупированные страны, увозили из них в Германию хлеб, нефть, обрекая людей на голод. Всюду, где ступала нога гитлеровского солдата, приходили смерть и опустошение. «Православные христиане-румыны,— писали в декабре 1942 г. румынским пастырям и пастве русские архипастыри,— не должны и не могут забыть того, как в первое время войны гитлеровцы бомбили румынские города, как они разрушали православные храмы в Кишиневе, Бельске и других городах, убивая при этом сотни и тысячи верующих стариков, старух и детей»¹⁹⁷.

Продолжая вызывать законный гнев у балканских народов против фашистов, русские церковные деятели сообщали об удалении Митрополита Афинского Хрисанфа, Патриарха Сербского Гавриила, выступившего с призывом протестовать против присоединения Югославии к «новому порядку» в Европе, о наложении опалы на Митрополита Софийского Стефана, дерзнувшего назвать войну «величайшим грехопадением» и обвинившего тех, кто ее начал. В «Журнале Московской Патриархии» было напечатано обращение сербских священников к сербскому народу, в котором приводились факты уничтожения сотен тысяч сербов, хорватов, македонцев, черногорцев, народных патриотов-бойцов и членов их семей. «Фашизм,— говорилось в обращении,— это извечный враг сербского народа. Немецкие фашисты пришли в Югославию не только для того, чтобы поработить, но и для того, чтобы нас уничтожить, совершенно стереть нашу родину с карты Европы»¹⁹⁸. В Словении и Словакии фашисты ополчились по преимуществу на православное духовенство, так как оно явилось стойким выразителем и поборником народного национального духа. Духовенство Словакии отказывалось произносить в проповедях обязательные фразы: «Гитлер — сын Божий, Гитлер — отец христианства». А когда Министерство внутренних дел Словакии потребовало от священнослужителей представлять ему тексты проповедей для разрешения к произношению, приказ этот вызвал негодование у духовенства. «Негодование пастырей поработенных Гитлером стран полностью разделяем мы,— заявили тогда же русские православные священники.— Высокий дух веры объединяет всех православных христиан и придает им силы бороться с ненавистным врагом до победного конца»¹⁹⁹.

Вывод ясен: у православных людей, оказавшихся на оккупированных территориях, не должно было рождаться что-либо общее с «фашистскими грабителями и насильниками», с теми, кто возрождал «культ почитания языческого бога Вотана»²⁰⁰. «А мы, русские,— свидетельствовал перед балканскими народами Патриарший Местоблюститель Митрополит Сергей,— братья с вами по вере, братья по мирному соседству, в котором мы целые века жили, не мешая друг другу...»²⁰¹.

Достаточно вспомнить сейчас хотя бы отдельные высказывания митрополитов Сергея и Николая, призывы церковной печати, чтобы убедиться в том, что Русская Православная Церковь не только твердо стояла на стороне борьбы за освобождение балканских народов от фашистских оккупантов, но и вносила в эту борьбу свою лепту. «Неужели сербы, не один раз за веру и отечество всенародно полагававшие свою жизнь, когда-нибудь успокоятся под фашистским сапогом? Неужели

замолкнет когда-нибудь их орлиный клич: «Пусть Душан знает, что сербы живы, сербы свободны!» — говорилось в пасхальном послании от 23 апреля 1943 г. Патриаршего Местоблюстителя Митрополита Московского Сергия ко всем христианам в Югославии, Чехословакии, Элладе и прочих странах, к православным народам, пребывающим в плену фашистских застенков. — Неужели православный греческий народ может остаться на фашистской цепи? В прошлом он, несомненно, был призван идти впереди человечества (по крайней мере европейского) в области духовной культуры... Вообразить себе греческий народ на фашистской цепи — это значило бы повторить картину из далекой старины, когда знаменитые ученые врачи в цепях, как рабы, осматривали своих пациентов — варваров-владельцев»²⁰². «Весь христианский мир следит за поведением румынских пастырей, — обращались 9 декабря 1942 г. от лица Русской Православной Церкви митрополит Московский Сергий и митрополит Киевский Николай к румынским пастырям и пастве. — Как скоро румынские православные христиане обратят свой гнев против поработителей Западной Европы и в том числе их страны — гитлеровских разбойников?»²⁰³. «Призываем всех честных сербов-патриотов вступать в ряды народно-освободительной армии, которая ведет священную борьбу за свободу отечества! — читаем на страницах «Журнала Московской Патриархии». — Все честные сербы, идите в народный фронт свободы!.. Все вперед, вместе с братскими славянскими народами Советского Союза, за славную победу над немецким фашизмом»²⁰⁴. «Народ наш, — как бы продолжая это воззвание, пишет сербам Патриарший Местоблюститель митрополит Сергий, — всем сердцем и мыслями с вами. Он готов и на деле участвовать в вашем подвиге, и проливать кровь вместе с вами за веру и вашу свободу. Вспомним, с каким восторгом в семидесятых годах снаряжал наш народ добровольцев в Сербию»²⁰⁵.

Русская Православная Церковь восхваляла героическую борьбу югославских и греческих партизан против оккупантов²⁰⁶ и подчеркивала участие в этой борьбе священников. Оккупанты пытались было оклеветать священников-партизан Югославии, стараясь представить их изменниками веры и народа. Но священников-партизан эта ложь не смущала: они действовали так, как учила их Святосавская Церковь и как им подсказывал дух предков — они были с народом в дни мира, с ним же они остались и в дни войны. Таким действием священники-партизаны Югославии рассеяли клевету врагов и возвеличили Святую Православную Церковь и свой народ²⁰⁷.

Вместе с тем Русская Православная Церковь напоминала, что балканским народам требуются новые усилия, чтобы свергнуть фашистское рабство и рассыпать военную германскую машину²⁰⁸. Впереди предстояли еще «решающие бои», и Русская Православная Церковь взывала, чтобы среди славян не было ни одного равнодушного, не содействующего всеми своими возможностями разгрому врага²⁰⁹. Особое слово обратила наша Святая Церковь к православным румынским женщинам: «Дорожа верой отцов наших, удерживайте своих отцов, мужей и сыновей от несмываемого пред Господом и человечеством греха — соучастия в этой богоборческой, сатанинской, направленной на истребление человечества и святого Православия войне»²¹⁰. Рабочих и слу-

жащих Святая Церковь увещевала всеми мерами уклоняться от немецкой работы. А если нельзя совсем уклониться, то работать так, чтобы от этой работы больше было вреда врагу, чем пользы. «Рабочий, умирающий от рук фашистов за вредительство в работе,— не менее герой, не менее мученик за веру, чем и воин, павший в бою»²¹¹. Всех православных Балканского полуострова наша Святая Церковь призвала или вовсе не вступать в союз с гитлеровцами, или отречься от этого союза и «едиными устами умолять Господа нашего вернуть странам нашим мир и процветание, а изверга рода человеческого Гитлера да покарает рука Всевышнего»²¹². «Пусть еще ярче разгорится у вас светильник Православия,— говорила Русская Церковь пребывавшим в фашистском плену славянам и грекам,— еще пламеннее будет ваша любовь к родине и ее свободе, еще непримиримее ваше отвращение ко всяким попыткам смягчить, если не сломить, ваше противление врагу и его жалким слугам»²¹³.

Как только трудящиеся Румынии, в обстановке разгрома Советской Армией фашистских войск в Яссо-Кишиневской операции 1944 г. и начавшегося освобождения Румынии, свергли военно-фашистскую диктатуру, и новое румынское правительство в августе того же года выступило против фашистской Германии, Русская Православная Церковь вместе со всем народом своего Отечества с большим душевным удовлетворением приняла эту добрую весть. Наша Св. Церковь горячо приветствовала и благословила это решение единоверного народа и призвала румынское духовенство и паству всеми силами помогать его выполнению. «Со всею твердостью станьте же вы, пастыри и паства румынские, на страже благих намерений вашего народа»,— призывал ставший после кончины Святейшего Патриарха Сергия Местоблюстителем Московского Патриаршего Престола митрополит Ленинградский и Новгородский Алексей²¹⁴.

Так же, когда болгарский народ после вступления советских войск на территорию Болгарии сверг фашистский режим (9 сентября 1944 года) и Первосвятитель Болгарской Церкви митрополит Софийский Стефан призвал благословение Божие на новое подлинно народное болгарское правительство, Местоблюститель Патриаршего Престола митрополит Алексей обратился к митрополиту Стефану со специальным письмом-приветствием. «С чувством братской о Христе любви,— говорилось в письме,— шлю я Вам, а через Вас и всему клиру и верующим болгарского народа от своего лица и от лица Священного Синода Православной Русской Церкви сердечный привет и выражение нашей общей радости по случаю вступления и Вашего народа в ряды народов — борцов за правду против сатанинских сил германского фашизма... Болгарский народ близок русскому народу не только по единству племенного происхождения и по языку, на котором, в древнейшем его виде, наша Церковь доньше предлагает народу Священное Писание и совершает Божественную службу, но и по единству православной веры. И, таким образом, естественное братство возвышено братством духовным». Митрополит Алексей выразил надежду, что родственная любовь, «связующая наши народы, будет совершенствоваться... любовью христианской и... наши народы будут неизменно пребывать в живом единении»²¹⁵.

* * *

Помогая своему Отечеству изгнать врага из его пределов и пределов захваченных им других стран, наша Святая Церковь действовала не в надежде на свою собственную выгоду, не в лукавом расчете, что победит наша страна, а во исполнение лежащего на ней священного — православного долга — материнского долга, а мать видит смысл своей жизни в спасении детей. «Православие есть истинное выражение национального духа русского народа и наших братьев славян», — говорилось в выпущенной в разгар войны Московской Патриархией книге «Правда о религии в России», 1942 год²¹⁶. «И пусть никто не подумает ни на мгновенье, — говорил в то же суровое время 2 июля 1941 г. на грандиозном народном собрании в Мэдисон Сквер Гардене Экзарх Московской Патриархии в Америке митрополит Вениамин, — что наша Патриаршая Церковь только лицемерно, по страху была лояльной Советской власти! Нет и нет! Церковь всегда была совершенно искренно лояльна к власти. Лояльна по причинам религиозным. А теперь она вдвойне будет верна! Мы это знаем! Мы это и по себе чувствуем здесь и понимаем. И линия наша ясна и чиста! Божий путь не гнется! Церковь не была и не имеет права быть лицемерной! Лик ее ясен и теперь!»²¹⁷

И еще хочется в завершение сказать об одном факте.

В мае — июне 1946 г., во время празднования в Болгарии 1000-летия со дня кончины преподобного Иоанна Рыльского, Болгарскую Церковь посетил Патриарх Алексей. «Это важное событие — чествование 1000-летия Иоанна Рыльского, — говорил тогда Георгий Димитров, — имеет большое, особое значение в связи с тем фактом, что между нами находится Всероссийский Патриарх Алексей. Кто из вас, наши синодальные старцы и церковные деятели, никогда не интересовался Русской Православной Церковью?... Дорогие церковные деятели, будьте способны поучаться великому русскому опыту, следуйте примеру великой Русской Церкви, и тогда будет единство между Болгарской Церковью и болгарским народом, соединенным в Отечественном фронте»²¹⁸.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

26 февраля 1878 года, ровно через неделю после подписания Сан-Стефанского мирного договора, в Успенском соборе г. Москвы епископом Можайским Амвросием было произнесено слово, в котором кратко, но точно дана оценка всенародного подвига России для блага балканских народов, что можно принять как своеобразный итог всему вышесказанному: «Да будет благословенно наше победоносное воинство — краса и слава нашего Отечества, его полководцы, его храбрые витязи-предводители и все эти ряды дивных воинов в битвах бесстрашных, в трудах неутомимых, в лишениях терпеливых, в ранах и страданиях безропотных, в смерти сияющих мучеников, — говорил еп. Амвросий. — Да будет благословенна память тех из них, которые сложили кости свои на землях освобожденных ими братьев в залог вечного духовного единения нашего с ними и любви их к нам... Да будут благословенны русские жены и девы... и в богатых палатах, и в бедных хижинах, и в душных лазаретах, и на полях битв неустанно работавшие и трудившиеся для воинов... Они открыли новую нравственную силу в народе нашем, они сумели дать великое подкрепление нашему несравненному

воинству... Да будут благословенны врачи и их сотрудники, бесстрашно и с самоотвержением трудившиеся в исполнении своей тяжелой обязанности... Да будут благословенны все добрые сыны и дщери Русской земли,— от края и до края ее,— принимавшие участие в великом подвиге трудами, пожертвованиями, молитвами, умной мыслью, честным и правдивым словом... Благодарение Богу, все принесли, что могли, на великое дело. И надолго этот подвиг, совершенный нашим отечеством, будет источником его нравственного освящения, одушевления, силы и могущества»²¹⁹.

Вклад Русской Православной Церкви в национально-освободительное движение балканских народов огромен и непреходящ. Наша Святая Церковь не только постоянно возносила свои горячие молитвы к Престолу Божию за единоверных и единоплеменных православных христиан Балканского полуострова, но и содействовала укреплению их национального самосознания, поддерживала их в борьбе за независимость, собирала для них бесчисленные жертвы и отправляла им материальную помощь, призвала своих сынов самим выступить с оружием в руках на их защиту... И это содействие ширилось, росло и развивалось. Можно с уверенностью говорить, что успехи Освободительной войны 1877—1878 гг., принесшей свободу балканским народам, в значительной степени достигнуты благодаря нашей Святой Церкви. Именно она, рассказывая о страданиях православных братьев, утверждала в своей пастве чувства сострадания и любви к ним, объединяла всю Русь в единый добрый порыв — вырвать страждущих из османского ига.

И в последнюю мировую войну Русская Православная Церковь внесла свою лепту в дело победы.

Признательность балканских народов за совершенные подвиги столь же велика, как велики жертвы для них Русской Православной Церкви, всей России. «Мы нигде и никогда не таили и не стыдились своих сердечных сочувствий и благодарности России, которая всегда хранила нас и помогала нам,— заявлял Предстоятель Сербской Православной Церкви Митрополит Михаил. — Счастливые в своем могущественном отечестве геройские братья наши русские поспешили к нам на помощь, чтобы охранить братьев наших и освободить землю святых Неманичей от невыносимого ига... Поэтому будет же вечная благодарность благодарным, добродушным и геройским братьям нашим!»²²⁰. «Мы,— писали сербы,— обязаны им вечной признательностью, которую завещаем нашим детям. И если даже в нашей среде явятся эгоисты, которые дерзнут возвысить свой голос против братьев русских, они будут сочтены ренегатами, и мы первые поспешим признать их не принадлежащими к нашей народности»²²¹. А вот как свидетельствовал уже в наши дни Предстоятель Болгарской Православной Церкви Митрополит Стефан: «Болгарская Православная Церковь и православный болгарский народ будут вечно благодарны и признательны Русской Православной Церкви и великому братскому русскому народу за спасительную защиту и поддержку, которые те оказали нам, болгарам, для сохранения не только нашей славяно-болгарской народности, но и нашей святой православной веры. Особенно сильно была проявлена и чувствовалась эта защита во время тяжкого пятивекового рабства болгарского народа, конец которому положил братолюбивый и христолюбивый русский на-

род. Величайшие блага нашего народа — его святая православная вера, его славяно-болгарская народность и его народная держава — могли сохраниться главным образом при помощи Русской Православной Церкви и братского русского народа. Поэтому благодарность им и преданность нашего народа будут сердечны и глубоки, неизменны и вечны»²²². Другой великий болгарин и вождь болгарского народа Георгий Димитров 15 марта 1948 г. по прибытии болгарской правительственной делегации в СССР для заключения договора о дружбе, сотрудничестве и взаимной помощи между Советским Союзом и Народной Республикой Болгарией говорил: «Вступая на дорожку московскую землю, первым нашим словом мы хотим выразить глубочайшую признательность и безграничную благодарность народам Советского Союза и, прежде всего, великому русскому народу за то, что они два раза освободили Болгарию от чужеземного ига. В первый раз — от пятнадцатого рабства, во второй раз — от немецко-фашистской кабалы»²²³.

Сердце православного русского христианина, как и всякого советского человека, радуется, что народы Балкан свято хранят память о жертвенной любви народов нашей страны. Благодарная память — это лучшая черта народа, она «служит доказательством его нравственной доблести, его духовной внутренней крепости». Вместе с тем она является крепкой основой для дальнейшей теснейшей и сердечнейшей дружбы²²⁴.

Верим, что русско-балканское церковно-народное братство и дружба, скрепленные многими факторами, в том числе и ратным подвигом, будут жить вовеки!

Да будет и впредь славно служение Русской Православной Церкви своей великой Родине и дружественным народам!.. Сегодня на стыке двух тысячелетий со дня Крещения Руси мы призываемся к неослабному духовному подвигу, к усердному и примерному труду. Так пусть же каждый православный христианин нашей Святой Церкви выйдет, по слову Псалмопевца, «на дело свое и на делание свое до вечера» (Пс. 103, 23).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Патриарх Алексий. Слова, речи, послания, обращения. Т. IV. 1963, с. 94—95.

² Отдел рукописей Государственной библиотеки СССР имени В. И. Ленина. Фонд № 156 В. В. Макушева. Картон № 1, л. 37 (на об.). См. изображение отношения Османской Порты к православному христианскому народу у А. П. Лебедева. История Греко-Восточной Церкви под властью турок. От падения Константинополя (в 1453 г.) до настоящего времени. СПб., 1903, с. 129—164.

³ Рассказ бессарабского священника о страданиях под турецким игом православных болгар. — Церковный Вестник, 1875, № 46, ноябрь, с. 10 (далее «Церковный Вестник» будет обозначаться: ЦВ). См. правдивое изображение страшной картины положения христиан в Османской империи в сборнике документов и материалов под редакцией М. Г. Нерсисяна: Геноцид армян в Османской империи. Ереван, 1982.

⁴ Цит. по кн.: Анастасий, архимандрит. Дух восточного Православия, западной цивилизации и папизма, проявившийся при борьбе славян с турками. — ЦВ, 1876, № 42, окт., с. 1.

⁵ М. Воздвиженский, священник. Современное обозрение. Славянский вопрос. — «Православное обозрение», 1877, т. 1, с. 199—200. См. также. Результаты войн России с Турцией. — ЦВ, 1878, № 28, июль, с. 9; П. К. Фортунатов. Боевой русско-болгарский союз в войне 1877—1878 гг. Освобождение Болгарии от турецкого ига. Сборник статей. Изд-во Академии наук СССР. М., 1953, с. 47.

- ⁶ Из герцеговинской летописи.—ЦВ, 1876, № 2, янв., с. 17. Ср.: Восточная Церковь в Греции, Румынии и Сербии в прошлом году.—ЦВ, 1875, № 2, янв., с. 16.
- ⁷ Нужды восставших славян.—ЦВ, 1876, № 41, окт., с. 9—10.
- ⁸ А. С. Хомяков. Стихотворения и драмы. Л. о. изд-ва «Советский писатель», 1969, с. 133—134. Ср.: Православное обозрение, 1877, ч. 1, с. 399—400. Есть мнение, что на славянофилов оказывала влияние Оптиная пустынь в направлении поддержания у славян стремления к свободе.
- ⁹ Панславизм.—ЦВ, 1876, № 51, дек., с. 2.
- ¹⁰ Ф. Курганов. Устройство управления в Церкви королевства Греческого. Казань, 1871, с. 65. См. также: Первоученик за свободу греков.—ЦВ, 1877, № 20, май, с. 17. Памятник Патриарху Григорию V.—ЦВ, 1877, № 18, май, с. 17—18. Константинопольская Патриархия, греки и славянская борьба.—ЦВ, 1876, № 32, авг., с. 1—2. Православный Восток в минувшем году.—ЦВ, 1877, № 3, янв., с. 1. Константинопольская Патриархия и Восточный вопрос.—ЦВ, 1877, № 25, июнь, с. 2. Новые документы Константинопольской Патриархии.—ЦВ, 1877, № 27, июль, с. 6—7.
- ¹¹ Даже в русской художественной литературе отмечалась тяга русской интеллигенции оказать помощь грекам. Например, это отмечено у великого русского писателя А. С. Пушкина (1799—1837) в повести «Выстрел», т. 4, М., 1949, с. 68.
- ¹² «Главное, — писал в конце XIX столетия проф. И. Корсунский, — русской кровью наконец добыто было освобождение Греции из-под многовекового владычества Турции и положено было начало теперешнему королевству Греческому». (Проф. И. Корсунский. Святитель Филарет, митрополит Московский. Его жизнь и деятельность на московской кафедре по его проповедям, в связи с событиями и обстоятельствами того времени (1821—1867). Харьков, 1894, с. 248).
- ¹³ Летопись. Результаты Константинопольской конференции.—ЦВ, 1877, № 3, янв., с. 18.
- ¹⁴ Россия, Греция и Западная Европа во время Крымской войны.—ЦВ, 1876, № 45, ноябрь, с. 2.
- ¹⁵ Панславизм. Указ. изд., с. 2.
- ¹⁶ Даже в 1878 г. «Церковный Вестник» сообщал, что последствия Парижского мира 1856 г. «чувствуются и по настоящее время». № 28, июль, с. 9.
- ¹⁷ Воззвание покойного митрополита Московского Филарета. — ЦВ, 1876, № 29, июль, с. 1.
- ¹⁸ Рамушевский. Цели и стремления турков. Деревенские письма. — ЦВ, 1877, № 27, июль, с. 2.
- ¹⁹ Воззвание боснийских и герцеговинских христиан к английскому народу.—ЦВ, 1877, № 31, авг., с. 9.
- ²⁰ См.: Борьба греков за независимость.—ЦВ, 1878, № 9, март, с. 12.
- ²¹ Путешествие греческого министра по европейским столицам.—ЦВ, 1878, № 34, сент., с. 11.
- ²² Последние известия по восточному вопросу.—ЦВ, 1878, № 25, июль, с. 9.
- ²³ См.: Одно из верных средств к нравственному единению греков с нами и с славянами.—ЦВ, 1876, № 47, ноябрь, с. 1—3.
- ²⁴ История как орудие к возбуждению племенной вражды между греками и славянами.—ЦВ, 1876, № 46, ноябрь, с. 1.
- ²⁵ Политическая пропаганда против России на востоке.—ЦВ, 1877, № 32, авг., с. 2.
- ²⁶ Там же, с. 2.
- ²⁷ Греки и западная печать.—ЦВ, 1876, № 42, окт., с. 5. Ср.: ЦВ, 1876, № 43, с. 2.
- ²⁸ История как орудие к возбуждению племенной вражды между греками и славянами. Указ. изд., с. 3. Ср.: Панславизм.—ЦВ, 1876, № 51, дек., с. 1—3.
- ²⁹ См.: К греко-славянской взаимности.—ЦВ, 1876, № 43, окт., с. 1—3.
- ³⁰ Гудас. Прошедшее, настоящее и будущее востока.—ЦВ, 1877, № 16, апр., с. 4.
- ³¹ Возвращения греческих газет о помощи славянским борцам и их результаты.—ЦВ, 1876, № 36, сент., с. 4.
- ³² Что подумывают греки?—ЦВ, 1878, № 17, май, с. 6.
- ³³ Летопись. Последние известия по Восточному вопросу.—ЦВ, 1878, № 24, июнь, с. 10.
- ³⁴ Панславизм. Указ. изд., с. 2, 3.
- ³⁵ А. Петров. Война России с Турцией 1806—1812 гг. Т. 1, с. 194.
- ³⁶ См.: Результаты войн России с Турцией. Указ. изд., с. 9.

- ³⁶ История Христианской Церкви в XIX веке. Издание А. П. Лопухина. Т. II. СПб., 1904, с. 467.
- ³⁷ См. тексты их и ответ князя А. Кузы с критическим разбором этого ответа Митрополитом Московским Филаретом и ректором Московской Духовной Академии профессором протоиереем А. Горским: *В. Колокольников*, *Устройство управления Румынской Православной Церкви (со времени ее автокефальности). Историко-каноническое исследование*. Казань, 1897, с. 21—31; 44—56.
- ³⁸ См.: *В. Колокольников*. Указ. соч., с. 31—34.
- ³⁹ Там же, с. 37—43.
- ⁴⁰ *Митрополит Филарет*. Проект послания от Святейшего Синода Вселенскому Патриарху, Архиепископу Софронию, составленный митрополитом Филаретом. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. V, ч. 2. М., 1888, с. 806—808.
- ⁴¹ Встреча государя императора в Румынии.— ЦВ, 1877, № 22, июнь, с. 8—9.
- ⁴² Православный восток в минувшем году.— ЦВ, 1878, № 2, янв., с. 1.
- ⁴³ Письмо Сербского митрополита.— ЦВ, 1876, № 29, июль, с. 2.
- ⁴⁴ Адрес сербскому митрополиту Михаилу от международного комитета пособия герцеговинцам.— ЦВ, 1875, № 37, сент., с. 23. Ср.: Положение дел в югославянских православных Церквах.— ЦВ, 1875, № 31, авг., с. 16. Зверства турок.— ЦВ, 1876, № 32, авг., с. 13—14.
- ⁴⁵ *А. Иванцов-Платонов*, протоиерей. Слово при обновлении храма на подворье Сербской митрополии в Москве 5 ноября 1878 г.— *Православное Обозрение*, 1878, ноябрь, с. 597.
- ⁴⁶ Летопись. Положение славянских семейств, бежавших из Боснии и Герцеговины.— ЦВ, 1876, № 8, фев., с. 9.
- ⁴⁷ Скорбная летопись христианского востока.— ЦВ, 1877, № 15, апр., с. 14.
- ⁴⁸ Воззвание боснийских и герцеговинских христиан к английскому народу.— ЦВ, 1876, № 31, авг., с. 9—10. Ср.: Воззвание Сербского митрополита Михаила.— ЦВ, 1875, № 38, сент., с. 10.
- ⁴⁹ Летопись. Из герцеговинской летописи.— ЦВ, 1875, № 44, ноябрь, с. 16.
- ⁵⁰ Воззвание Сербского митрополита.— ЦВ, 1875, № 38, сент., с. 10.
- ⁵¹ См.: Письмо воспитанников Новочеркасской гимназии генералу Чернову и ответ его.— ЦВ, 1876, № 44, ноябрь, с. 15.
- ⁵² Церковь в Герцеговине.— ЦВ, 1876, № 26, июль, с. 12.
- ⁵³ Из герцеговинской летописи.— ЦВ, 1875, № 40, окт., с. 18—19.
- ⁵⁴ См. ЦВ, 1876, № 4, янв., с. 7—8.
- ⁵⁵ См.: Предложение Его Высокопреосвященства Антония, архиепископа Казанского, Казанской Духовной консистории.— ЦВ, 1876, № 35, сент., с. 10.
- ⁵⁶ Воззвание о пожертвовании южным славянам.— ЦВ, 1876, № 31, авг., с. 2.
- ⁵⁷ См., например, слово архиепископа Донского Платона.— ЦВ, 1875, № 44, ноябрь, с. 16. *Адриан Мухин*, священник. Поучение о помощи страдающим на юге славянам, сказанное прихожанам пред озимым посевом.— ЦВ, 1876, № 48, дек., с. 11—12 и др.
- ⁵⁸ См.: Заседание Славянского комитета 14 июля в Москве.— ЦВ, 1876, № 29, июль, с. 3. Ср.: Летопись всероссийских пожертвований.— ЦВ, 1876, № 36, сент., с. 9. Из герцеговинской летописи.— ЦВ, 1876, № 1, янв., с. 17; ЦВ, 1875, № 41, окт., с. 20—21. Письмо священника в редакцию с пожертвованиями герцеговинцам.— ЦВ, 1875, № 41, окт., с. 21. Из герцеговинской летописи.— ЦВ, 1875, № 39, окт., с. 18—19. Летопись всероссийских пожертвований.— ЦВ, 1876, № 33, авг., с. 15—18; № 41, окт., с. 11—13; № 42, окт., с. 12—14. Письмо и пожертвования митрополиту Сербскому от одного русского настоятеля.— ЦВ, 1876, № 33, авг., с. 19.
- ⁵⁹ *Стефан Чениговский*, священник. Письмо.— ЦВ, 1875, № 41, окт., с. 21. Ср.: Распоряжения епархиальных начальств о пожертвованиях на славян.— ЦВ, 1876, № 40, окт., с. 8. Дух восточного православия, западной цивилизации и папизма, проявившийся при борьбе славян с турками.— ЦВ, 1876, № 42, окт., с. 2.
- ⁶⁰ См. о пожертвованиях в пользу герцеговинских и боснийских семейств.— ЦВ, 1875, № 39, с. 19, 23; № 40, с. 24; № 41, с. 24; № 42, с. 22, 24; № 43, с. 15; № 44, с. 16, 23; № 45, с. 24; № 46, с. 16; № 48, с. 15; № 49, с. 19; № 50, с. 15. 1876, № 1, с. 21; № 2, с. 20; № 3, с. 11, 14; № 4, с. 20; № 5, с. 15; № 6, с. 24; № 7, с. 15; № 8, с. 16; № 10, с. 18; № 13, с. 15; № 15, с. 14; № 18, с. 13; № 21, с. 16; № 24, с. 15; № 27, с. 11.
- ⁶¹ См.: ЦВ, 1876, № 29, июль, с. 1.
- ⁶² См.: Летопись. Из герцеговинской летописи.— ЦВ, 1875, № 45, ноябрь, с. 20.

- ⁶³ Летопись. Из герцеговинской летописи.— ЦВ, 1875, № 39, окт., с. 18.
- с. 11.
- ⁶⁴ Летопись. От славянского благотворительного комитета.— ЦВ, 1876, № 30, июль,
- с. 11.
- ⁶⁵ Благодарность сербского народа русскому.— ЦВ, 1876, № 35, сент., с. 15.
- ⁶⁶ Письмо князя Черногорского.— ЦВ, 1876, № 42, окт., с. 11.
- ⁶⁷ Черногорцы в войне с турками.— ЦВ, 1876, № 46, ноябрь, с. 18.
- ⁶⁸ Характерно заявление одного отставного полковника: «В 1828 и 1854 гг. я сражался за своих братьев с турками и был два раза ранен под Варной и Силистрией, почему и оставил службу; теперь же, при старческих летах, готов идти на безбожного врага, и если восстание еще продлится, то продам последнее, чтобы уехать в Герцеговину драться с турками». Летопись. Из герцеговинской летописи.— ЦВ, 1875, № 39, окт., с. 19.
- ⁶⁹ Летопись всероссийских пожертвований.— ЦВ, 1876, № 32, авг., с. 11.
- ⁷⁰ Протоиерей и жена его — добровольцы.— ЦВ, 1876, № 36, сент., с. 11.
- ⁷¹ Из Выборга (отправка добровольцев и напутственная речь пастыря).— ЦВ, 1876, № 36, сент., с. 5. См. также: Молебствие в Измайловском Троицком соборе и проводы отъезжающих в Сербию русских.— ЦВ, 1876, № 30, июль, с. 11—12.
- ⁷² Прибытие русских добровольцев в Сербию.— ЦВ, 1876, № 41, окт., с. 14.
- ⁷³ См.: ЦВ, 1876, № 14, апр., с. 78 и № 41, окт., с. 187.
- ⁷⁴ См.: ЦВ, 1876, № 48, дек., с. 211—212.
- ⁷⁵ См.: ЦВ, 1877, № 13, апр., с. 96.
- ⁷⁶ Летопись. Из герцеговинской летописи.— ЦВ, 1876, № 1, янв., с. 17.
- ⁷⁷ Отправка 2-го врачебного отряда в Сербию и речь священника.— ЦВ, 1876, № 31, авг., с. 12. «В половине сентября 1876 г. число русских, приехавших в Сербию, дошло до четырех с половиной тысяч, из них 650 офицеров... Число врачебного персонала и сестер милосердия превысило 300 человек». (Н. Н. Яковлев. Русское добровольческое движение на Балканы в 1876 г. Ученые записки.— Куйбышевский государственный педагогический институт, вып. 15. Куйбышев, 1955, с. 196).
- ⁷⁸ См.: ЦВ, 1876, № 27, июль, с. 10.
- ⁷⁹ См. Летопись. Из герцеговинской летописи.— ЦВ, 1875, № 39, окт., с. 19.
- Летопись всероссийских пожертвований.— ЦВ, 1876, № 35, сент., с. 17.
- ⁸⁰ См.: Панихида по Н. А. Кирееву.— ЦВ, 1876, № 28, июль, с. 10. Летопись всероссийских пожертвований.— ЦВ, 1876, № 33, авг., с. 16.
- ⁸¹ Воззвание к духовенству и пастве Кишиневской епархии.— ЦВ, 1876, № 33, авг., с. 6.
- ⁸² Заседание Славянского комитета 14 июля в Москве, цит. изд., с. 3.
- ⁸³ В. Теплов. Греко-болгарский церковный вопрос по неизданным источникам. Историческое исследование. СПб., 1889, с. 160.
- ⁸⁴ См.: Н. С. Державина. Сборник статей и исследований в области славянской филологии. М.—Л., 1941, с. 97. Высоко оценивая деятельность преподобного Паисия, генеральный секретарь ЦК Коммунистической партии Болгарии Вълко Червенков писал: «Во мраке политического и духовного рабства нашего народа... он бросил первую искру национального самосознания. От этой искры впоследствии разгорелась пламя национально-освободительной борьбы болгар». (Вълко Червенков. Понемчените юроди нас и Паисий. «Говори радиостанция Христо Ботев». Т. I. София, 1950, с. 133). Выдающийся болгарский писатель-поэт Иван Вазов (1850—1921) посвятил раскрытию образа преподобного Паисия специальную поэму «Паисий», в которой показал преподобного как будителя и большого патриота, отдавшего всю свою жизнь великой идее пробуждения национального сознания. Обобщая его деятельность, поэт пишет:
- И фърляше тайно през мрака тогас
Най-първата искра в народната сваят.
(И тайно сквозь мрак он бросил тогда
Самую первую искру в народное сознание).
(И. Вазов. Събр. съч. Т. I,
София, 1942, с. 286).
- ⁸⁵ История Болгарии. Издательство Академии наук СССР. М., 1954, с. 244.
- Примечание.* Священный Синод Болгарской Православной Церкви на своем торжественном заседании 26 июня и 31 декабря 1964 г. канонизовал преп. Паисия и святого Софрония, а определением Священного Синода Русской Православной Церкви от 22 февраля 1965 г. имена их внесены и в месяцеслов нашей Церкви.

⁸⁶ Советская историческая энциклопедия. Т. 2. М., 1962, с. 530.

⁸⁷ *И. П. Липранди*. Болгария. Чтения в императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете. М., 1837, кн. I, с. 59.

⁸⁸ *Нестор (Крыстев)*, архимандрит. Велчова завера. Загорск, Троице-Сергиева Лавра, 1964, с. 120.

⁸⁹ Только в Берковском крае в 1836 г. поднялось на борьбу около 4 тысяч крестьян. К середине XIX века крестьянское движение в Болгарии достигало уже значительных размеров. Рост этого движения заставил султана удовлетворить некоторые требования крестьян — провести земельную реформу в районах борьбы. «Турецкое правительство боялось, что стихийное сопротивление перерастет в организованную всенародную борьбу и господству турок на Балканах придет конец». (*Л. Воробьев*. Предисловие к книге Захария Стоянова «Записки о болгарских восстаниях», М., 1963, с. 4). Опасения турок вскоре оправдались. В начале 60-х годов выдающийся болгарский революционер Георгий Раковский (1821—1867) выступил организатором вооруженной борьбы народа.

⁹⁰ О борьбе болгар за церковную независимость и отношении к этой борьбе Русской Православной Церкви см. в моей докторской диссертации: Поместные Православные Церкви (Грузинская, Сербская, Румынская, Болгарская, Кипрская, Элладская, Албанская, Польская, Чехословацкая и Православная Церковь в Америке). Т. II. Академия, 1977, с. 116—133; 135—137; 182—189; 200 (машинопись).

⁹¹ *Захарий Стоянов*. Записки о болгарских восстаниях. Перевод с болгарского. М., 1963, с. 173.

Примечание. Важную роль в объединении болгар играли на протяжении многовековой истории Болгарии православные монастыри, являвшиеся хранилищем народных традиций, священных книг, старинных рукописей, свидетельствовавших о славном прошлом. В монастырских кельях велись оживленные беседы об истории и достоинстве болгарского народа. Через монастыри сознание национальных чувств поддерживалось и в народе. «Многократно, — писал проф. д-р И. Д. Шишмаков. — отмечали участие монастырей в нашем возрождении и давали этому справедливую оценку. В монастырях, центрах христианского подвижничества, благочестия и просвещения, хранилось много исторических традиций благодаря наличию в монастырских библиотеках книжных памятников, документов (хрисовулы), житий святых (св. Наума Охридского, св. Климента, св. Ивана Рыльского и пр.). В монастырях, как на больших ярмарках, встречались люди со всех концов Болгарии, здесь они учились чувствовать себя единым народом, отличным от других». (Проф. д-р *Ив. Шишмаков*. Увод в историята на българското възраждане. България 1900 години. София, 1930, с. 289).

О патриотической роли всей Болгарской Православной Церкви хорошо сказал профессор данной Церкви, член Исполнительного и Центрального Комитета Всемирного Совета Церквей Тодор Съев. «С IX в. и до наших дней, — говорил он. — Церковь играла огромную роль в жизни нашего народа и нашей страны. Именно Церковь основала, развила и руководила центрами школьного обучения, литературой и культурой; объединяла народ и защищала его от внутренних и внешних врагов; сохраняла национальный дух, культурные и духовные ценности во время тяжкого турецкого ига, длившегося 5 столетий; принимала активное участие в национальном обновлении, в борьбе за религиозную и политическую независимость. Эти заслуги нашей Церкви признаны всеми. Она неразлучна с народом и с родиной» («СЭПИ» № 17 от 15 мая 1969 г.).

⁹² См. также: *С. А. Никитин*, Революционная борьба в Болгарии в 1875—1876 гг. и Апрельское восстание. «Освобождение Болгарии от турецкого ига. Сборник статей». Изд-во Академии наук СССР. М., 1953, с. 11—46. *Жак Натан*. Болгарское возрождение. Перевод с болгарского. М., 1949 и др.

⁹³ *С. А. Никитин*. Революционная борьба в Болгарии и Апрельское восстание. Указ. соч., с. 24.

⁹⁴ *Захарий Стоянов*. Указ. соч., с. 692.

⁹⁵ *Жак Натан*. Указ. соч., с. 290.

⁹⁶ *Захарий Стоянов*. Указ. соч., с. 379.

⁹⁷ Воззвание Болгарского центрального благотворительного общества в Бухаресте к русскому народу.— ЦВ, 1876, № 32, авг., с. 9—10.

⁹⁸ Отдел рукописей ГБЛ. Фонд № 239 Нила Александровича Попова. 19/23.

⁹⁹ Воззвание о помощи христианам в Болгарии.— Православное Обозрение. 1876, т. II, с. 400. См. также обращение болгарских женщин Северной Болгарии к русским женщинам в статье *В. Д. Конобеева*. Материалы об освободительном движении в

Болгарии. Освобождение Болгарии от турецкого ига. Сборник статей. Указ. соч., с. 320.

¹⁰⁰ Патриарх Кирилл. Экзарх Анфим (1816—1888). София, 1956, с. 702.

¹⁰¹ В. Теплов. Указ. соч., с. 165.

¹⁰² В Отделе рукописей Государственной библиотеки им. Ленина имеется от 17 мая 1876 г. письмо, присланное из Царьграда в Москву болгаринном Каракановским, врачом при русском посольстве в Константинополе. В письме, в частности, говорится: «Вчера привезли Филиппопольского (Пловдивского. — К. С.) болгарского митрополита Панарета и будут судить его за то, что он осмелился сказать Филиппопольскому губернатору, чтобы он обезоружил башибузуков». (Ф. 239 Н. П. 10/15).

¹⁰³ А. П.-в. Молитвы русского народного движения за свободу славянства.—ЦВ, 1877, № 2, янв., с. 3.

¹⁰⁴ Е. Б. Источник общественного возбуждения.—ЦВ, 1876, № 37, сент., с. 7. См. также: ЦВ, 1877, № 2, янв., с. 3—4.

¹⁰⁵ На Западе нашлись и такие, которые пытались всю ответственность за беды в Болгарии возложить на Россию. По их мнению, восстание в Болгарии поднято Россией, и потому она и является виновницей всех избиений. Все же «заявляемые ею человеколюбивые и христианские цели больше ничего как обман и ловушка с ее стороны». Но на том же Западе дано и трезвое разъяснение. «Мы, — говорится в одной английской церковной газете, — не знаем в истории примеров подобных восстаний без основательных причин к жалобам. Когда в 1848 г. сказали Ганноверскому королю, что восстание посреди сго народа было возбуждено злонамеренными людьми, он очень разумно заметил, что целый народ не восстает таким образом, если нет у него причин жаловаться на правительство». (Отзыв английского церковного журнала В восточном вопросе.— Православное обозрение, 1878, т. I, с. 140.)

¹⁰⁶ Речь полковника Е. В. Богдановича.—ЦВ, 1876, № 36, сент., с. 12.

¹⁰⁷ Православное обозрение, 1876, т. II, с. 399.

¹⁰⁸ «В Панагюриште, — читаем в «Церковном Вестнике», — убито около 3000 человек, сожжено 500 домов и обезчещены почти все женщины, начиная от восьмилетних девочек... Маленьких детей носили на штыках. Один старик был подвергнут в церкви невообразимым пыткам и потом сожжен живым на самом престоле. Но особенно Батак представляет собой такой вид, что решительно невозможно дать о нем понятия: это груда развалин, наполненная трупами; число их превышает 3000; одни растерзаны собаками, от других остались только скелеты или обожженные кости. В церкви нельзя войти, так как она наполнена гниющими телами. В болоте, канавах, под обвалившимися стенами, под колесами мельниц — всюду попадаются кучи человеческого мяса, отдельных членов, прядей волос... Смерд убийственный. Избиение в Батаке было не что иное, как ужасная бойня, где умерщвляли людей. В одном месте валяется 130 черепов обезглавленных детей. Подле одного из трупов сидела мать и в жалобной песне оплакивала свое горе; она убрала цветами маленький обнаженный череп и вложила цветы в впадины глаз... По страшно изученным трупам можно положительно сказать, что люди гибли под ударами ятагана. По данным, добытым американским следствием, число погибших в Батаке превышает 5000 человек. Много тел погребено, другие унесены водой. В школе было сожжено живыми 300 человек, в других домах той же участи подверглось от 20 до 30 человек» (Зверства турок.— ЦВ, 1876, № 34, авг., с. 16). «Более 100 болгарских селений разрушены турками до основания... По крайней мере 25 000 человек безоружных... жителей хладнокровно перерезали. По словам константинопольских турецких журналов, цифра погибших достигает по крайней мере 40 000. Более 1000 болгарских детей похищены и проданы в рабство. Их продавали открыто на улицах Адрианополя и Филиппополя... Оскорбления, нанесенные женщинам, по своей возмутительности, своему зверству превосходят все, что можно себе вообразить... По крайней мере 10 000 болгар находятся в настоящее время в тюрьме и претерпевают муки, такие жестокие большей частью, что в Европе ни о чем подобном и понятия не имеют с самых средних веков... В придунайской Болгарии теперь то и дело, что турецкие власти ловят учителей, священников, взрослых учеников и молодежь болгарскую и держат их в тюрьмах, погребках и банях, более выдающихся умерщвляют в этих тюрьмах; многие умирают от голода и спертого воздуха. Учителей же, священников и мало-мальски книжных болгар вешают публично». (Страдания Болгарии.— ЦВ, 1876, № 28, июль, с. 10—11. См. также: № 30, с. 12; № 31, с. 12; № 32, с. 13—14; № 41, с. 3—4; № 42, с. 12; № 43, с. 9—10; № 45, с. 15 и др.). Примечательны также свидетельства хранимых Отделом рукописей Государственной библиотеки СССР

им. Ленина писем из Константинополя в Москву Церетелева Алексея Николаевича — секретаря русского посольства в Константинополе и уже упоминавшегося выше Каранановского. Первый из них 27 мая 1876 г. сообщал: «Все, что делалось... в Герцеговине и Боснии, бледнеет перед зверствами в Южной Болгарии. Положение болгар, беззащитных, ужасно. То, что делается — невероятно. Цель моего письма обратить внимание нашей благотворительности на болгар». (Ф. 239. Н.П. 21/13). Второй несколько раньше — 17 мая 1876 г., — изобразив неистовства турок, писал: «Турки открыто говорят болгарам: мы всех вас перебьем, потом отдадим вас вшей защитнице и покровительнице России, чтобы она похоронила ваши трупы торжественно с своими деспотами (владыками). Болгары готовы защищаться, но нет у них никакого оружия... Вот в каком печальном и безвыходном положении находится болгарский народ. Если никто не возьмется остановить резню, приготовленную по всей вероятности министрами Порты, в скором времени вся Болгария будет разорена и опустошена. Вся надежда на Россию... Пригласите всех добрых русских помочь кто чем может своим единоверным и единокровным; и пусть будут уверены, что своим приношением спасут тысячи женщин и детей от голодной смерти» (Ф. 239. Н.П. 105). См. еще письмо от 15 мая 1876 г. Ф. Стоянова-Бурмова Нилу Александровичу Попову. (Ф. 239. Н.П. 19/23).

¹⁰⁹ ЦВ, 1876, № 29, июль, с. 1—2.

¹¹⁰ Напр., архиепископ Донской и Новочеркасский Платон, епископы: Екатеринославский и Таганрогский Феодосий, Саратовский Тихон, Орловский и Севский Макарий, Харьковский Савва, Кишиневский Павел; священники: села Медуши (бывш. Петергофский уезд) — Матфей Зрелов, г. Витебска — Петр Ляшкевич, г. Белозерска — Михаил Беляев; церковные учреждения: Брест-Литовское православное братство, Астраханская духовная консистория и многие другие. См. об этом в разных номерах журналов «Церковный Вестник» и «Православное Обозрение» за 1876 г.

¹¹¹ Воззвание архиепископа Платона.— Православное Обозрение, 1876, т. II, с. 804—805. См. его же обращения: ЦВ, 1876, № 30, с. 3—4; № 33, с. 4; № 35, с. 9—10. Епископ Екатеринославский и Таганрогский Феодосий, обращаясь к своей многочисленной пастве, стекшейся на молебствие о даровании победы южным славянам, призывал: «Наше дело, по чувству христианского человеколюбия и сострадания принять искреннее, сердечное участие в положении южных славян, наших братьев по вере и по крови, и в пределах возможности подать им руку помощи... На голос страждущих и бедствующих на юге Европы братий наших, православных славян, отзовемся, возлюбленные, сочувственно, ответим полной сердечной готовностью, поможем им в настоящем их горе, все — кто чем может, материально и морально, вещественно и духовно, деньгами и молитвой ко всеблагому Господу Богу». (Слово преосвященного Феодосия, еп. Екатеринославского и Таганрогского.— Православное Обозрение, 1876, сент., с. 213). «Ужели мы останемся безучастными слушателями тех воплей христианских страдальцев, какие долетают до нас? — писал один из благочинных к пастырям своего округа. — К вам обращаюсь, мои добрые собратья — пастыри церкви нашего округа: сольемся в один голос воззвания к самим себе и к своим прихожанам на святое дело помощи ближнему». (Благочинный свящ. Александр Успенский. Пастырям церкви — священникам 2-го благочиннического округа Ефремовского уезда. — ЦВ, 1876, № 32, авг., с. 14). Один из сельских священников Матфей Зрелов, приглашая присутствующих в храме к пожертвованиям, сказал: «Благочестивые христиане, почтенные прихожане! Вероятно и до вас дошли слухи о тех страданиях, которые испытывают наши братья по вере и языку славяне... Наш долг, наше внимание, наша священная обязанность — помочь, чем можем, несчастным семействам наших братьев — славян... По чувству христианского сострадания принесем и мы, братья, здесь же посильную помощь нашим единоверным и единоплеменным сестрам и братьям... и теперь же помолимся небесному Владыке о даровании победы славянскому оружию в борьбе с турками за свободу и веру православную». (Воззвание о пожертвованиях южным славянам.— ЦВ, 1876, № 31, авг., с. 3). С таким же глубоко прочувствованным, проникнутым неподдельной любовью воззванием обратилось и Брест-Литовское православное братство к своим «братьям». «Славяне сильны сознанием своего долга, — говорилось в воззвании. — Будем собирать, что нужно, воинам. Хотя невелико будет собранное нами, но все-таки наша искренняя жертва хотя одному несчастному да облегчит участь». (ЦВ, 1876, № 31, авг., с. 3. Ср. Воззвание Преосвященного Тихона, еп. Саратовского, от 21 июля 1876 г. к настоятелям и помощникам настоятелей приходов, монастырей и женских общин Саратовской епархии о сборе пожертвований в пользу бедствующих славян.—ЦВ, 1876, № 33, авг., с. 6).

¹¹² Призыв Орловского архипастыря к пожертвованиям в пользу болгар.— Православное Обозрение, 1876, т. II, с. 596—598.

¹¹³ Воззвание к московскому купечеству.— ЦВ, 1876, № 29, июль, с. 8.

¹¹⁴ Напр., в газетах: «Голос», «Русский мир», «Новое время», «Московские ведомости», «Русские ведомости»; в журналах: «Отечественные записки», «Гражданин» и др.

¹¹⁵ Воззвание за славян к русскому обществу.— ЦВ, 1876, № 30, июль, с. 4. См. также: К русскому обществу за славян.— Православное Обозрение, 1876, сент., с. 209—210.

¹¹⁶ Позднейшие отделения Комитета: С.-Петербургское Славянское благотворительное общество, учрежденное в 1877 г. вместо Петербургского отдела славянского благотворительного комитета; Московское попечительство над учащимися славянами, возникшее в 1889 г. вместо прекратившего свое существование Московского благотворительного общества.

¹¹⁷ См. первое воззвание Московского славянского комитета в «Московских ведомостях» от 5 мая 1876 г.; второе воззвание, написанное в июне 1876 г. председателем Комитета И. С. Аксаковым, в «Полном собрании сочинений И. С. Аксакова». Т. I, М., 1886, с. 215—217; «От Петербургского отдела славянского благотворительного комитета» в «Церковном Вестнике» за 1876 г., № 27, июль, с. 10—11; «Воззвание С.-Петербургского отдела славянского благотворительного комитета» в «Церковном Вестнике» за 1876 г., № 29, с. 7—8. Воззвания эти раздавались в храмах.

¹¹⁸ Свящ. М. Воздвиженский. Указ. соч., с. 417—418. «Нашему Славянскому комитету. — говорил И. С. Аксаков на заседании Комитета 14 июля 1876 г.— выпала на долю высокая историческая служба быть преимущественно не столько руководителем, сколько, повторяю, практическим орудием русского общественного мнения и чувства при настоящих великих событиях». См.: Заседание Славянского комитета 14 июля.— Православное Обозрение, 1876, т. II, с. 799. См. также: И. Козьменко. Русское общество и Апрельское болгарское восстание 1876 г.— Вопросы истории. 1947. № 5. с. 103.

¹¹⁹ И. С. Аксаков. Полн. собр. соч. Т. I. Указ. соч., с. 221.

¹²⁰ Заседание Славянского комитета 14 июля.— Православное Обозрение, 1876, т. II, с. 802.

¹²¹ И. С. Тургенев. Полн. собр. соч. и писем в 28 томах. Т. XI. Письма. М.—Л., 1966, с. 349. См. также его же стихотворение — памфлет «Крокет в Виндзоре». Т. XIII, цит. изд., с. 292—293. «Накануне». Т. III, М., 1954, с. 5—167.

¹²² Торжество славянской идеи и русское духовенство.— ЦВ, 1876, № 30, июль, с. 2.

¹²³ Летопись всероссийских пожертвований.— ЦВ, 1876, № 42, окт., с. 12.

¹²⁴ Центральный государственный исторический архив. Ленинградское отделение. Фонд Васильчиковых. Ед. хр. 823, л. 2.— Князь А. И. Васильчиков (1818—1881) был председателем Петербургского комитета.

¹²⁵ От Московского славянского благотворительного комитета.— Православное Обозрение, 1876, т. II, с. 192. См. также: И. С. Аксаков. Полное собрание сочинений. (Речь вице-президента Московского славянского благотворительного комитета в заседании 24 октября 1876 г.). Т. I, цит. изд., с. 228.

¹²⁶ Заседание Славянского комитета 14 июля. Указ. соч., с. 799.

¹²⁷ И. С. Аксаков. Полное собрание сочинений. Т. I, Указ. соч., с. 221.

¹²⁸ В письме к Ф. В. Чижову Аксаков сообщал, что только за два дня после опубликования Московским славянским комитетом воззвания к нему поступило 2 тыс. рублей (см. в Отделе рукописей Государственной библиотеки СССР им. Ленина фонд Чижова. Переписка, папка 37). В речи от 24 октября 1876 г. он же отмечал, что до этого времени Комитет истратил на Болгарию 38.058 руб. 68 коп. (см.: И. С. Аксаков. Полн. собр. соч. Т. I. Указ. соч., с. 230).

¹²⁹ Летопись всероссийских пожертвований.— ЦВ, 1876, № 38, сент., с. 16. См. также статьи: Можно ли нам не любить братьев славян? (ЦВ, 1876, № 34, с. 1—2); Единодушие России (ЦВ, 1876, № 36, с. 1—3) и др.

¹³⁰ Отдел рукописей Государственной библиотеки СССР им. Ленина, Ф. 239, Н.П. 19/23.

¹³¹ И. С. Аксаков. Полн. собр. соч. Т. I. Указ. соч., с. 217—218.

¹³² См. сборник, изданный Болгарской Православной Церковью к 100-летию со дня Апрельского восстания, «Априльского встание и Българската Православна Църква». 1977, Синодално издателство, София. 584 с.

¹³³ Воззвание к болгарскому народу.— ЦВ, 1877, № 18, май, с. 15.

- ¹³⁴ И. С. Аксаков. Полн. собр. соч. Т. I. Славянский вопрос. М., 1886, с. 300.
- ¹³⁵ И. С. Аксаков. Речь, произнесенная председателем Московского славянского благотворительного комитета, в заседании 17 апреля 1877 года. Полн. собр. соч. Т. I. Указ. соч., с. 252.
- ¹³⁶ И. С. Аксаков. Полн. собр. соч. Т. I. Указ. соч., с. 273.
- ¹³⁷ Там же, с. 268.
- ¹³⁸ Три письма Преосвященного *Феофана* по Восточному вопросу. — Православное Обозрение, 1877, т. I, с. 603, 604.
- ¹³⁹ Из речи И. Аксакова, произнесенной 17 апреля 1877 г., в заседании Московского славянского благотворительного комитета. И. С. Аксаков. Полн. собр. соч. Т. I. Указ. соч., с. 251.
- ¹⁴⁰ Одушевление народа. — ЦВ, 1877, № 15, апр., с. 13.
- ¹⁴¹ Речь, сказанная в Исаакиевском соборе. — ЦВ, 1877, № 15, с. 1—3.
- ¹⁴² Обнародование манифеста в Кишиневе. — ЦВ, 1877, № 16, апр., с. 3. Ср.: ЦВ, 1877, № 15, апр., с. 12; Православное Обозрение, 1877, т. I, с. 853—857. О чтении манифеста в других местах см.: ЦВ, 1877, № 18, май, с. 12—13, 14; № 20, май, с. 4—5.
- ¹⁴³ Начало летописи освобождения христиан Востока. — ЦВ, 1877, № 16, апр., с. 12.
- ¹⁴⁴ «Церковный Вестник» (1877, № 2, янв., с. 3) сообщает, что «когда одна из наиболее сочувственных славянству русских газет осмелилась заявить, что она находит возможным соединить святое служение страждущим братьям с корыстными видами якобы национальной политики, то против нее поднялась целая буря в газетном мире и она вынуждена была отказаться от своего заявления».
- ¹⁴⁵ Три письма Преосвященного *Феофана*. Указ. соч., с. 607.
- ¹⁴⁶ Архиепископ Вольнский и Житомирский *Димитрий*. Речь. — Православное Обозрение, 1877, т. I, с. 347.
- ¹⁴⁷ Речь Московского митрополита в Троицкой Лавре. — ЦВ, 1877, № 18, май, с. 12.
- ¹⁴⁸ Русский писатель и историк *Карамзин Н. М.* (1766—1826) утверждает, что этот св. образ был «во всех походах с государем Петром Великим и еще с царем Алексеем Михайловичем: вот славное знамя России!» (Исторические воспоминания и замечания на пути к Троице и в сем монастыре. См. в сборнике: Записки старого московского жителя. Избранная проза. М., Моск. рабочий, 1986, с. 295).
- ¹⁴⁹ *Павел*, епископ Кишиневский и Хотинский. Речь Его Императорскому Высочеству. — ЦВ, 1876, № 49, дек., с. 10.
- ¹⁵⁰ См. в «Церковном Вестнике» под рубрикой: Летопись освобождения восточных христиан. 1877, № 15, с. 12—13; № 17, с. 12; № 18, с. 16—17; № 19, с. 11—12; № 20, с. 18—20; № 21, с. 13—14; № 22, с. 10—11; № 23, с. 9; № 24, с. 14—15; № 25, с. 16—18; № 26, с. 8—9; № 27, с. 13—14; № 28, с. 14—15; № 29, с. 14; № 30, с. 20; № 31, с. 13—14; № 32, с. 13—14; № 33, с. 17—19; № 34, с. 14—15; № 35, с. 12—13; № 36, с. 20; № 37, с. 12—13; № 38, с. 28—29; № 39, с. 11—12; № 40, с. 20—21; № 41, с. 18—19; № 42, с. 19—21; № 43, с. 17—18; № 44, с. 19—20; № 45, с. 16—18; № 46, с. 11—12; № 47, с. 16—18; № 48, с. 15—16; № 49, с. 20; № 50, с. 12—13; № 51, с. 21—22. 1878, № 1, с. 14—18; № 2, с. 20—22; № 3, с. 13—15; № 4, с. 12—13; № 5, с. 12—13 и т. д.
- ¹⁵¹ Призыв ратников на службу и настоящее положение дел. — ЦВ, 1877, № 30, июль, с. 1.
- ¹⁵² Цель войны. — ЦВ, 1877, № 41, окт., с. 13.
- ¹⁵³ Утешения и ободрения веры. — ЦВ, 1877, № 35, сент., с. 2.
- ¹⁵⁴ Действие наших побед на Англию. — ЦВ, 1877, № 42, окт., с. 14.
- ¹⁵⁵ См.: Шипкинские стратотерпцы. — ЦВ, 1877, № 33, авг., с. 19—20.
- ¹⁵⁶ См.: Нравственные силы русского воина. — ЦВ, 1877, № 44, ноябрь, с. 11.
- ¹⁵⁷ Стойкость русских солдат (из газеты «Морнинг Пост»). — ЦВ, 1877, № 28, июль, с. 14.
- ¹⁵⁸ См.: Замечательный образец непоколебимого мужества русских генералов. — ЦВ, 1877, № 50, дек., с. 10.
- ¹⁵⁹ См.: Иностранец о самоотвержении наших воинов — освободителей восточных христиан во время семидневной борьбы на Шипке. — ЦВ, 1877, № 34, авг., с. 8.
- ¹⁶⁰ Религиозность русского воина. — ЦВ, 1877, № 37, сент., с. 10.
- ¹⁶¹ Русских же пленных по приказанию Осман-паши зарывали под Плевной живыми в землю. Это злодеяние было обнаружено после взятия Плевны при раскопках для извлечения скрытых в земле орудий. Найдено около 150 трупов. См.: Варварство Османа-паши. — ЦВ, 1878, № 4, янв., с. 8. Ср.: ЦВ, 1877, № 51, дек., с. 14—15.

- ¹⁶² Религиозность и крепкая вера — основание боевых доблестей нашего солдата.— ЦВ, 1877, № 48, дек., с. 4—5.
- ¹⁶³ Великодушные русского солдата.— ЦВ, 1877, № 31, авг., с. 11. Ср.: Русский солдат после боя.— ЦВ, 1878, № 2, янв., с. 14.
- ¹⁶⁴ Отзыв иностранной — английской — газеты о добрых качествах русской армии.— ЦВ, 1877, № 47, ноябрь, с. 9. Ср.: Доброе слово в Англии о России и русских воинах.— ЦВ, 1877, № 43, окт., с. 15.
- ¹⁶⁵ Письмо грека в защиту русских.— ЦВ, 1877, № 20, июль, с. 18.
- ¹⁶⁶ Нравственный характер русского солдата.— ЦВ, 1877, № 44, ноябрь, с. 12.
- ¹⁶⁷ Прот. П. Заринский. Речь...— ЦВ, 1878, № 9, март, с. 9.
- ¹⁶⁸ Архиепископ Волынский и Житомирский *Димитрий*. Речь.— Православное Обозрение, 1877, т. I, с. 350.
- ¹⁶⁹ Торжество по случаю взятия Плевны.— ЦВ, 1878, № 48, дек., с. 2.
- ¹⁷⁰ См.: Госпитали при московских монастырях.— ЦВ, 1877, № 44, ноябрь, с. 15.
- ¹⁷¹ См.: Встреча раненых в монастыре.— ЦВ, 1877, № 32, авг., с. 12—13. Прием раненых в больнице Николо-Угрешского монастыря. Прибытие раненых в Сергиев Посад.— Православное Обозрение, 1877, т. III, с. 163—166. Ср.: Заслуги Свято-Троицкой Сергиевой Лавры.— ЦВ, 1878, № 10, март, с. 17.
- ¹⁷² См.: ЦВ, 1877, № 39, окт., с. 181.
- ¹⁷³ См.: ЦВ, 1877, № 19, май, с. 13.
- ¹⁷⁴ См.: ЦВ, 1877, № 50, дек., с. 212.
- ¹⁷⁵ См.: Там же, с. 213.
- ¹⁷⁶ См.: Там же, с. 212.
- ¹⁷⁷ Три письма Пресвященного *Феофана* по восточному вопросу. Указ. соч., с. 605.
- ¹⁷⁸ Слова генерала *Гурко* гвардейцам.— ЦВ, № 44, ноябрь, с. 13.
- ¹⁷⁹ См.: ЦВ, 1877, № 10, с. 9—11; № 11, с. 13; № 14, с. 7—9; № 15, с. 15; № 24, с. 12; № 31, с. 10—11; № 36, с. 20; № 45, с. 13—14; № 51, с. 14. 1878, № 4, с. 8—9; № 6, с. 12, 17 и др.
- ¹⁸⁰ См.: Бедствия Черногории... Воззвание митрополита Черногорского *Илариона*.— Православное Обозрение, 1877, т. III, с. 588—591.
- ¹⁸¹ См. сообщения о жертвах под рубрикой: «Всенародное одушевление и пожертвования».— ЦВ, 1877, № 16, с. 11—12; № 18, с. 10—12; № 19, с. 8—10; № 21, с. 9—10; № 22, с. 11—12; № 23, с. 7—8; № 24, с. 12—13; № 25, с. 15—16; № 26, с. 7—8; № 27, с. 13; № 29, с. 11—12; № 30, с. 17 и др.
- ¹⁸² *И. С. Аксаков*. Полн. собр. соч. Том. I. Славянский вопрос. М., 1886, с. 268.
- ¹⁸³ *Е. Трубецкой*. Воспоминания. София, 1921, с. 27.,
- ¹⁸⁴ Восточный вопрос в его настоящем состоянии.— ЦВ, 1878, № 12, март, с. 1.
- ¹⁸⁵ О событиях, следовавших после заключения прелиминарного Сан-Стефанского мира, см.: Церковный Вестник под рубрикой: «Последние известия по восточному вопросу». 1878, № 13, с. 13—15; № 15, с. 15—16; № 16, с. 8—9; № 17, с. 11—12; № 18, с. 13—14; № 19, с. 10—11; № 20, с. 7—8; № 21, с. 9—10; № 22, с. 11—13; № 23, с. 7—8; № 24, с. 9—10; № 25, с. 8—9; № 26, с. 7—8; № 27, с. 18—20; № 28, с. 7—8; № 29, с. 4—5; № 30, с. 9—10; № 31, с. 7—8; № 32, с. 5—6; № 33, с. 8—9; № 34, с. 8—9; № 35, с. 12—13; № 36, с. 11—12; № 37, с. 13—14; № 38, с. 8—9; № 39, с. 14—15; № 40, с. 12—13; № 41, с. 15—16; № 42, с. 7—8; № 43, с. 13. См. также: Дело далеко еще не кончено.— ЦВ, 1878, № 4, янв., с. 1—2. Политическое усложнение.— ЦВ, 1878, № 5, фев., с. 1. Заключение мира.— ЦВ, 1878, № 8, фев., с. 3—4.
- ¹⁸⁷ Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви. Т. I. М., 1949, с. 32.
- ¹⁸⁸ *Амвросий*, епископ Можайский. Слово...— Православное Обозрение, 1878, т. 1—2, с. 448.
- ¹⁸⁹ *А. П.-в.* Мотивы русского народного движения за свободу славянства.— ЦВ, 1877, № 2, с. 3. «Читайте наши летописи,— продолжает здесь же «Церковный Вестник», — с какой глубокой грустью, с каким тяжелым горем и следами они ведут свою скорбную речь, когда им приходится повествовать о тяжелой године вражеских нашествий или о своих домашних неурядицах, когда церкви Божии были сожжены, когда святыни осквернены неверными... Тут ошутительно чувствуется, как будто стон идет по всей русской земле...» См. также: Переход русских через Балканы и новые победы... — ЦВ, 1877, № 27, с. 1—2. Религиозная сторона восточного вопроса. — ЦВ, 1876, № 44, ноябрь, с. 1—4.
- ¹⁹⁰ Религиозная сторона восточного вопроса.— ЦВ, 1876, № 44, ноябрь, с. 2. Ср.:

Речь в день Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня — о пожертвованиях — свящ. *Г. Диаконова*.— ЦВ, 1876, № 43, окт., с. 10—11. Англичанин о русском сочувствии сербам...— ЦВ, 1876, № 45, ноябрь, с. 17.

¹⁹¹ *Архиепископ Дмитровский* (ныне митрополит) *Владимир*. Как относилась к болгарскому вопросу церковная общественность России во время Освободительной войны (1877—1878). Църквата и съпротивата на българския народ срещу османского иго. Юбилеен сборник по случай 100 години от освобождението. София, Синодално изд-во, 1981, с. 72. См. дополнительный материал к данному разделу: архим. *Кирилл* (Христов). Участие Русской Православной Церкви в церковно-патриотическом деле болгарского народа в XIX веке. Курсовое сочинение на соискание ученой степени кандидата богословия. Загорск, 1984. V + 340 с. машинописи.

¹⁹² Правда о религии в России. Московская Патриархия, 1942, с. 267.

¹⁹³ *Сергий*, митрополит Московский и Коломенский, Патриарший Местоблюститель. Пастырям и пасомым Христовой Православной Церкви 22 июня 1941 г.— Правда о религии в России. Указ. соч., с. 16, 17.

¹⁹⁴ Напр., только в Москве в первый год войны было собрано более трех миллионов рублей, в Ленинграде — 5,5 млн., в Горьком за два первых года войны — более 4 млн.

¹⁹⁵ Всем христианам в Югославии, Чехословакии, Элладе и прочих странах, к православным народам, пребывающим в плену фашистских застенков.— Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война. Сборник церковных документов. Московская Патриархия, 1943, с. 83.

¹⁹⁶ К румынским пастырям и пастве... К солдатам румынской армии. Там же, с. 80—82, 77—79.

¹⁹⁷ Там же, с. 81.

¹⁹⁸ Обращение священников Ябланицы и Топлицы к сербскому народу.— ЖМП, 1944, № 11, с. 14.

¹⁹⁹ *П. Цветков*, протоиерей. Они не одиноки.— Правда о религии в России. Указ. соч., с. 296.

²⁰⁰ Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война. Указ. соч., с. 78, 81.

²⁰¹ Там же, с. 78.

²⁰² Там же, с. 85.

²⁰³ Там же, с. 82.

²⁰⁴ Обращение священников Ябланицы и Топлицы к сербскому народу. Указ. соч., с. 15.

²⁰⁵ Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война. Указ. соч., с. 83—84.

²⁰⁶ Там же, с. 83. См. также: *Алексий*, митрополит Ленинградский и Новгородский, Патриарший Местоблюститель. Протоиерею Евстафию Караматиевичу, члену Президиума Антифашистского веча народного освобождения Югославии.— ЖМП, 1944, № 9, с. 30—31.

²⁰⁷ *С. Савинский*, профессор. Пятнадцать дней в Югославии.— ЖМП, 1945, № 6, с. 21.

²⁰⁸ Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война. Указ. соч., с. 80.

²⁰⁹ Там же, с. 89. См. также: Прот. *Д. П. Цветков*. Слово Югославской воинской части на территории СССР пред отправлением ее на фронт 27 июля 1944 г.— ЖМП, 1944, № 10, с. 9.

²¹⁰ Там же, с. 82.

²¹¹ Там же, с. 86.

²¹² Там же, с. 82.

²¹³ Там же, с. 85.

²¹⁴ Обращение Местоблюстителя Патриаршего Престола Русской Православной Церкви митрополита Ленинградского и Новгородского *Алексия* к духовенству и верующим румынского народа.— ЖМП, 1944, № 9, с. 4.

²¹⁵ *Патриарх Алексий*. Слова, речи, послания, обращения, доклады, статьи (1941—1948). М., 1948, с. 193—194.

²¹⁶ Правда о религии в России. Указ. соч., с. 292.

²¹⁷ Слово митрополита *Вениамина*, Экзарха Московской Патриархии в Америке. Правда о религии в России. Указ. соч., с. 291.

²¹⁸ *Г. Димитров*. Ролята и задачите на Българската Църква. Съчинения. Т. XII. София, 1954, с. 186.

²¹⁹ *Амвросий, еп. Можайский*. Слово... Указ. соч., с. 447—448. См. также: Обращение Патриарха Московского и всея Руси *Алексия* к славянам и единоверному румынскому народу с приветствием по случаю победоносного окончания войны с Германией и с призывом к братскому славянскому единению (9 мая 1945 г.).— Слова, речи... М., 1948, с. 195—196.

²²⁰ Письмо Сербского митрополита.— ЦВ, 1876, № 29, июль, с. 2. Проводы из Сербии в Россию тела полковника *Николая Раевского*.— ЦВ, 1876, № 37, сент., с. 15.

²²¹ Русские и сербы.— ЦВ, 1877, № 4, янв., с. 12.

²²² Приложения к статье «Приезд делегации Болгарской Православной Церкви в СССР».— ЖМП, 1945, № 9, с. 41. Ср.: Послание Софийского митрополита *Стефана* к русскому народу.— ЖМП, 1945, № 5, с. 6—7.

²²³ Газета «Правда» от 16 марта 1948 г. См. также: *В. Червенков*. Под знаком нерушимой дружбы с великим Советским Союзом («Правда» от 8 сент. 1952 г.) и его же выступление на XIX съезде КПСС («Правда» от 10 окт. 1952 г.).

²²⁴ *И. С. Аксаков*. Полн. собр. соч. Т. I. Указ. соч., с. 334, 449.

Иеромонах ИННОКЕНТИЙ (Павлов)

МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Деятельность Церкви Христовой на земле принято называть миссией. Эта миссия Церкви обращена как к отдельным лицам, так и к целым обществам, и, имея целью вечное спасение человеческой души, она затрагивает духовные, нравственные и культурные основы их существования. Термин же миссионерство относится к более узкой, хотя и весьма важной области *начального ознакомления* как отдельных лиц, так и целых народов *с учением Христовым и жизнью во Христе*. Именно этой стороны истории Русской Церкви мы и должны здесь неслыханно коснуться.

Христианство стало официальной религией Древнерусского государства уже в то время, когда в Византии и на латинском Западе, а также среди ряда народов негреческого Востока оно имело глубокое проникновение в народную жизнь и устойчивые культурные традиции. В свою очередь, родственные славянские народы также уже были к этому времени просвещены светом веры Христовой и приобщены к католическому преданию Церкви посредством славянских переводов Священного Писания, литургических и патристических памятников. Были тогда христиане и на Руси. По-видимому, не менее столетия в Киеве уже существовала заметная христианская община (1).

Из истории христианства мы знаем, что кроме внутренней готовности того или иного человека или же целого народа к восприятию веры Христовой, необходимым фактором здесь выступает личное свидетельство того, кто несет им благую весть. Господь наш Иисус Христос заповедал ученикам Своим: «идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (Мф. 28, 19—20). С личного свидетельства свв. апостолов началось обращение ко Христу многих людей и устройство Поместных Церквей (Деян. 2 и дал.). Личное свидетельство выходца из царского рода Григория привело ко Христу Армению, а пленницы Нонны — Ивернию. Личное свидетельство юношей Фрументия и Эдессия обратило в христианскую веру Эфиопию, а бургундской принцессы Клотильды — королевство франков.

В этом же смысле апостолом Руси явился великий князь Киевский Владимир (ок. 950—1015). Правда, попытка христианизации Руси предпринималась и ранее, около 961—962 гг., когда по просьбе св. княгини Ольги в Киев для этой цели прибыл немецкий миссионер епископ Адальберт. Известно, однако, что его миссия потерпела неудачу (2). И вот, немногим более чем четверть века спустя мы видим успешное начало того процесса, который получил название Крещения Руси и оп-

ределил дальнейшую судьбу нашей страны. В своей «Похвале Владимиру» митрополит Киевский Иларион († после 1053) говорит, что на князя «приде посещение Вышняго, призре на нь всемилостивое око разумети сугу идольскыи лъсти, взыскати единого Бога сотворышаго всю тварь» (3).

Не берясь судить здесь о путях Божественного Промысла, отметим лишь тот религиозный кризис, предшествовавший христианизации Руси, который стал ясно сознаваться как самим князем, так и ведущими представителями киевского общества, что побуждало их как слушать проповедников разных вер, так и посылать посольства «испытывать» последние (4). Примитивизм языческих воззрений, распространенных среди восточных славян, становился заметным тормозом к раскрытию могучего культурно-созидательного потенциала, таящегося в их духовных недрах (5).

Не рассматривая всех обстоятельств начальной христианизации Руси, коснемся лишь тех данных, которые характеризуют Владимира Святого как миссионера. Здесь, прежде всего, нужно сказать, что это была широкая натура, способная испытать глубокое внутреннее перерождение из ярого язычника в ревностного почитателя Бога Живого и последователя заповедей Христовых. Обаяние его личности среди дружины и киевского населения было настолько велико, что они «с радостью», как отмечает летописец, шли принимать крещение, разделяя его порыв и видя в нем спасительное попечение о себе его горячего сердца (6).

Но в упомянутой «Похвале» святитель Иларион сравнивает Владимира не только со свв. апостолами — основателями Древних Поместных Церквей, но и со св. императором Константином Великим (7). Сравнение это вполне оправдано. Как Константин, предоставив Христианской Церкви свободу исповедания, способствовал культурной победе христианства в греко-римском обществе, так и Владимир способствовал такой же победе его на Руси. Однако в деятельности обоих правителей есть существенная разница. В Римской империи времен Константина церковная организация была уже достаточно развитой, и заслуга императора состояла лишь в предоставлении ей возможности открытого функционирования. Задача же Владимира была совсем иной — как креститель Руси он призван был обеспечить победу новой веры в мысли и жизни древнерусского общества.

Скупые свидетельства летописей дают нам и на этот счет тем не менее достаточное представление. Он выступает как разрушитель идолов и храмостроитель, церковный организатор и устроитель просвещения с целью дать своему народу собственное духовенство (8). Усвоив в качестве основного принципа христианской жизни любовь к ближним и милосердие, он организует дело социальной благотворительности (9). Даже начала государственного управления и суда он пытается устроить на евангельских началах (10).

Таким образом, миссионерская деятельность св. Владимира дала тот импульс, который привел к распространению христианства при нем и его ближайших преемниках по всей территории, обозначаемой ныне названием Древняя Русь, обеспечил становление организационной структуры Поместной Русской Церкви и способствовал прогрессу русской культуры уже как культуры христианской.

Если мы обратимся к дальнейшей истории миссионерства в Русской Церкви, то увидим в ней, с одной стороны, огромное значение личностного фактора в деятельности русских миссионеров, а с другой — заметное замедление в самом распространении христианства по мере расширения географических границ Русского государства.

Русские миссионеры были в значительной своей части не только самоотверженными свидетелями своей веры, даже ценою жизни, как, скажем, киево-печерский инок Кукша, проповедовавший у вятичей (XII в.), но и нередко подлинными создателями культуры целых народов. В числе последних могут быть названы имена святителя Стефана, епископа Пермского († 1396), святителя Иннокентия, митрополита Московского — просветителя Алеутских островов, Аляски, Камчатки, Якутии и Приамурья († 1879), архимандрита Макария (Глухарева) — апостола Алтая († 1850).

В то же время мы видим, что, будучи чаще всего подвигом отдельных личностей, миссионерское дело в России не всегда было достаточно организованным и целенаправленным. В связи с этим можно привести такие факты. В 1261 г. в столице Золотой Орды Сарае (на Нижней Волге) создается епископская кафедра. Однако она занимается лишь удовлетворением религиозных потребностей замкнутой в себе русской колонии, практически не имея в виду миссионерства среди местного населения, если не считать единичных случаев обращения в христианство в то время самих татар. Между тем, уже спустя несколько лет местопребывание Сарайских епископов перемещается в Переяславль, а затем в Москву. С покорением Казани в 1552 г. и Сибири в 1583 г. значительно расширились и пределы Русской Церкви. В Казани в 1555 г. создается архиепископская кафедра, которую занимает ревностный миссионер св. Гурий († 1564). Он обращает в христианство многие тысячи татар. Заметим, что для последних их христианизация фактически означала и ассимиляцию среди русских. В религиозном сознании того времени на Руси принадлежность к Православной Церкви означала принадлежность и к русской нации. В то же время немалая часть татар и других народов Поволжья осталась тогда без просвещения светом Христовой веры. Миссионерство среди них придется уже на XVIII, а проповедь на родном языке на XIX в. В Сибири начало широкой миссионерской деятельности среди местных народностей было положено спустя 80 лет после создания Тобольской и всей Сибири митрополии в 1620 г. Указанная деятельность была связана с трудами митрополита Филофея Лещинского. В течение 25 лет (1702—1727) он подвизался в благовестническом подвиге, окрестив от 40 до 50 тысяч вагулов, остяков и татар. В 1705 г. им посылаются первые миссионеры на Камчатку, а в 1724 г. в Якутск. В 1721 г. по его инициативе было решено отправить русского епископа в Пекин. Однако дело православного миссионерства в Китае в силу объективных причин задержалось еще на 140 лет. Хиротонисанный для этого во епископа св. Иннокентий Кульчицкий, не допущенный в Пекин китайским правительством, 10 лет († 1731) трудился как миссионер и церковный организатор среди народов Восточной Сибири.

Из русских миссионеров XVIII в. следует назвать также неромонаха Никодима Линкевича († 1739), насаждавшего семена веры Христовой

среди населявших прикаспийские степи калмыков. За 10 лет миссионерской деятельности им было обращено 1700 человек. Его труды успешно продолжили протоиерей Андрей Чубовский и другие миссионеры.

Если бы мы задались целью составить очерк истории русского православного миссионерства, то свои взоры нам бы пришлось обратить главным образом на XIX и начало XX в. В этот период миссия Русской Православной Церкви постепенно охватывает все уголки обширнейшей Российской империи и начинает выходить даже в некоторые соседние страны. В системе высшего церковного управления создается специальный орган — Миссионерский совет при Святейшем Синоде, координирующий эту деятельность. В свою очередь, образованное в 1865 г. Православное Миссионерское общество привлекло широкую церковную общественность к делу помощи русским миссионерам. В Казанской Духовной Академии в 1842 г. открывается специальное отделение, готовящее миссионеров среди народов Сибири и Поволжья. Трудившийся там в 1846—1891 гг. проф. Н. И. Ильминский занимался не только переводами Св. Писания и богослужебных книг на татарский язык, но и разработал целую систему перевода традиционных церковных текстов, позволившую осуществить или усовершенствовать указанные переводы на языки народов России. Правда, и тогда русское миссионерство испытывало трудности — главным образом из-за недостатка в кадрах.

Различны были и успехи разных миссий, направляемых Русской Церковью. Так, в Сибири наиболее успешной оказалась деятельность Алтайской миссии, основанной в 1830 г. архимандритом Макарием (Глухаревым). К началу XX в. свыше 50% алтайцев были уже христианами (25 тыс. человек). Для них было устроено 67 церквей, 48 школ и катехизаторское училище, а также открыто специальное Бийское викариатство Томской епархии. В то же время почти безрезультатными оказались попытки миссионерской деятельности в Туркестане или же в соседней с Россией Монголии. Вне России миссионерская деятельность Русской Церкви, кроме Аляски и Алеутских островов, осуществлялась также в Японии (с 1869 г.), где в 1880 г. была образована миссионерская епархия (в 1900 г. она насчитывала 25 231 верующих, 231 общину, 28 священников и 152 катехизатора), в Китае (с 1858 г.), где в 1902 г. миссию возглавил епископ, и в Корее (с 1900 г.).

Но православная миссия, проводившаяся Русской Церковью, получила в XIX в. и другие направления. Так, она стремилась вернуть в свое лоно тех, кто откололся от нее в различные секты местного происхождения и в протестантские деноминации, развернувшие прозелитическую деятельность среди православного населения России с 60-х гг. XIX в. В свою очередь, среди русских старообрядцев такая работа проводилась уже с конца XVII в. Русским духовенством также осуществлялись труды по насаждению Православия среди населения Прибалтики (Лифляндия и Эстляндия). С воссоединением в 1898 г. части сиро-персидских несториан, для последних была организована специальная миссия в Урмие (Иран), имевшая целью удовлетворение их религиозных нужд. В конце XIX — начале XX в. миссионерская работа, проводившаяся в Холмщине и Подляшье (территория царства Польского, входившая тогда в состав Российской империи), имела целью укрепление Право-

славия среди вернувшегося из унии в 1875 г. русского крестьянского населения этих областей. В известном смысле миссионерские черты носила в начале XX в. деятельность Североамериканской епархии Русской Православной Церкви (в 1898—1907 гг. ею управлял будущий Всероссийский Патриарх Тихон), где была организована церковная жизнь православных переселенцев из разных стран Европы и Ближнего Востока, воссоединены с Православной Церковью 40 тысяч униатов-карпаторуссов, имели место случаи перехода в Православие инославных американцев. Наконец, важную роль в деле сохранения Православия на Ближнем Востоке в период усиления там католической и протестантской пропаганды имела деятельность созданного в 1881 г. Российского Православного Палестинского общества, имевшая целью не только изучение христианского Востока и содействие русским паломникам, но и организацию образования среди православного населения Сирии, Ливана и Палестины, а также оказание материальной помощи местным православным церковным общинам.

Рассматривая активизацию миссионерской деятельности Русской Церкви в XIX — нач. XX в., может создаться впечатление, что она, учитывая государственное положение последней, была связана с политическими видами царского правительства, стремившегося расширить и укрепить позиции Православия в стране как составной части официальной идеологии. Однако подобный взгляд будет довольно односторонним. Эта деятельность не могла бы осуществляться без подлинного энтузиазма сравнительно немногочисленного отряда православных русских миссионеров, жертвенно служивших свидетельству истины Христовой. При этом инициатива в деле проведения миссионерской работы нередко исходила от самих церковных деятелей, как было, например, при создании Японской миссии. Св. равноапостольный Николай был послан в Японию не как миссионер, а лишь как священник при русском консульстве. Но совет святителя Иннокентия (Вениаминова), бывшего тогда архиепископом Благовещенским, да собственная ревность о Господе подвигли его начать проповедь среди японцев, приведшую в дальнейшем к созданию Поместной Православной Церкви в этой стране.

В последние почти семьдесят лет Русская Православная Церковь существует в секуляризованном обществе. Это налагает особый отпечаток на сам характер свидетельства веры Христовой, который приобретает миссионерские черты, даже если речь идет о воспитании детей в православной семье.

Русская Церковь вступает во второе тысячелетие своего исторического бытия. Да не оскудеет в ней и далее, по милости Божией, свидетельство веры Христовой и христианской жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Существует мнение, что греческие монастыри появились на Руси после осады руссами Константинополя в 860 г. и вероятного заключения мирного договора между Византией и Киевскими князьями Аскольдом и Диром. Во всяком случае, договор Византии с Киевским князем Олегом (911) предполагал службу руссов в императорской армии, что создавало благоприятные условия христианского прозелитизма среди них. А уже договор, заключенный с Византией князем Игорем (944), предполагал клятву на верность ему со стороны как языческой, так и крещеной Руси (см.: Сахаров А. Н. Дипломатия Древней Руси. М., 1980).

² Об этом см.: *Воронов А. Д.* О латинских проповедниках на Руси в X и XI вв.— «Чтения в Историческом обществе преп. Нестора летописца», 1879, кн. I; *Аринь-сн Ж.-П.* Международные отношения Киевской Руси в середине X в. и крещение княгини Ольги.— «Византийский временник», т. 41. М., 1980, с. 113—124.

³ СЗБ, 1856.

⁴ ПВЛ, 6495 (987); ПСРЛ, т. 1, стб. 110.

⁵ Так, академик *Б. А. Рыбаков*, утверждающий, что русская народная культура «уходит в языческие культурные традиции», тем не менее в своей обширной монографии «Язычество древних славян» (М., 1981) наглядно показывает, что языческие мотивы смогли коснуться лишь довольно узкой сферы прикладного искусства и отчасти запечатлелись в словесном фольклоре. Если же мы будем говорить о древнерусской культуре во всей ее совокупности, то нам, конечно же, придется говорить уже о культуре христианской, глубоко проникшей и в народное творчество.

⁶ Вот как описывает «Повесть временных лет» крещение киевлян: «Володимиръ посла по всему граду глаголя: аще не обряцется кто заутра на рече — богатъ ли или оубогъ, или нищъ, или работникъ противенъ мне да будетъ. Се слышавше людье с радостью идяху, радующеся и глаголяще: аще бы се не добро было не бы сего князь и боляре не прияли» (ПВЛ, 6496 (988) — ПСРЛ, т. I, стб. 117). В свою очередь, митрополит Иларий, имея в виду уже процесс христианизации всей Руси, пишет: «(Володимиръ) заповеда по всеи земли креститися во имя Отца и Сына и Святаго Духа, и ясно и велегласно во всех градах славится Святей Тронци, и всемъ быти христианомъ — малым и великымъ, рабомъ и свободнымъ, уным и старым, бояром и простымъ, богатым и оубогымъ. И не бы ни единого ж противящася благочестному его повелению. Да еще и кто не любовию, но страхом повелеваго, понеже бе благоверие его со властью сопряжено» (СЗБ, 1866).

⁷ СЗБ, 1846 и 191а.

⁸ «(Володимиръ) повеле рубити церкви и поставляти по местом, идеже стояху кумири. И постави церковь Святаго Василия на холме, идеже стояше кумиръ Перунъ, и прочи идеже творяху потребы князь и людье. И нача ставити по градом церкви и попы, и люди на крещенье приводити по всемъ градом и селомъ. Послав нача поимати од нарочитое чади дети и даяти нача на оученье книжное...» (ПВЛ, 6496 (988) — ПСРЛ, т. 1, стб. 118). Кроме того, своим уставом «О десятинах, судах и людях церковных» св. Владимир создал материальное обеспечение молодой Русской Церкви и предоставил широкую судебную юрисдикцию Киевскому митрополиту практически во всех гражданских делах и в рассмотрении преступлений против нравственности (см.: *Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв.* М., 1976).

⁹ «Повесть временных лет» под тем же 996 г. сообщает, что Владимир устроил на своем дворе бесплатное питание «всякому нищему и убогому», а кроме того повелел доставлять из своих запасов пропитание всем бедным жителям Киева, которые по немощи не могут прийти к нему на двор (ПСРЛ, т. 1, стб. 125—126).

¹⁰ «Повесть временных лет» под тем же 996 г. сообщает, что Владимир пытался даже отменить смертную казнь для разбойников, дабы исполнить заповедь «не убий». Что же касается его внешней политики, то летописец здесь же сообщает: «и бе жива съ князи околними миромъ — съ Болеславом Лядским, и съ Стефаном Оугорскимъ, и съ Андрихомъ Чешскимъ. И бе миръ межю ими и любы» (ПСРЛ, т. 1, стб. 126).

СОКРАЩЕНИЯ

ПВЛ — «Повесть временных лет» по Лаврентьевскому списку 1377 г.

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.

СЗБ — «Слово о законе и благодати» митрополита Илария, по изд. А. М. Молдована (Киев, 1984).

Священник Александр КОЖА

МИРОТВОРЧЕСТВО РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Патриотическое и миротворческое служение искони присуще нашей Церкви, пронизывая всю ее историю. Достаточно вспомнить Русскую Православную Церковь в период Киевской Руси, когда все ее силы направлялись на устроение Русского государства, на прекращение междоусобной борьбы русских княжеств.

За свою многовековую историю Церковь выработала многие средства воспитания людей для деятельного созидания мира. Это прежде всего единая молитва всех верующих «о мире всего мира», выражающая общее желание христиан видеть землю в состоянии мира и согласия. Это личное свидетельство последователей Христа, которые сеют благовестие мира как среди близких, так и среди дальних (Еф. 2, 17). Это, наконец, огромная пастырская роль Церкви Христовой, направляющей усилия отдельных миротворцев в единый поток и к одной цели.

Для верующего человека религия является не только системой богословских положений, но и системой жизни. Поэтому вполне естественно, что наряду с решением богословских проблем христиане посвящают свои усилия миротворческому служению, делу международного сотрудничества. Все это является неотъемлемой частью благочестия Христова. Сам Господь мира обещал, что завет мира Его не поколеблется (Ис. 54, 10) и что Он даст мир ближнему и дальнему (Ис. 57, 19). Святая Церковь видит свой долг в исполнении этого плана Божия. И хотя на страницах Евангелия мы не найдем готовых формул для сегодняшних конкретных миротворческих действий, каждая страница Евангелия воспитывает человека в мире и призывает к миру. Поэтому история Церкви Христовой наполнена духом мира, духом любви и братства.

Но, как показала эта история, борьба за мир может вестись не только в мирное время и не только мирными средствами. Когда беспощадный враг опустошает родную землю и ясно, что нет и не будет конца его притязаниям, тогда справедливая битва с ним — это тоже борьба за мир, за освобождение своего народа и человечества от страданий, от угрожающих ему оков рабства и насилия. В принципе осуждая войну как нападение и насилие, Христоса Церковь в то же время благословляет подвиг обороны — защиты жертв нападения. И в этом она основывается на заповеди Христа: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15, 13).

На протяжении всей истории нашего государства Русская Православная Церковь неизменно была со своим народом в дни тяжелых испытаний, благословляя и вдохновляя его на священную борьбу против иноземных завоевателей.

В сентябре 1980 года наша страна широко отметила 600-летие Куликовской битвы. Русская Православная Церковь, которая внесла достойный вклад в дело разгрома ордынских полчищ, вместе со всем народом разделила радость славного юбилея. Особое место в этом святом всенародном подвиге принадлежит Преподобному и Богоносному отцу нашему Сергию, игумену Радонежскому. Благословив Дмитрия Донского на Куликовскую битву, Преподобный Сергий послал в ряды русских войск двух сподвижников из числа братьи Троицкой Лавры. Не намного могли они приумножить силы русского оружия, но, видя их в своих рядах, русские воины воочию убеждались, что Православная Церковь благословляет их на святое дело спасения Родины, что молитвы Преподобного Сергия не оставляют их во время битвы. 8 сентября 1380 года, в день Рождества Пресвятой Богородицы, Русь одержала победу, которая имела огромное историческое значение. Ценой величайших жертв, нанося сокрушительный удар могуществу ордынских завоевателей, Русь спасла государство Европы, заслонив их от иноплемennого нашествия. Это в конечном итоге предзнаменовало и предreshило победу народов Юго-Восточной Европы в их борьбе за национальную независимость.

И в дальнейшем Русская Православная Церковь никогда не оставляла свой народ в беде. В тяжелые для Руси времена шведского и немецкого нашествия XIII—XV веков Церковь активно помогала народу изгонять иноземных захватчиков, способствовала собиранию и укреплению Русского государства вокруг Москвы.

В период тяжелого испытания в конце XVI — начале XVII века многие деятели нашей Церкви самоотверженно служили освобождению Отечества. Среди них в первую очередь следует назвать имена патриархов Московских — Иова и Гермогена, вспомнить подвиг иноков и посадских людей, 16 месяцев отражавших осаду Троице-Сергиевой Лавры.

Так было и во время Отечественной войны 1812 года, когда монастыри и иерархи жертвовали средства на спасение Родины, когда народ наш активно участвовал в партизанском движении. Так было и 46 лет назад, когда враг вероломно вторгся в пределы нашего государства. Богу было угодно, чтобы решающая битва с поистине апокалиптическим чудовищем, имя которому — фашизм, произошла на нашей священной земле.

Уступить в этой исторической битве значило обречь себя и человечество на рабство. В 1941 году наступил такой момент мировой истории, когда необходимо было стоять насмерть, чтобы сохранить жизнь людям всей Земли. Победа в Великой Отечественной войне была достигнута ценой невероятных лишений. Тогда решалась не только судьба нашей страны, но и судьба всего мира. От исхода борьбы СССР с гитлеровской Германией зависели суверенитет, свобода и национальное возрождение стран, оказавшихся под властью фашизма. С чувством скорби и благодарности вспоминаем мы ныне всех тех, кто ценой своей жизни соделал возможным радостный праздник освобождения. Двадцать миллионов наших соотечественников положили души свои за други своя. Русская Православная Церковь непрестанно молится о них, и в этом ее чада черпают утешение в скорби утраты родных и близких и

укрепляют свою веру в бесконечное милосердие Божие к отошедшим в горний мир.

«Лице Господне против делающих зло» (1 Пет. 3, 12). Твердо храня заветы великих молитвенников, собирателей и защитников земли Русской, Русская Православная Церковь не оставляла своим благодатным благословением всех, кто не щадил жизни, защищая Родину и Церковь от иноземного нашествия. В первый же день войны Предстоятель нашей Церкви Патриарший Местоблюститель Митрополит Сергей обратился ко всем чадам Русской Православной Церкви с посланием, в котором содержался проникновенный призыв встать на защиту Отечества: «Не первый раз приходится русскому народу выдерживать такие испытания. С Божиею помощью и на сей раз он развеет в прах фашистскую вражескую силу... Православная наша Церковь всегда разделяла судьбу народа... Не оставит она народа своего и теперь. Благословляет она небесным благословением и предстоящий всенародный подвиг».

30 декабря 1942 года Патриарший Местоблюститель призвал верующих от лица всей Православной Церкви вместе с молитвами посылать армии вещественные доказательства их участия в общем подвиге. Собранные в ходе всецерковных пожертвований миллионы рублей трудовых сбережений были немалым вкладом в приближение грядущей победы. Зримым символом церковного участия в общенародном подвиге явились сборы средств на постройку танковой колонны имени Димитрия Донского и авиационной эскадрильи имени Александра Невского.

Патриотическое служение нашей Матери-Церкви в те суровые годы усиливалось, углублялось и обогащалось живым участием верных ее чад. От самого первого дня войны до ее победного завершения Предстоятели, архипастыри и пастыри нашей Церкви неустанно укрепляли своих чад духовно. Каждое богослужение сопровождалось молитвой о даровании победительной силы русскому оружию и о воздаянии павшим за свободу и независимость Родины венцев нетления. Всенародный призыв: «Все для фронта, все для победы!» был непреложным законом жизни православных людей нашей страны.

Патриотические призывы Русской Православной Церкви были направлены и к тем, кто оказался на оккупированной врагом территории. «Помоги Бог и вам внести в общенародное дело все, что каждому по силе и подручно, — обращался Патриарший Местоблюститель Митрополит Сергей ко всем чадам нашей Церкви, находившимся в оккупации. — Уже не так далек день, когда вы будете радостно встречать ваших братьев-освободителей».

Историческую победу над фашизмом в пасхальные дни 1945 года Русская Православная Церковь встретила радостным всецерковным возношением благодарения Богу за Его неоскудевающую помощь в годину всенародной брани со врагом. 9 мая 1945 года Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей, поздравляя свою паству с радостным праздником, призвал ее «усилить труд, чтобы закрепить победу, сделать ее плодотворной, чтобы залечить раны, нанесенные войной». К сожалению, эти планы созидательного труда вскоре были омрачены тем, что в мире нашлись силы, попытавшиеся предать забвению трагический опыт войны, принесшей неисчислимые страдания многим миллионам ни в чем не повинных людей. Апологеты «холодной войны» стали

сеять плевелы недоверия и подозрительности, воздвигать препятствия в отношениях между народами и государствами, разжигать психоз новой войны.

С тех пор на протяжении уже более сорока лет Русская Православная Церковь отдает свои силы предотвращению новой мировой катастрофы. Она постоянно молит Господа Вседержителя о даровании мира всему миру, прививает идеи мира воспитанникам своих духовных учебных заведений и всем, кому благовествует Евангелие Христово, Евангелие любви и мира.

Трудно, да и невозможно было бы, даже перечислить все огромное многообразие миротворческих деяний нашей Церкви в послевоенный период.

Это и борьба за смягчение международной обстановки, за мирное урегулирование очагов кризисов, за доверие и сотрудничество между народами в духе Хельсинки, за достойный человека образ жизни, за справедливое распределение материальных благ, за права человека и т. д. Но во главу угла своей деятельности Русская Православная Церковь неизменно ставила главное — борьбу против ядерного оружия, за недопущение третьей мировой войны, за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы.

Уже в 1945 году мир стал свидетелем чудовищных преступлений в Хиросиме и Нагасаки. Демонический характер нового оружия явил тогда себя в полную силу. С тех пор непрерывно продолжается разработка все более и более изощренных типов этого оружия. Под постоянной угрозой уничтожения находится теперь не только современная цивилизация, но и сама жизнь на Земле.

Угроза всемирной ядерной катастрофы осознается сейчас в мире всеми здравомыслящими людьми.

Следовало бы отметить, что Русской Православной Церкви принадлежит немалая заслуга в пробуждении этого осознания. Еще шла война, а Поместный Собор Русской Православной Церкви в своем Обращении к христианам всего мира от 2 февраля 1945 года заявил: «И дай Бог, чтобы, наконец, отказалось человечество от разрешения своих споров мечом».

В июле 1948 года, когда проявились зловещие признаки подготовки новой, еще более разрушительной, войны, наша Церковь вместе с другими Церквями — участницами Совещания Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в Москве в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви обратилась ко всем христианам, ко всем людям, жаждущим мира, с призывом: «стать броней против всех покушений и действий, направленных на нарушение мира, и сделать бессильным всякое намерение и всякий план нового военного пожара».

Святейший Патриарх Алексий придавал исключительно большое значение миротворческой деятельности нашей Церкви и во всех случаях, когда где-то возникала угроза миру, возвышал свой голос в его защиту. Его послания к епископату, клиру и мирянам Русской Православной Церкви всегда касались насущных проблем миротворчества. В необходимых случаях Его Святейшество от имени нашей Церкви обращался с призывами о сотрудничестве к Главам Поместных Право-

славных и инославных Церквей, и нередко они выступали с совместными Заявлениями по острым международным проблемам.

В начале 1950 года Патриарх Алексий направил Предстоятелям всех Православных Автокефальных Церквей послание, в котором говорилось: «Гора всем нам — пастырям Христова стада — сказать открыто и во всеуслышание, что международные вопросы никогда больше не следует решать уничтожением миллионов жизней». В том же году Святейший Патриарх Алексий обратился к архипастырям, пастырям и верным чадам Русской Православной Церкви с призывом подписаться под Стокгольмским воззванием в защиту мира.

Когда стали возникать международные христианские организации и движения в защиту мира, Московский Патриархат сразу же принял в их деятельности самое активное участие.

1958 год — год основания Христианской Мирной Конференции, которая вопросы о войне и мире, о термоядерном оружии, о разоружении стала рассматривать как вопросы богословские. Это было время разделенности, время «холодной войны», поэтому задача Церквей заключалась в том, чтобы богословским путем выявить способности к сотрудничеству и показать, что это сотрудничество является служением миру и служением Христу.

В июне 1961 года в Праге собрался Первый Всехристианский Мирный Конгресс, в работе которого приняла участие делегация Русской Православной Церкви. Темой его были избранные слова ангельского славословия: «...и на земле мир» (Лк. 2, 14). Тогда же для продолжения деятельности Христианского мирного движения были созданы Совещательный и Рабочий комитеты, в которые вошли и представители нашей Церкви. С тех пор состоялось шесть Всехристианских Мирных Конгрессов. В работе всех этих конгрессов и в других мероприятиях ХМК представители Русской Православной Церкви принимали и продолжают принимать самое деятельное участие.

В 1961 году Русская Православная Церковь вступила во Всемирный Совет Церквей. С того времени и до сего дня представители нашей Церкви, участвующие в работе ассамблей и конференций Всемирного Совета Церквей, в деятельности его постоянных органов, делают все от них зависящее, чтобы Всемирный Совет эффективно служил делу мира на Земле.

Таковую же цель Русская Православная Церковь преследует и в организованной в 1959 году региональной религиозной организации — Конференции Европейских Церквей, одной из задач которой является укрепление мира на европейском континенте.

Таким образом, являясь членом международных христианских организаций, таких, как Всемирный Совет Церквей, Конференция Европейских Церквей, Христианская Мирная Конференция, Русская Православная Церковь неослабно трудится над укреплением связей с христианами других стран и континентов, над решением главных проблем современности, в ряду которых самой актуальнейшей является достижение прочного международного мира, всеобщего и полного разоружения.

Особое значение в современной жизни Русской Православной Церкви имеют ее многочисленные двусторонние контакты с различными христианскими Церквями и организациями, такими, как Поместные Пра-

вославные Церкви, Римско-Католическая Церковь, Англиканская Церковь, Лютеранские Церкви ГДР, Финляндии, ФРГ, Национальный Совет Церквей Христа в США, Международная Католическая миротворческая организация «Пакс Кристи Интернационалис» и другие.

Важно отметить, что во всех встречах и беседах с представителями этих Церквей и организаций миротворческая тематика всегда является одним из важных элементов диалога.

С самого начала своей миротворческой вовлеченности наша Церковь стремилась к плодотворному объединению своих усилий с представителями других религий как внутри нашей страны, так и за ее пределами. Ни одна религия не отрицает того, что Бог создал человека свободным и ответственным за свои решения. Человек призван Богом создавать духовные и материальные ценности, призван творить и созидать. Он не имеет права уничтожать ни свою жизнь, ни жизнь себе подобных.

В 1952 году по приглашению Русской Православной Церкви в Троице-Сергиевой Лавре состоялась первая Конференция Церквей и религиозных объединений СССР в защиту мира, имевшая целью объединение их усилий по укреплению мира во всем мире. Конференция показала, что близость этических позиций различных религий способна, несмотря на доктринальные расхождения, объединять их последователей для плодотворного сотрудничества на благо всего человечества.

Конференция направила послания всем Церквям, религиозным объединениям, духовенству и верующим всех религий мира, горячо призывая их «объединиться в борьбе за мир с народами своих стран и поставить свои правительства перед необходимостью отказаться от пагубной политики развязывания новой мировой войны».

В июле 1969 года в Троице-Сергиевой Лавре была проведена Вторая Конференция представителей всех религий в СССР за сотрудничество и мир между народами. Цель этой Конференции были определена в Обращении участников Конференции к верующим всего мира, ко всем людям доброй воли: «Нас, христиан и буддистов, мусульман и иудеев, привело сюда сознание лежащего на нас, как верующих людях, долга в силу исповедания нами наших религий, которые требуют от нас следовать путем мира и справедливости, выступать против нарушения любви и правды в жизни человечества, ограждать мирную жизнь народов и помогать развитию их сотрудничества в целях всеобщего прогресса».

С тех пор в Троице-Сергиевой Лавре и в Москве состоялось несколько таких конференций, совещаний и встреч для обсуждения конкретных вопросов, имеющих прямое отношение к главной проблеме современности — утверждению мира на Земле.

Накопленный в ходе таких обсуждений опыт позволил перейти к организации миротворческого сотрудничества всех религиозных сил мира. В июне 1977 года, по инициативе Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена, состоялась Всемирная конференция «Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами». В этой Конференции приняло участие около 650 видных представителей буддистской, индуистской, иудаистской, мусульманской, сикхистской, синтоистской и христианской религий из 107 стран мира. Участники конференции подписали два заключительных документа: «Обращение к правительствам всех государств мира» и «Об-

ращение к религиозным деятелям и верующим всего мира». В Обращении к правительствам, в частности, было указано, что война и военные приготовления чужды духовному миропорядку и подрывают моральные устои человека. В Обращении к религиозным деятелям и верующим со всей силой подчеркивалась полезность и важность дальнейшего межрелигиозного сотрудничества в миротворческой области.

Итоги Конференции 1977 года имели огромный резонанс во всем мире. Она стала еще одним свидетельством того, что все религии привержены идеям мира, справедливости, братства. Близость этических позиций различных религий способна, несмотря на доктринальные расхождения, объединять верующих для плодотворного сотрудничества на благо всего человечества. Люди, живущие в согласии с духом своих религий, едины в общечеловеческом стремлении к уничтожению опасностей войны.

Всемирная конференция 1982 года «Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы», также созданная в Москве по инициативе Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена, собрала 590 видных представителей различных религий из 90 стран мира. В откровенной и братской дискуссии участники ее всесторонне обсудили глубоко волнующую современный мир проблему ядерной угрозы с ее ужасными последствиями и пришли к единодушному выводу, что религии не должны и не могут бездействовать в обстановке, в которой безумные средства бросаются на производство все более изощренного оружия массового уничтожения, в то время как сотни миллионов наших братьев и сестер страдают и погибают от голода, болезней, нищеты, впадают в отчаяние и утрачивают веру в ценность самой жизни.

Представители различных религий мира изложили на Конференции подход каждой религии к вопросам мира и разоружения. Более подробно этот вопрос обсуждался на специально проведенных встречах по религиям.

В итоговых документах Конференции с большой силой были выражены воля и желание большинства выдающихся религиозных деятелей современности всеми силами способствовать воздвижению непреодолимой преграды на пути губительной гонки вооружений, сохранению жизни, цивилизации и культуры от полного уничтожения. В них содержится целый ряд конкретных мер, которые, по мнению участников Конференции, должны предпринять правительства и народы всего мира, чтобы не допустить мировой катастрофы.

Работа Конференции 1982 года не закончилась. Ее участники поручили Рабочему президиуму Конференции продолжать объединение миротворческих сил различных религий для сохранения священного дара жизни от ядерной катастрофы. Уже в ноябре 1982 года в Москве под председательством митрополита Минского и Белорусского Филарета состоялось объединенное заседание Рабочего президиума и Секретариата Всемирной Конференции, посвященное подведению итогов работы по претворению в жизнь ее идей и решений. Отвечая на пожелание участников московского форума не прекращать свое сотрудничество после его завершения, Рабочий президиум и Секретариат рассмотрели и запланировали конкретные практические шаги в этом направлении.

В частности, было решено организовать заседания «круглого стола» по вопросам экономических и моральных последствий ядерного замораживания с участием религиозных мыслителей и научных экспертов.

Заседания состоялись в Москве в марте 1983 года. Участники встречи в результате детального трехдневного обсуждения единодушно пришли к выводу, что современный мир как никогда ранее нуждается в иной системе коллективной безопасности, отличной от не оправдавшей себя доктрины ядерного сдерживания, — системе, основанной на взаимном доверии и взаимовыгодном сотрудничестве между государствами. В своем итоговом заявлении они указали, что замораживание гонки ядерных вооружений может и должно явиться тем поворотным пунктом, который даст человечеству знамение надежды, поможет рассеять растущие плевелы обреченности и пассивности перед лицом угрозы ядерного уничтожения.

В апреле 1984 года в Москве состоялось новое заседание «круглого стола» под девизом: «Космос без оружия: остановить гонку вооружений, распространяющуюся на космическое пространство и поставить космическую технику на службу миру и международному сотрудничеству». В заседании приняли участие религиозные представители 26 стран мира.

В связи с планами нынешней администрации и военного ведомства США начать комплексные работы по развертыванию в ближайшее время так называемой стратегической оборонной инициативы, включающей элементы космического базирования, участники дискуссии высказали единодушное убеждение, что подобные планы могут иметь следствием только одно — резкое усиление гонки вооружений, переход на новый, качественно более высокий уровень милитаризации.

Всесторонне изучив проблему с помощью компетентных экспертов, участники встречи призвали к заключению международного договора о неразмещении оружия в космосе. Основой такого договора было признано советское предложение о запрещении применения силы в космосе и из космоса в направлении к Земле, представленное Организацией Объединенных Наций в августе 1983 года.

В феврале 1985 года в Москве была проведена третья подобная встреча на тему «Новые опасности священному дару жизни и наши задания». На этой встрече вновь было обращено внимание на основной вопрос нашей миротворческой озабоченности — вопрос о сохранении жизни на Земле.

Участники встречи были потрясены теми научными прогнозами, которые были им представлены относительно поистине всегубительных последствий ядерной войны любого масштаба, даже самого малого. «Ядерная зима», «огненное торнадо», «черное солнце», бурные наводнения, ураганы невиданной силы и т. д.

Теперь уже не приходится надеяться, что ужасы ядерной войны обойдут какие-то укромные уголки планеты, что потери будут ограниченными, что кто-то сможет даже что-то выиграть от взаимного ослабления или уничтожения участников конфликта. В этой войне не будет победителей и побежденных. Ядерный удар будет произведен по всему человечеству, в том числе и по тем, кто его нанес. Грань между ядерным убийством и ядерным самоубийством, между преступлением и наказа-

нием попросту стирается. Возмездие будет неотвратимо. Эти новые опасности священному дару жизни налагают на нас особую ответственность за его спасение. Мы должны добиваться того, чтобы международные отношения опирались на новый нравственный порядок, основанный не на узконациональных и региональных интересах, а на интересах всего человечества. Совершенно ясно, что при чрезмерной насыщенности самым смертоносным оружием дальнейшая гонка вооружений не может быть оправдана никакими доводами.

В мае 1986 года на очередном «круглом столе» рассматривалась тема «Голод, бедность и гонка вооружений».

Внимание участников встречи было обращено на то, что создание и производство новых смертоносных видов оружия поглощает у человечества силы и ресурсы, необходимые для его нормальной жизнедеятельности, и ведет к обеднению всех наций.

Развитые страны, совершенствуя и наращивая свое оружие, тратят на это колоссальные средства. Это ограничивает их возможности социального развития своих народов и достаточной помощи развивающимся странам, народы которых нередко вынуждены жить в условиях, далеких от достойного образа человеческой жизни.

Государства ежегодно тратят на вооружение сотни миллиардов долларов. Десятая часть этой суммы способна сохранить от преждевременной смерти, голода, нищеты, безграмотности, отсутствия медицинской помощи миллионы человеческих жизней. Гонка вооружений является не только политическим и экономическим фактором, но и нравственным.

Проблемы голода, болезней, нищеты, отмечали участники встречи, могут быть решены только в том случае, если удастся затормозить, а затем и прекратить как саму гонку вооружений, так и вывод ее в космическое пространство. Планы милитаризации космоса крайне опасны для всех народов мира. Задача сегодняшнего дня — способствовать беспромеделительному преодолению этой угрозы, подстерегающей человечество на пороге третьего тысячелетия.

Русская Православная Церковь исходит из того, что вероисповедная принадлежность, равно как и нерелигиозность многих людей доброй воли, не могут помешать им вместе, бок о бок, отдавать свои силы служению человеческой общине, будь то на местном, национальном или международном уровне.

Выдвинутая еще в 1949 году идея созыва Всемирного Конгресса в защиту мира была горячо поддержана Святейшим Патриархом Алексием и другими иерархами Русской Православной Церкви. Представитель Московского Патриархата митрополит Крутицкий и Коломенский Николай сказал, обращаясь к участникам Конгресса: «Русская Православная Церковь от всей души присоединяет свой голос к этой демонстрации воли к миру и молится об успехе настоящего начинания».

Русская Православная Церковь участвовала в создании в 1949 году Всемирного Совета Мира и поныне активно сотрудничает в его работе. Ее поддержка Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе общезвестна. Участие представителей Русской Православной Церкви во всех сессиях Ассамблеи общественных сил за безопасность и сотрудничество в Европе — яркое подтверждение ее глубокой вовлеченности в процесс борьбы за разрядку международной напряженности. Мил-

лионы членов Русской Православной Церкви подписывали Стокгольмское воззвание, направленное на сохранение и упрочение мира.

Русская Православная Церковь придает большое значение своему участию во всемирном движении сторонников мира. Миротворческое служение Русской Православной Церкви определяется тем, что христиане нашей страны живут и свидетельствуют в условиях новой общественно-экономической формации, в условиях социализма. В центре внимания и забот нашего общества находится человек. Уважение к достоинству человека, не зависящее от его социального положения, образования, пола, религиозной или национальной принадлежности,— определяет внутреннее единство социалистического общества. Это создает реальные предпосылки сотрудничества христиан и нехристиан нашей страны для блага своего общества. Мы приветствуем курс правительства нашего государства на дальнейшее социально-экономическое развитие нашего общества, на всемерное совершенствование социалистической демократии. Наша пастырская деятельность в значительной степени направлена на укрепление в сознании верующих людей высокой гражданской ответственности, добросовестного отношения к общественно-полезному труду, неуклонного следования этическим нормам семейной и общественной жизни.

Принципиальное значение для успешного решения внутренних задач нашего общества имеет сохранение мира, поэтому миротворчеству вообще и религиозному миротворчеству в частности в нашей стране придается исключительное значение.

Уже в октябре 1917 года историческим Декретом о мире наша страна провозгласила высшей нормой межгосударственных отношений справедливый мир и сотрудничество. С тех пор принцип братства и дружбы между народами является в нашем государстве одним из основополагающих. Отношения СССР со всеми другими странами неуклонно строятся на основе взаимного соблюдения международных правовых норм. Наш народ последовательно стремится к взаимопониманию, мирному экономическому сотрудничеству, культурному обмену с другими народами.

Со времени появления ядерного оружия Советское государство настойчиво и решительно выступает за его запрещение и полную ликвидацию. И ныне, когда Земля перенасыщена самыми изощренными его видами, наша страна предложила международному сообществу глубоко обоснованную программу поэтапного уничтожения этого оружия к началу XXI века. Столь же твердую позицию занимает наше государство и по вопросу крайне опасного для человечества использования космического пространства в военных целях, в отношении разработки и создания любого качественно нового всегубительного оружия.

Все это глубоко созвучно отношению религиозных людей к проблеме войны и мира в ядерный век, определяя специфику нашего миротворческого служения.

Активное участие представителей Русской Православной Церкви в деятельности различных общественных организаций в Советском Союзе, занимающихся вопросами мира и сотрудничества между народами, стало традиционным. Всесоюзные конференции сторонников мира, Советский комитет защиты мира, Советский комитет за европейскую безо-

пасность и сотрудничество, Советский фонд мира, Союз советских обществ дружбы и культурных связей с зарубежными странами и другие подобные организации имеют своими членами многих иерархов, клириков и мирян Русской Православной Церкви, вносящих свой христианский вклад в их работу.

Милостью Божией вот уже более сорока лет мы имеем счастье жить под мирным небом. Нашему внутреннему зрению открывается особый религиозно-нравственный смысл Великой Победы, в которой мы видим торжество вечной истины и добра над ложью и злом, высшего начала над низменными побуждениями, братолюбивого единства над губительным разделением, разума над неразумием, божественного света над тьмой небытия и помрачения.

Но мы не должны забывать, что сокрушенное зло окончательно не изгнано из этого мира. Разрушительная способность и количество накопленного вооружения сейчас таковы, что оно способно навсегда уничтожить жизнь на нашей Земле. Война грозит охватить не только поверхность нашей планеты, но распространиться и на космическое пространство. Победенное зло грозит восстать и принести страдания и смерть уже не той или иной части человечества, но всему живущему на Земле.

Память о Великой Отечественной войне, о победе, доставшейся дорогой ценой, побуждает нас, верующих людей, к горячей молитве о сохранении всех людей на Земле, побуждает нас воспитывать подрастающее поколение в духе мира, в духе интернационального братства и уважения памяти тех, кто 40 лет назад отстоял для нас жизнь и мир.

Благо и зло, жизнь и смерть в значительной мере зависят от самих людей, а следовательно, от каждого из нас. Чувство ответственности за происходящее в мире должно сопровождать каждый день жизни верующего человека независимо от того, какое место в обществе он занимает. В нашей совместной жизни все мы ответственны перед Богом и друг перед другом. В это тревожное ответственное время, в которое Господь судил нам жить, сердца наши должны быть исполнены особой ревности о деятельном умножении мира, любви и братства между всеми людьми. Настоятельно необходимо с особой силой призывать наших пасомых к молитве и труду для утверждения всеобщего мира.

Русская Православная Церковь имеет ясную перспективу своей деятельности по утверждению на Земле мира и справедливости и на будущие годы. Приближается тысячелетие Крещения Руси. Несомненно, что подготовка к этому юбилею и его проведение явятся новым вкладом в расширение и углубление миротворческой вовлеченности нашей Церкви. Все ее чада сознают свою ответственность за судьбы международного мира и будут неизменно «искать того, что служит к миру и ко взаимному назиданию» (Рим. 14, 19). Да снизойдет дух миролюбия на каждого человека и на все человечество, чтобы священный дар жизни был спасен от ядерной катастрофы.

Да пребудет с нами мир и милосердие Господне!

И. Ф. ОКСИЮК

ПЕРВЫЕ СТОЛЕТИЯ ХРИСТИАНСТВА НА РУСИ И ЛАТИНСКИЙ ЗАПАД

Приближается великий, торжественный праздник Русской Православной Церкви. В 1988 году святая Мать наша готовится благоговейно праздновать тысячелетие Крещения Руси при великом равноапостольном князе Владимире, т. е. тысячелетие своего исторического бытия. По этому поводу в католических, а особенно в униатских кругах наблюдаются оживленные, хотя и ни чем не оправданные старания доказывать преимущественное участие латинского Запада в принесении на Русь христианства.

Издавна на православном Востоке и на латинском Западе общепринятым было утверждение, что христианство на Руси было принято и распространялось из православной Византии. Об иных влияниях или «христианских началах», будто бы поступавших на Русь от христианского Запада, как теперь усиленно твердят в кругах «Украинской Католической Церкви за границей», раньше не говорили. Отдельные попытки в этом направлении обычно встречали авторитетные возражения и забывались. Так было, например, когда Николай Коробка в статье «К вопросу об источнике русского христианства» («Известия Отделения русского языка и словесности Российской Академии наук», 1906, т. XI, кн. 2) пытался доказать, что Киевская Русь приняла христианскую веру не из Византии, а с Запада, именно от западных норманнов, которые были, мол, в близких отношениях с князем Владимиром. Взгляд Н. Коробки, ученого исследователя истории Киевской Руси, привлек к себе широкое внимание. Академик А. И. Соболевский в статье, посвященной гипотезе Н. Коробки о крещении Руси западными норманнами («Известия Отделения русского языка и словесности Российской Академии наук», 1906, т. XI, кн. 4), решительно отклонил попытку автора как совсем чуждую исторической науке, необоснованную и ошибочную.

«В X веке Византия вовсе не была в упадке. Напротив, это была одна из эпох византийского расцвета и возрождения. И более того, в X веке Византия была, строго говоря, единственной страной, подлинно культурной во всем европейском мире»¹. Поэтому к Византии обращала свои взоры Киевская Русь.

Что же говорили о происхождении христианства на Руси католические и униатские историки? Немецкий католический церковный историк, доктор богословия и философии Й. Маркс в своем капитальном учебнике церковной истории, похвально принятом с большой благодарностью Ватиканом, отмечал: «В 862 г. в объединенном норманном Рюриком

государстве руссов проповедовали христианство византийские миссионеры. Успех был незначителен, пока в 957 г. не крестилась великая княгиня Ольга (Елена), хотя сын ее Святослав оставался еще язычником. Внук ее Владимир († 1015), женатый на греческой царевне Анне, в 988 г. последовал примеру Ольги († 969). Весьма скоро тогда обратился весь народ. Митрополией государства стал Киев (1035 г.)»².

Польский историк Брестской церковной унии, католический епископ Эдвард Ликовский подчеркивает: «По примеру большей части славянских народов и Русь приняла свет христианской веры с Востока в конце X века. Великий князь Владимир, вместе с боярами и всем народом, принял крещение от константинопольского духовенства в 988 году. С принятием крещения от греков приняла Русь также греческий обряд богослужения на славянском языке, а также иерархично она зависела от Константинополя»³.

А вот еще один, можно сказать, современный свидетель и несомненный авторитет в униатских кругах — ревностный греко-католик, верный слуга митрополита Андрея Шептицкого священник высшего ранга о. Петр Вергун, командированный в Германию во время войны «для пастырского попечения» о галичанах, вывезенных туда на работу. В статье, напечатанной в сборнике к 500-летию Флорентийской унии, он писал: «Христианство, уже в III столетии пускавшее корни на Украине, только в 988 г. стало, благодаря равноапостольному князю Владимиру Великому, государственной религией. Хотя христианство принималось из Византии (Константинополя), распространялось оно благодаря болгарам, которые уже имели богослужебные книги на старославянском или староболгарском языке, почему он и поныне остался богослужебным языком для 150 миллионов верующих в восточнославянских и южнославянских странах. Митрополией стал Киев. Константинополь назначал для этой земли греческих митрополитов и епископов. Таким образом, украинская Церковь пребывала (с короткими перерывами) в полной зависимости от Византии. Вследствие этого несчастное разделение Церквей 1054 года постепенно распространилось и на Русь».

Как видим, католические и униатские авторы, говоря о происхождении христианства на Руси, совсем не вспоминают никаких «начал», которые будто бы должны были приходиться с латинского Запада. В действительности Русь никогда не отгораживалась стеной от Запада, когда, приняв христианство из Византии, держалась веры и церковных обрядов греческих.

В сознание христиан Киевской Руси, очевидно, не без надлежащих оснований, глубоко вошло древнее церковно-летописное предание о том, что первым проповедником Христова Евангелия в Скифии, как греки называли весь юг нашей страны и в X в., был святой апостол Андрей Первозванный. Повод для этого дал древнейший церковный историк епископ Евсевий Кесарийский († 340), а его сведения повторил святой Епифаний Кипрский (IV в.). Вообще, христианские писатели III—V вв. — Тертуллиан († 240), св. Афанасий Александрийский († 373), св. Иоанн Златоуст († 405), блж. Иероним († 420) — считают Скифию краем, где христианство уже было известно. По словам блаженного Иеронима, «холода Скифии пылают жаром веры»⁵.

Действительно, проповедь христианской веры начала проникать к

восточным славянам очень рано, в частности, к тиверцам и уличам, которые в III ст. расселились в задунайской Нижней Мизии; христианство там было известно уже во II веке. В этой «Малой Скифии», в городе Томи во второй половине III ст. существовала епископская кафедра. Недалеко от устья Днестра находилась тогда греческая христианская колония Тира и другие поселения. В годы правления императора Юстиниана (527—565) уличи и тиверцы постоянно общаются с Византией, да и поляне, хотя и не были непосредственными соседями греков, имели с ними весьма тесные сношения, а император Константин Багрянородный сообщает, что «в его время (912—959) на нижнем Днестре видны были развалины шести городов, где сохранились остатки разрушенных церквей и выбитые на камнях кресты».

Должного внимания заслуживает также известие патриарха Фотия (дважды был на кафедре: 858—867 и 878—886). В Окружном послании 866 года о значительных успехах распространения христианства из Византии среди руссов он пишет: «Не только тот народ (болгары) переменял давнее нечестие на веру в Христа, но и народ, многими часто понимаемый и славимый, — я говорю о руссах, которые, подчинив соседние народы, возгордились и, высоко возмнивши о себе, подняли оружие на Римскую державу (Византию). Теперь и они сами переменяли языческое суеверие на чистую и непорочную христианскую веру и ведут себя по отношению к нам почтительно и дружелюбно, а незадолго перед тем беспокоили нас своими набегами и совершили большое преступление».

Когда после убийства императора Михаила III, действительно негодного, папе Николаю I удалось добиться заточения патриарха Фотия в монастыре и поставления на патриарший престол своего сторонника Игнатия, отличного монаха, но далеко не отличного патриарха, он послал на Русь митрополита. Об этом, по словам «Продолжателя Феофана», впоследствии сообщает Константин Багрянородный, повествуя про своего деда императора Василия I Македонянина.

Это дало повод некоторым католическим авторам, старающимся обосновать мнимое подчинение Руси власти римского епископа, представить этот факт как «первое обращение русских в христианство» и делать из этого заключение о первенстве католической Церкви в проповеди христианской веры в нашей стране. Отправление патриархом Игнатием на Русь митрополита датируется 874 годом, а патриарх Фотий уже в 867 г. уведомляет о значительных успехах посланного им епископа греческой Церкви.

Внимательное и беспристрастное исследование события того времени дает историкам основание полагать, что во время поездки святых славянских учителей к хазарам они проповедовали Христову веру в районах Хазарии, заселенных славянами.

Мы знаем теперь, что эта малая Русская Церковь, состоявшая, быть может, из двухсот семейств, крещенных на юге Руси в 861 г. нашими святыми первоучителями Кириллом и, вероятно, Мефодием, заботами патриарха Фотия была создана митрополитом миссионером Михаилом... Поэтому традиционное возглашение в наших храмах на литии имен русских учителей и святителей — Михаила, Петра, Алексия, Ионы, Филиппа и Еρμοгена... вполне обоснованно⁶.

В IX—X вв., когда, вследствие исчезновения в европейском мире давних родовых отношений и установления феодального порядка, христианская вера распространялась преимущественно из двух выдающихся центров: византийский Восток несет евангельское благовестие болгарам, сербам, славянам Паннонии, Моравии и Киевской Руси, то есть южным, западным и восточным славянам, а латинский Запад, в тесном союзе с германскими императорами и феодалами, делал это для населения Средней Европы.

Принесенное из Византии первоначальное христианство не исчезло и после того, когда в Киев пришел из Новгорода князь Олег. Приблизительно во второй половине IX ст., или в начале X ст., христианская Церковь на Руси Киевской уже имела некоторое устройство: в каталоге императора Льва VI (885—912) она, как митрополия Константинопольского патриарха, считалась на 61-м месте, а несколько позже, в перечне императора Константина Багрянородного, русская митрополия была записана 60-й⁷.

В X ст. различные источники дают немало свидетельств о значительном распространении христианства, особенно в Киеве, в дружине князя Игоря и высших слоях народа. В Киеве существует уже христианская община, имевшая свою «соборную» церковь святого пророка Илии. В результате широкой проповеди Евангелия, вероятно, именно в Киеве крестилась в 50-х годах X ст. вдова князя Игоря, великая княгиня Ольга. Об этом выдающемся событии нашей церковной истории красноречиво говорит император Константин VII Багрянородный. Он, подробно описывая пребывание княгини Ольги в 957 году в Константинополе, церемонии, а также приемы ее в императорском дворце, совсем не упоминает о крещении княгини Ольги. Если бы оно произошло в Константинополе, император несомненно использовал бы этот факт, чтобы возвысить авторитет столицы Византии.

Следует отметить, что западная Церковь в «Священной Римской империи немецкого народа» в это время находилась с государством в такой же связи, в какой византийские василевсы находились с Церковью своей империи. Когда папа Иоанн XII (956—963), отбиваясь от феодалов своей области, призвал на помощь себе императора Оттона I, то это впоследствии обратилось тем, что папский престол почти на 150 лет попал в полную зависимость от германских императоров⁸.

Как же этот латинский Запад в действительности относился к святому делу распространения христианства на Руси? Проповедь Христова Евангелия пришла в Рим с Востока. Само Евангелие было написано на языке греческом, до IV ст. весьма распространенном на римском христианском Западе. И богослужебным языком там, наверно, продолжительное время сперва был язык греческий. И первые богословские сочинения на Западе были написаны на языке греческом и на основании источников греческих. «Что Римская школа сперва так мало проявляла своеобразия, этому не следует удивляться, потому что древние римляне выступают, в сравнении с древними греками, едва ли в лучшем свете. Это сознавал уже Вергилий, приказывая римлянам «помнить, что науками для Рима было — властвовать над иными народами»⁹. И про христианский Рим аббат Л. Дюшен пишет: «Рим — место правления, а не отеческого богословия или рая мистики»¹⁰.

Каким же было отношение римского Запада к распространению христианства в древней Киевской Руси? Имеются основания утверждать, что до того времени, когда христианство начинало постепенно проникать и закрепляться на Руси, христианский Запад, перенявший традиции древнего Рима, уже усвоил основные идеи верховной власти римского епископа над всем миром. Император Карл Великий, отдаляя Запад от духовного авторитета Византии, через Аахенский собор 809 года изменил догмат Вселенской Церкви об исхождении Духа Святого от Отца, прибавивши в Символе веры слово «Филиокве» («и от Сына»). Папа Николай I (858—867) уже открыто заявляет стремление утвердить господство власти римского епископа над всеми государствами и над всеми христианскими Церквями.

В истории этих притязаний печальным фактом было появление в середине IX в. так называемых «Лжеисидоровых декреталей». Выдуманные документы II—IV вв. были так искусно подделаны, что только в XVI в. были окончательно изобличены как таковые, которых в мире не было никогда. А долгие столетия они утверждали, будто епископ римский является верховным главой всей Церкви, законодателем, высшим судьей, что он единый верховный епископ христианского мира. Однако после основания Священной Римской империи в 962 г. в Римской Церкви 150 лет на громаднейших пространствах Западной Европы господствовала власть правителей германских государств, а у них всегда можно было видеть за плечами западных миссионеров.

Со второй половины IX в. Рим заявляет требование осуществлять свои влияния в Болгарии, Сербии, Моравии и Богемии, открыто выступает против приобретений Восточной Церкви в этих странах, против славянской литургии и богослужебных обрядов, утвержденных там святыми братьями Кириллом и Мефодием. Как известно, одним из способов распространения власти Римской Церкви в мире была унификация языка церковного богослужения в ней, требование совершать его только на языке латинском. Уже святому Мефодию пришлось много выстрадать от Рима и немецкого духовенства за совершение церковного богослужения на славянском языке. Однако и немецко-католическим победителям только после многолетней борьбы удалось заменить славянское богослужение и обряды во всех странах, где проповедовали святые Кирилл и Мефодий, — латинским.

В 924 г. папа Иоанн X по поводу церковного специального собора в Сплите (Далмация) категорически требовал совсем не пользоваться славянскими богослужебными книгами. В конце концов Западная Церковь закрепила на землях поляков, чехов и хорватов, а греко-византийское Православие утвердилось в Болгарии и Сербии. Именно из Болгарии уже с IX ст. проникали на Русь христианские влияния. «распространявшиеся на Руси в связи с постоянными экономическими и культурными отношениями, сближавшими славянские народы между собой»¹¹. В частности, о болгаро-русском христианском единении свидетельствует и булла папы Иоанна XIII (967 г.) Болеславу Чешскому об утверждении пражского епископства при церкви св. Витта и монастыря бенедиктинок при церкви св. Георгия. Папа особенно подчеркивает, что богослужение там должно совершаться «ни в коем случае не по обряду болгарского народа, или русского, а в соответствии с

апостольскими папскими постановлениями и декретами... клириком, хорошо обученным латинскому языку»¹². Как видим, булла выразительно, хотя и недружественно, свидетельствует о существовании христианства на Руси еще до князя Владимира. С другой стороны видно, что для борьбы с наследием святых Кирилла и Мефодия на чешско-моравских землях Риму приходилось дополнительно обращаться к новым средствам.

Ученики славянских первоучителей разошлись, спасаясь от преследований, по соседним славянским землям, в частности и на Русь. Христианство в Киеве при их помощи было уже так утверждено, что выдержало и натиск языческой реакции, вызванной приходом в Киев в 862 году Олега с варяжской дружиной. Некоторые католические авторы бездоказательно приписывают олеговым варягам содействие христианству на Руси. Однако они, не будучи христианами, могли только задержать на некоторое время рост Христовой Церкви на Руси. Это произошло в середине X ст., несомненно вследствие непосредственных влияний Византии и миссионеров соседней славянской Болгарии.

Как свидетельствуют русские летописи, в середине X века в Киеве христиане уже имели церковь св. пророка Илии, в которой христианские участники договора с Византией присягали верно его соблюдать, а князь Игорь и другие послы приносили свою присягу на холме, где стоял идол Перуна.

Широкая и богатая, просторная и могучая Русь издавна была предметом пристального внимания римских епископов, которые усвоили себе обязанность и право возглавлять всю христианскую Церковь в мире. Это внимание руководства немецко-латинского Запада к Руси особенно усилилось в X ст., когда в Киевской Руси византийско-славянское христианство было уже хорошо известно.

Император Оттон I, в тесном союзе с римской курией, укрепив свою власть завоеванием земель и насильственным обращением полабских и прибалтийских славян в христианство, основанием новых епархий и архиепископства в Магдебурге, решил распространить свои влияния на Русь. Около 960 г. с этой целью он собирался послать на Русь миссию, но монах Либуций, который должен был возглавить ее, умер. Новый руководитель миссии, из монастыря св. Максимилиана в Лотарингии, Адальберт в 961 г. с титулом «епископа русского» прибыл во главе миссии в Киев, как представитель Оттона I и папы Иоанна XII.

Хорошо уже ознакомленные со славянским христианством, киевляне вскоре поняли, о какой христианизации говорит посланный к ним «епископ русский» Адальберт. Да и поведение прибывших с ним «миссионеров» вызвало у киевлян такое негодование, что Адальберт поспешно убрался прочь из Киевской Руси.

Продолжатель аббата Регинона, автора немецкой «Хроники», доведенной до 906 г., как полагают, сам Адальберт — неудачный «епископ русский», под 959 г. записал, что к императору Оттону I прибыли послы от Елены (именно так называли в западных летописях русскую княгиню Ольгу) с просьбой дать для народа их епископа и священников. Тут же автор записи отмечает, что «это прошение, как потом выяснилось, было «фиктивным». А в другой летописи решительно утверждается, что «они (послы) все врали, как показало дальнейшее течение дела».

Русская и византийская летописи о подобном посольстве княгини Ольги к Оттону I совсем не говорят, а западные повторяют в различных редакциях это, пусть вымышленное, прошение к Оттону прислать на Русь «католического» епископа и священников, но никто не объясняет причин возмущения киевлян посещением Адальберта. В связи с этим даже выражалось мнение, что запись о прибытии послов княгини Ольги к Оттону I сделал сам Адальберт с тем, чтобы как-нибудь оправдать неудачу своей миссии в Киеве.

Исчерпывающее объяснение западных сообщений о миссии Адальберта дается в речи Высокопреосвященного митрополита Киевского и Галицкого Филарета после вручения ему диплома доктора богословия богословского факультета Яна Гуса: «...в окружении княгини Ольги были варяги-христиане, чьи родственники находились в Западной Европе и приняли христианство от духовенства латинского, от Римского патриархата. Там мечтали, чтобы Киевская Русь приняла крещение от западных миссионеров. А княгиня Ольга старалась породниться с византийским двором и принять веру от Константинополя. Не все были с этим согласны. Соединенные родственными связями с Западом, они решили пригласить в Киев западных миссионеров и епископов. Тогда княгиня Ольга должна будет согласиться со случившимся фактом. Используя торговые связи с Западной Европой, варяги создали план пригласить латинских миссионеров как будто бы по прямому поручению княгини Ольги. Русские летописи молчат об этой выдумке, а западные говорят»¹³.

После неудачного миссионерства поставленного по приказу Оттона I «епископа русского» Адальберта на христианском Западе внимание к Киевской Руси и желание закрепиться на ней в Риме не прекращаются. В 979 г. в Киеве появляются послы из Рима от папы Бенедикта V. Об этом кратко сообщает только Никоновская летопись: «Того ж лета (979) приходили послы к Ярополку из Рима от папы»¹⁴. Святослав, отправляясь в 970 г. из Киева в походы, оставил в Киеве своего старшего сына Ярополка. Древлянскую землю поручил другому сыну — Олегу, а третьего — Владимира послал в Новгород.

Римское посольство прибыло в Киев тогда, когда Ярополк сел на киевском «столе», как победитель в борьбе с братьями за власть на Руси: Олег в бою был убит, а Владимир, избегая такой участи для себя, поехал «за море» нанять вспомогательный отряд варягов.

На основании упомянутого короткого сообщения Никоновской летописи, что, кстати, не находит подтверждения в других источниках, некоторые католические и прокатолические, а за ними и униатские авторы напрасно селятся построить версию о первоначальном принесении христианской веры на Русь латинскими миссионерами. Как на аргумент за мнимое подчинение христианской Руси Западу иногда ссылаются еще на западное свидетельство о присутствии среди многих разных делегаций посольства из Руси у императора Оттона I в его Кведлинбургской резиденции в рождественские праздники 973 года. Однако в этом сообщении нет ни слова о делах церковных, поэтому делать заключение о распространении христианской веры на Руси с Запада нет оснований¹⁵.

Напрасным осталось и посещение римскими послами Ярополка. Ему,

кстати, приходилось добывать победу над братьями с помощью польского князя Мечислава (Мешка), который именно в годы борьбы сыновей Святослава за киевский «стол» принял из Рима христианство и, возможно, старался ускорить обращение к Риму и своего соседа-союзника, Ярополка. Мешко мог и посредничать в отправлении из Рима миссии на Русь. Однако снова повторилась, вероятно, неудача миссии Адальберта. Союз князя Ярополка с чужинцами, которые не умели, да и не находили нужным считаться с местными условиями, вызвал в народе недовольство против князя и его союзников. Владимир вернулся в Новгород и подошел к Киеву. Он правильнее оценил реальную обстановку и овладел столицей Руси. О судьбе этой первой миссии непосредственно из Рима на Русь никаких сведений нет, однако Рим не прекращал попыток распространить свое влияние на Русь.

Овладев Киевом, Владимир совершил несколько походов, чтобы расширить границы Киевского государства, присоединив к составу его ряд неславянских соседних племен. Это побуждало мудрого князя дать своей великой и разнообразной державе такую религию, которая сделала бы Киевскую Русь единой и сильной. С этой целью он попытался реставрировать язычество, собрав вне княжеского терема в Киеве, рядом с Перуном и Дажьдбогом, идолов многих завоеванных областей. В этих мероприятиях великого князя видна была продуманная идея укрепления Древнерусской державы, политика возвышения авторитета ее повелителя. Не достигнув успеха в попытке обновить значение язычества в Киевской Руси, величайшей среди всех раннесредневековых государств, князь Владимир объективным развитием вещей, когда Киевскую Русь уже «окружило» христианство соседних государств, приходит к мысли принять Христову веру самому и привести к ней народ своего государства.

Как мы видели, уже с IX в. христианство было хорошо известно на Руси из Византии, а потом из Болгарии и других славянских земель, где проповедовали Евангелие святые братья Кирилл и Мефодий. Вместе с новой государственной верой великий князь желал принести на Русь знания, образование и искусство именно из Византии, страны самой высокой культуры того времени. «Несомненно, что Русь многим обязана византийской культуре. Но, присматриваясь к этому процессу, мы видим, как смело русская культура берет новое, как на опыте иных народов усваивается то, что двигает вперед, что обогащает ее, содействует ее росту и соответствует потребности и уровню развития русского общества. И не случайно, что в своем культурном строительстве Киевское государство обращается к культуре Византии, самой передовой страны европейского средневековья, к наиболее сложным и высоким «образцам». Эта культура была «по росту» русскому народу и соответствовала высоким запросам его развития»¹⁶. Не к латинско-немецкому Западу, а к православно-византийскому Востоку обращалась Древняя Русь.

К этому источнику обращались и представители западных народов, в частности варяги, бывавшие в Константинополе или служившие в дружине киевского князя. Католические историки (Н. Баумгартен, М. Жюжи) даже такие случаи старались использовать для того, чтобы доказывать западное, римское, происхождение христианства на Руси. Име-

ем в виду, в частности, скандинавскую сагу на исландском языке об Олафе Триггвасоне, который впоследствии был норвежским королем. Его мать Астрида, спасаясь от дворцового переворота, убежала в Гардарикию, «страну градов», как в Скандинавии называли Русь, где брат ее Сигурд служит у конунга (князя) Вальдамара. Олаф растет, как любимый приемный сын. Потом он был у князя Владимира начальником военного отряда, посылаемого на охрану границ Руси¹⁷. Среди своих походов Олаф переживает моральный кризис, который впоследствии в Константинополе приводит его от язычества к греческой вере и крещению. Олафа обучают выдающиеся христианские учителя.

Словесная ткань саги вполне соответствует исторической действительности. Норвежский король Олаф (993—995) крестился в Константинополе сам и, возвратившись на родину, крестил свой народ, который называл его святым. Говорить о западных, римских, влияниях Олафа на князя Владимира и на распространение христианства в Киеве нет никаких оснований. Христианство здесь было уже достаточно широко известно и упорядочено, а в Скандинавии оно делало едва первые шаги. Немало киевлян исповедовали ту же греческую веру и молились по греческому обряду, в котором познал Христа норвежский король Олаф Триггвасон. Сам князь Владимир внутренне уже готов был принять веру Христову и крестился, вероятно в 987 г., в Василеве.

Хотя сведения исландской саги не находят подтверждения в наших памятниках того времени, католические историки (Н. Баумгартен и М. Жюжи) в 1920—1930 гг. создавали целую теорию Крещения Руси через Олафа Триггвасона по латинскому обряду. Однако на Западе другие историки, даже норманисты, отвергают эти домыслы как необоснованные. В частности, датский историк Стандер-Петерсон, ссылаясь на скандинавские источники, приходит к заключению, что «вся теория об участии короля Олафа Триггвасона в обращении Руси, вероятно, просто «ученая конструкция», построенная на неправильно понятой традиции». Что касается версии Баумгартена о западнолатинских корнях христианства, будто бы принесенного на Русь Олафом, то Стандер-Петерсон ее решительно отвергает¹⁸.

В то же время с пристальнейшим вниманием в Риме относились тогда к событиям на Руси, пытаясь при удобных обстоятельствах взять распространение христианства на Руси в свои руки. Именно так, вероятно, можно объяснить ряд посольств из Рима на Русь в конце X ст. Летопись под 988 г. сообщает, что к князю Владимиру с мощами св. Климента Римского пришли послы от папы. Князь, овладев Корсунью и вступив в брак с царевной Анной, в Корсуню, вероятно, вел переговоры с греками относительно каноническо-иерархического устройства Русской Церкви. Послы папы Иоанна XV, возможно, имели поручение отвлечь князя от церковного союза с греками и склонить его на свою сторону. Возвратившись в Киев, Владимир взял с собой мощи св. Климента и положил их в церкви его имени¹⁹.

Римское посольство 988 г. к Владимиру в Корсуню не имело успеха. Но, несмотря на это, делались еще новые попытки добиться понимания и достичь успеха на Руси: к князю Владимиру прибывали еще посольства от папы Иоанна XV (991) и от папы Сильвестра II (1000). Первое посольство сопровождали послы от королей польского и чешского, а с

другим к Владимиру прибыли послы от королей чешского и венгерского. Принимая во внимание летописное сообщение, что «Владимир жил в мире с соседними князьями — с Болеславом польским, Стефаном венгерским и Андрихом чешским», можно допускать, что соседние правители, недавно подчинившись Риму, очень желали угодить ему, расположив к покорности Риму Киевскую Русь.

Однако этого не случилось. Сохраняя добрые отношения и связи с соседними западными странами, мудрый князь Владимир проводил свою собственную политику и предпочитал оставаться верным союзу с Византией, через единение с православной славянской Охридской архиепископией в Болгарии. Разделения Церквей еще не было. На посольства из Рима князь Владимир отвечал и направлял к папе своих послов, однако не подавал никаких оснований ревностным католикам и униатам создавать выдуманную ими иллюзию давней канонической зависимости Руси от Рима.

В конце X ст. польский князь Мешко принял католичество, в 1000 г. основана была наиболее выдвинутая на восток латинская архиепископия в Гнезно, а в 1001 г. католическая архиепископия возникла в Венгрии в Гране (Естергоме) после того, как князь Стефан, перед тем православный, покорился Риму и получил оттуда королевскую корону, как «верный сын Римской Церкви». Все это было знаком дальнейшего продвижения римской курии на европейский восток.

При таких обстоятельствах в столице Киевской Руси происходят события, свидетельствующие о неослабном желании латинского Запада, уже после крещения Руси, найти для себя место на ее просторах. Об этих событиях говорит немецкая «Хроника» Титмара, епископа Мерзбургского, без указания времени. Из хроники узнаем, что с дочерью польского короля Болеслава Храброго, супругой сына князя Владимира Святополка, в Киев прибыл, сопровождая княжну, как ее советник и духовник, епископ Колобрежский Рейнберн. Он стал приятелем Святополка и, по совету Болеслава, начал подговаривать Святополка пойти в восстание против отца — князя Владимира. Успех восстания пошел бы на пользу как самого Болеслава польского, так и Западной Церкви, потому что с помощью Святополка, возможно, удалось бы отдалить Русь от православного Востока и присоединить ее к Римской Церкви. Владимир узнал об этих враждебных заговорах и подверг Святополка с женой и советником ее заточению²⁰.

Выяснилось, что уже сам брак Святополка с дочерью Болеслава таил в себе планы окатоличивания Руси, начиная с княжеской семьи. Эти планы и указания князя Болеслава старался осуществить Рейнберн, епископ. Его деятельность в Киеве явно не имела ничего общего с религиозными мотивами князя Владимира и решительно противоречила всей системе его политических и церковных планов.

После разоблачения заговора Рейнберна и естественного обострения отношений Болеслава с князем Владимиром Болеслав заключил мир с германским королем Генрихом II, развернул свое войско на восток и летом 1013 г. ворвался на землю Киевского государства, призвав к нападению с юга на Русь печенегов. Не достигнув ожидаемых успехов, Болеслав вынужден был заключить с князем Владимиром договор о мире и дружбе.

Но непрочным и недолгим был этот мир: в 1015 г. умер, оплакиваемый народом, креститель Русской Земли князь Владимир. Между его сыновьями возникла борьба за киевский «стол», которую начал Святополк. Помогая своему зятю, в борьбу с князем Новгородским Ярославом опять охотно включился польский король Болеслав Храбрый, надеясь на сей раз осуществить планы, порученные когда-то Рейнберну. Болеслав и Святополк в 1018 г. разбили войско Ярослава и овладели Киевом. «Изобью всю братию мою и прииму власть русскую един», — говорил Святополк, которому народ дал прозвище «Окаянный». Захватив Киев, Болеслав не ограничивал себя и свое войско в грабежах и насилиях. Титмар, между прочим, отмечает, что вдова старого князя Владимира и девять его дочерей были брошены в узилище. Но недолго терпели киевляне своеволие враждебного войска, в котором, кроме поляков, были наемные отряды немцев и венгров. Возмущенные киевляне начали их «тайно» уничтожать. Опасаясь взрыва народной ненависти, Болеслав, захватив богатую добычу, поспешил покинуть Киев. Так закончилась попытка перенести на Киевскую Русь, после ликвидации Кирилло-Мефодиевской Церкви, западнолатинские «начала».

Не выпала Киевская Русь из-под внимательного взгляда делегатов Рима и в печальные события 1053—1054 гг., когда произошло разделение до того единой Церкви на Римско-Западную и Восточную Православную. Лев X, которого называли «немецким папой», посылал своих делегатов в Константинополь не для выяснения догматов веры или благочестивых христианских обычаев, а для подтверждения своих прав на захваченные норманнами южноитальянские владения, некогда принадлежавшие, кстати, патриарху византийскому, но уже присвоенные Римом и латинизированные; для признания за папским престолом права на все, упомянутое в так называемом «Дарении Константина», поддельном документе, известном с первой половины IX ст., отвергнутом в XV ст., хотя в защиту его на Западе выступали еще в XVI и XVII веках. Это была почва, на которой выросло в половине XI ст. папство, требуя признания полноты своей власти во всем христианском мире.

Переговоры папских представителей с патриархом Михаилом Керуларием завершились 16 июня 1054 г. тем, что кардинал Гумберт во время богослужения в константинопольской Софии положил на престол грамоту с отлучением от Церкви патриарха и всех иерархов, ему подвластных. Сразу же после этого римская делегация покинула Константинополь. Император Константин IX Мономах, пожелавши иметь точный текст этой римской грамоты, послал за делегатами своих людей, и они получили «наивернейший список ее из города русских», как об этом сообщает западный церковный историк Цезарь Бароний в своих *Анналах* (т. XVII, § 20—21). Такую дорогу в Рим через Русь кардинал Гумберт избрал не из какой-либо причуды, а для того, чтобы первым уведомить русичей о разрыве Рима с греками, склонить русских на свою сторону. Это явно свидетельствует о том, как высоко ценили в Риме значение Руси, настойчиво желали приобрести Русь для латинского мира.

Никаких «змагань», как выражаются униатские авторы, к «послушанию» Руси Риму, покорности ему, как мы видели, в древней Руси не было. В ней сложилась сильная княжеская власть, получившая призна-

ние не только в русских землях, но и в иных странах. Этим можно пояснить то, что современные византийские источники именуют князя Владимира «василевсом», а в Константинополе тогда отказывали в этом императору Карлу Великому, не говоря уже о более поздних германских императорах.

Послы из Рима приходили на Русь, а из Киева посольства отправлялись только в ответ на римские посещения, когда подавались прошения о разрешении на проповедь, на построение храмов для зарубежных купцов и т. д.

В эти годы источники дают сведения о многочисленных брачных союзах с соседними католическими дворами по политическим соображениям. Польский князь Казимир II был женат на Марии, сестре Ярослава — отца князя Изяслава, супругой которого была сестра Казимира II. Опасность этих связей ясно выявилась на жизни и деятельности князя Изяслава Ярославича.

На смертном одре великий князь Ярослав Мудрый († 1054) завещал пятерым своим сыновьям слушаться старшего брата своего Изяслава, хранить взаимное единство, «ибо иначе сгинете сами и загубите землю отцов и дедов своих, которые приобрели ее трудом великим».

В 1068 г. случилось большое нападение на Русь половцев. Когда трое старших и наиболее сильных князей — Изяслав, Святослав и Всеволод, собравши ополчение, выступили против врагов, степняки разбили князей на реке Альте. Остатки ополчения с князьями Изяславом и Всеволодом возвратились в Киев, а Святослав пошел к себе в Чернигов.

Недовольный поражением, городской люд в Киеве на вече требовал от Изяслава коней и оружия, чтобы выступить против половцев. Князь отказался продолжать борьбу. В городе вспыхнуло восстание: часть народа освободила из заточения полоцкого князя Всеслава и провозгласила его киевским князем. Изяслав убежал из Киева искать помощи у польского короля Болеслава Смелого.

Освобожденный киевлянами князь Всеслав, улучив удобное время, бежал из Киева к себе в Полоцк. Впоследствии Изяслав с Болеславом во главе большого войска двинулись на Русь и, не встречая сопротивления, вошли в Киев, вернувши с дороги назад часть своих отрядов, а потом «вернулся в Ляхи Болеслав, в землю свою».

Прежнее согласие трех старших братьев Ярославичей, позволявшее им полезно влиять на положение Киевского государства, постепенно теряло свое единодушие. Среди иных причин изгнания Изяслава из Киева для Святослава и Всеслава, действительно изгнавших Изяслава из Киева, немаловажными были чуждое и враждебное народу не только полонофильство Изяслава, но и его склонность к католичеству. Об этом выразительно свидетельствует «Слово о вере крестьянской и о латинской», в котором автор, преподобный Феодосий Печерский, укоряет князя Изяслава за его ориентацию на латинян-поляков.

«А ты, чадо, — писал преподобный Феодосий Изяславу, — стерегись кривоверных и всех словес их, понеже исполнилась наша земля этой злой веры. Не подобает же, чадо, хвалити чужую веру, аще кто хвалит чужую веру, то обретается свою веру хуля. А ты, чадо, стерегись их и свою веру непрестанно хвали, не свойся к ним, но бегай их и подвизайся

в своей вере добрыми делами». Тут же Феодосий советует «блюсти своих дочерей, не поимати от них, латынян, и своих не давати им».

Какому именно Феодосию принадлежит это послание — Феодосию Печерскому (XI в.) или Феодосию Греку (XII в.), долго не было согласия. Е. Е. Голубинский, А. А. Шахматов, А. И. Яцимирский приписывали его Феодосию Греку. А. И. Шевырев, митрополит Макарий — Феодосию Печерскому. Исследования последнего времени приписывают авторство этого послания Печерскому игумену Феодосию²¹.

Наряду с посланием игумена Феодосия тогда же и, вероятно, по тому же поводу, появляется на Руси «Стязание с латиною» киевского митрополита Георгия (1052—1079)²². Кроме церковных моментов, в этом труде выясняется связь латинского Запада с германской империей.

Не оставил без своего внимания Киевскую Русь и антипапа Климент III, который волей императора Генриха IV на Брешианском соборе 1080 г. стал из епископа Равеннского папой. Ему, несомненно, очень важно было получить на Руси признание духовным главой Западной Церкви. Поэтому папа Климент III совсем не вспоминает о подчинении Риму в своем послании, а ставит только вопрос о воссоединении Церквей. Ответом на обращение папы Климента было послание «К архиепископу Римскому от Иоанна, митрополита Русского, об опресноках». Послание написано в рамках греко-русской полемики, характерной для этой литературы XI столетия. Митрополит Иоанн широко использует указания патриарха Фотия в его Окружном послании антиохийскому патриарху на ошибки Римской Церкви. А относительно главного вопроса, поставленного Климентом III, о воссоединении Церквей, митрополит Иоанн советовал папе обращаться к патриарху Константинопольскому и собору при нем. Наблюдая обстоятельства и обычаи того времени, митрополит Иоанн восстает против обычая выдавать княжеских дочерей в чужие страны, где служат на опресноках, то есть в страны католические.

Возвратившись в Киев с помощью польского короля, Изяслав никак не мог наладить отношений со своими братьями, да и киевляне не могли забыть князю его коварства и жестокой с ними расправы в 1073 году. Князя Святослав и Всеволод заставили в конце концов Изяслава вторично оставить Киев. Изяслав опять отправился к Болеславу II Смелому, на этот раз «со именем многим», понимая, что возвратиться в Киев будет нелегко.

Действительно, Болеслав II отказался помогать Изяславу, так как сам собирался в поход на Чехию. В этом его поддержал князь Святослав Черниговский, вероятно, в благодарность за отказ помогать Изяславу. Последний тогда отправился в Майнц к врагу Болеслава Смелого, германскому императору Генриху IV, бывшему во враждебных отношениях с папой Григорием VII. Получив, как сообщают немецкие летописцы, неслыханно богатые дары, Генрих IV всего лишь отправил в Киев посольство во главе с Бурхардом, братом Оды, жены князя Святослава, с требованием «прекратить несправедливости» против князя Изяслава. Никаких последствий это посольство не имело.

Да и сам Изяслав, разобравшись в действительном положении вещей, весной того же 1075 года посылает своего сына Ярополка в Рим искать помощи отцу у папы Григория VII, врага императора Генри-

ха IV. Надеясь распространить свою власть на Русь, папа в послании от 17 апреля 1075 г. писал князю Изяславу (в крещении Дмитрию) и его супруге: «Сын ваш, посетив град апостольский, пришел к нам и, желая из рук наших получить королевство в дар от св. Петра, проявил надлежащую верность тому же блаженному Петру, князю апостолов... Мы согласились на просьбу и обещание сына вашего, показавшиеся нам справедливыми, как потому, что их дано с вашего согласия и по искренности просителя, и передали ему кормило правления над вашим королевством от имени блаженного Петра с тем намерением и пожеланием, чтобы святой Петр своим заступлением перед Богом охранял вас и ваше царство, и все ваши блага, и содействовал вам до конца жизни вашей иметь царство ваше во всяком покое, чести и славе»²³.

Итак, Рим непременно условием своей помощи Изяславу в его мытарствах выдвигал принятие римской веры самим князем и, с его помощью, всей Русью. Навряд ли ожидал и желал этого сам Изяслав. Весной 1076 г. умер князь Святослав, сидевший в Киеве. Изяслав получил возможность вернуться и сесть на киевском «столе».

После папы Григория VII (1073—1085) внимание руководства Западной Церкви к Руси не уменьшается, чему, несомненно, способствовало общение представителей разных народов и стран с Русью, которая в западноевропейских источниках XI—XII вв. всякий раз называется «богатой, могучей, великой». В начале XII ст. Рим возобновляет попытку подчинить Восточную Церковь. В ноябре 1112 г. папа Пасхалий II посылает византийскому императору Алексию Комнени большое послание, призывая к единению Церквей на основе признания православным Востоком примата римского престола и подчинения ему всех Церквей. Вероятно, в связи с этим папским обращением киевский митрополит Никифор (1104—1121) написал «Послание к великому князю Владимиру, сыну Всеволода, сына Ярослава», излагая в 20 пунктах причину разделения Церквей. Великий князь желал быть хорошо подготовленным к возможным переговорам по этому вопросу.

Новое проявление наступательного интереса к Руси среди руководящих деятелей Западной Церкви наблюдается под конец первой половины XII в.

На вопрос самого выдающегося ревнителя католичества аббата Бернарда Клервоского о возможности распространения латинства на Руси краковский епископ Матвей писал ему: «Народ русский неисчислимым своим множеством, подобен звездам; веры он православной, а установленных истинной (католической) религии не соблюдает»²⁴.

На Руси этот суровый проповедник Западной Церкви не появлялся, потому что на соборе в 1147 г. во Франкфурте именно он призывал «уничтожить либо народ славянский, либо его веру». Тогда немецкие крестоносцы действительно уничтожили вендов, славянский народ на землях между Лабой (Эльбой) и Одрой (Одером).

С половины XII в. наши источники уже начинают сообщать о пребывании на веротерпимой Руси латинского духовенства и о существовании католических храмов на западе и юге Киевской державы. Говоря о набеге половцев на Переяслав в 1154 г., летописец вспоминает, что тогда сгорела «лядская божница»²⁵. Великий князь Ярослав Изяславич в 1173 г. подверг заключению, а иных изгнал, латинских аббатов, свя-

щенников, монахов и всех латинян вообще, проживавших в Киеве. Причина этих распоряжений не имела религиозного характера, да и польский историк Длугош, писавший об этом уже в XV в., известен своим нерасположением к Руси. Другие источники об этих событиях в Киеве совсем не говорят. Итак, известно только то, что в Киеве в упомянутые годы проживали католики, которых и под 1175 г. Никоновская летопись называет «латиной»²⁶.

Если взаимоотношения латинского Запада с крещенной равноапостольным князем Владимиром Русью отличались в XII в. эпизодическими стараниями отдельных представителей католичества закрепиться в некоторых городах Киевского государства, то XIII в. был временем широкого, общего наступления на Русь латинского Запада. Эта борьба происходила под внимательным руководством римской курии, где распространение католичества на просторах Руси тесно связывали с борьбой католического Запада за религиозно-политическую власть над всем православным Востоком, начиная с Византии.

12—13 апреля 1204 г. многочисленные воинские отряды IV крестового похода, вместо борьбы за освобождение Святой Земли, после жестокого кровопролития овладели Константинополем и растеклись по Византии, убивали, грабили население городов и сел, разрушали храмы, издевались над православным духовенством и монашеством. Вскоре победители провозгласили основание Латинской империи, или Романии. Императором стал Балдуин Фландрский. Главой Церкви, патриархом Константинопольским был назначен венецианец Томазо Морозини. Во всех храмах столицы и империи восточный обряд был заменен латинским, на епархии назначены были католические епископы, везде хозяйничали крестоносцы, преимущественно итальянцы и французы. Латинские патриархи заняли также кафедры в Александрии и Антиохии. Все это освящалось из Рима, где папа Иннокентий III (1198—1216) считал себя главой всего христианского мира. Если предшественники папы Иннокентия III называли себя наместниками апостола Петра, то Иннокентий III титуловал себя уже «наместником Христа», «наместником Бога».

В самой Византии «Латинская империя» владела только меньшей частью государства. Православное духовенство и народ относились к завоевателям и угнетателям с глубокой ненавистью. Ни духовенство, ни народ не принимали никаких призывов к унии или к воссоединению с Римской Церковью. Да и сами крестоносцы забыли о церковной десятине, которой они подчинялись дома, а здесь делиться награбленными богатствами с Римом не думали. В стране возникали местные восстания, в которых часто принимало участие и духовенство. Чтобы наладить обстановку, уже в 1204 г. была сделана попытка начать переговоры с греческим духовенством, однако она не удалась. От переговоров 1205 г. епископы и священники убегали на Никейскую часть Византии, не захваченную крестоносцами. Патриарх константинопольский Иоанн X нашел прибежище у царя Болгарского, а епископы ушли в Никею к Феодору Ласкарису, принявшему титул властителя Никейской империи в северо-восточной части Византии.

Переговоры, которые не раз возобновлялись (в разном составе участников) при дворе императора Феодора Ласкариса, желательных для

Рима результатов не давали, потому что греки решительно отвергали латинское требование признать всю полноту власти римского епископа над всей христианской Церковью.

Именно это провозглашалось в ноябре 1215 г. в Риме на IV Латеранском соборе. Там патриархи константинопольский, иерусалимский и антиохийский признавали над собой верховную власть папы. Но это были патриархи латинские, назначенные из Рима. Постановления собора должны были закрепить власть римского епископа над всей Восточной Церковью. Делалось это напрасно, потому что Никея оставалась неподвластной Риму, далеко от унии с ним. Духовенство и народ Византии не теряли надежды освободиться из-под неволи латинства и господства западных завоевателей-крестоносцев. В 1261 г. императору Михаилу VIII Палеологу удалось изгнать крестоносцев из Константинополя. «С падением Латинской империи завершился период иноземного господства над Византией — один из чернейших в ее истории»²⁷.

В то же время, имея надежду впоследствии утвердиться на необозримых просторах Руси, Латинский Запад в XIII ст. выступает вдохновителем и организатором «крестовых походов» на земли соседних народов на северных и северо-западных рубежах Русской земли — зиллов, ливов, летов, куронов, эстов и др. В дополнение к местным крестоносцам — немецким рыцарям, которые искали новых земель и добычи, в 1202 г. был создан новый военно-монашеский орден, которому папа Иннокентий III дал устав палестинского ордена «храмовников». Их называли «меченосцами», потому что на белых плащах у них был нашит красный крест и меч. Ордену передавалась третья часть завоеванных земель. Жестоким в своих набегах на северо-западные русские земли был тевтонский орден «братьев Святой Марии», с которым слился орден меченосцев после разгрома его 22 сентября 1236 г. в битве под Шяуляй.

В 1227 году папа Григорий IX обращается «ко всем королям Руси», посылая им привет и добрые пожелания. В своей булле он писал: «Мы радуемся в Господе, услышав, что послы ваши, приходившие к многоуважаемому брату нашему, Моденскому епископу, легату апостольского престола, покорно просили его лично посетить вашу страну, ибо вы готовы принять здоровое учение и совсем отречься от всех ошибок, которые, как говорят, вы допустили из-за отсутствия проповедников, а за это Господь во гневе Своем против вас часто посылал на вас различные беды, и покарает еще больше, если вы не вернетесь со стези ошибок на дорогу правды. Поэтому, желая узнать от вас самих, действительно ли вы желаете иметь легата Римской Церкви, чтобы получить от него наставления в католической вере, без которой никто не может спастись, мы просим, молим и убеждаем всех вас сообщить нам письмами и через верных послов вашу искреннюю волю. А пока поддерживайте прочный мир с христианами Ливонии и Эстонии, не препятствуйте им распространять веру христианскую, чтобы вы не подпали в немилость Бога и апостольского престола, потому что он легко может, если пожелает, привести вас на месть, но вам лучше заслужить, в щедрости Божией, истинным послушанием и добровольной покорностью — милость и любовь обоих»²⁸.

Современные католические авторы охотно выставляют эту буллу как неопровержимое доказательство извечного католичества на Руси²⁹. Со-

держание самой буллы полно противоречий. Папа с радостью говорит, что некие князья готовы отказаться от своих ошибочных верований, лично готовы принять католичество, а через несколько строк не верит этому и обращается к решительным угрозам. Вообще, булла эта не имела на Руси никаких последствий, и наши источники о ней совсем не говорят.

Историки Русской Церкви полагают, что в папской булле 1227 г. речь идет о князьях Северной Руси, но украинский униатский историк М. Чубатый старается доказать, что это были князья южные и допускает, что у Вильгельма, епископа Моденского, папского легата на рубежах Северо-Западной Руси, свои соображения могли дать повод для этой буллы: «Правдоподобно, что кто-то из князей вступил в сношение с папским легатом, и под этим скрывалась какая-то другая цель, нам близко неизвестная, например, старание Вильгельма получить себе право легации и на Русь, соперничество между легатом и местным епископом и т. д.»³⁰.

В 1238 г. в Стенби, резиденции датского короля Вольдемара II, были согласованы планы общего наступления католических отрядов на северном западе и севере. В наступлении на Новгород должны были принять участие датские крестоносцы из Эстонии, орденов из Ливонии и крестоносцы из Финляндии. Папа Григорий IX буллой от 9 декабря 1237 г. приказывал шведскому архиепископу и его епископам подготовить «крестовый поход» в Финляндии против «танастов и их близких соседей». Итак, в 1240 г. с севера наступали на Русь шведские отряды, с северного запада собирался ударить тевтонский орден.

Узнавши об опасности с севера, новгородский князь Александр Ярославич 15 июля 1240 г. нанес врагам на берегах Невы и Финского залива сокрушительный удар. «Останок же их, — торжествует летописец, — побеже посрамлени».

Тревогу вызывало положение дел на западе, где тевтонские отряды захватили Изборск и осадили Псков. Там изменники открыли врагам городские ворота. Потом немецкие части стали вторгаться и на новгородскую землю. Папа Григорий IX поручает датскому архиепископу проповедовать крестовый поход «на северных». После блестящей победы князя Александра Невского в Эстонии везде вспыхивали восстания против пришлых угнетателей. Крестоносцам никак не удавалось подавлять эти восстания. Из Рима 6 июля 1246 г. тогда призывают норвежского короля вместо крестового похода в Святую Землю присоединиться к крестовому походу «против язычников в землях соседних».

В начале 1241 г. новгородский князь Александр Невский, старательно подготовившись к борьбе с тевтонско-латинским нашествием, отважно выступил навстречу врагу. По дороге он неожиданно для крестоносцев освободил Псков и Изборск. Наказавши изменников и обеспечивши тылы, князь смело двинулся к рубежу захваченной крестоносцами земли. Здесь 5 апреля 1242 г. мужественно руководимые князем Александром русские войска сокрушительно разбили и потопили в Чудском озере мощно вооруженных воинов тевтонского ордена. Эта блестящая победа спасла Русь и соседние с ней народности от жестокого господства немецко-латинских угнетателей. В 1243 г. в Новгороде, куда прибыли послы тевтонского ордена, был подписан мирный договор. В нем немец-

ко-католические послы торжественно утвердили свой отказ от любых посягательств на землю Руси и дружественных с нею соседних народов и согласились на обмен пленными.

Прилагая огромные и непрестанные усилия, чтобы с помощью немецких феодалов укрепиться и усилить свое влияние на северных и северо-западных землях Руси, латинский Запад не прекращал своих усилий и в отношении Руси южной и юго-западной. В некоторых местах Руси уже поселились «латиняны», они строили свои храмы, где совершалось богослужение прибывающими с Запада католическими священниками. Западные страны укрепляют свои торговые связи с Галицкой Русью, которая посылала свои товары в Польшу, Венгрию, Чехию. Это содействовало значительному развитию Галицко-Волынской Руси в XII—XIII вв. В Галицкой Руси в начале XIII ст. крепко стал выдающийся, энергичный князь Роман Мстиславич. Когда он присоединил к своим владениям и Киев, ему уже принадлежал титул «великого князя». Участники IV крестового похода, завоевавши и разграбивши Константинополь, столицу мировой культуры и средоточие Восточной Церкви, в конце 1204 г. отдали город папе Иннокентию III. Он тогда же отрядил своих послов к Роману Мстиславичу. Как повествует летописец, послы настоятельно убеждали князя принять католичество, обещая, что тогда папа даст ему королевский титул и «отдаст ему под власть всю Русь». Летопись сообщает об этих уговорах: «...и услышав, как Роман победил венгров и поляков и покорил себе всю Русь, папа послал к нему своих послов, убеждая его принять латинскую веру, обещая ему города и королевский титул на Руси. Роман отклонил это письмо, а они настаивали на нем, не стыдясь, ласковыми словами». Тогда князь, по словам летописца, отвечая на речь посла о могуществе и богатстве папы, показал свой меч и сказал: «Таков ли Петров меч у папы? Если он имеет такой, то может давать города, но я, пока имею этот у бедра, не нуждаюсь иначе брать, как только кровью — по примеру отцов и дедов, расширивших и приумноживших землю Русскую»³¹. Униатский историк старается показать князя Романа весьма воспитанным католиком, однако польский историк Длугош, наоборот, называет Романа врагом католичества, даже влагает в его уста обещание «совсем уничтожить католическую веру в Польше».

Итак, великий князь Роман отверг предложенную ему унию. Как участник антипапской коалиции гегенштауфенов, Роман начал войну со сторонником папской коалиции гвельфов — малопольским краковским королем Лешком. Вскоре, в 1205 г., Роман Мстиславич под Завихостом был коварно убит, когда уже начались его переговоры с Лешком.

Папа Иннокентий, неотступно стараясь расширить свою власть на Русь, 7 октября 1207 г. опять изготовил послание к духовенству и мрянам Руси, настойчиво убеждая их «вернуться от своих ошибок на путь истинный, от которого они упрямо уклоняются». Потом он сообщает про отправление на Русь особого легата, кардинала, которому папа поручает «искоренять и уничтожать, возводить и создавать, что он найдет нужным». Кардиналу поручалось привести Русь в католичество и покорить ее Риму. «Хотя вы, — заключал в послании папа, — пока были удалены от груди вашей матери, как дети чужие, однако мы, по возло-

женной на нас, недостойных, от Бога пастырской обязанности просвещать народ Его, не можем заглушить в себе отцовские чувства и не заботиться о том, что следует, чтобы убеждениями и поучениями привести к порядку члены в соответствие с вашей главой. О, если бы вы пожелали учесть, понять, предвидеть до конца и, прогнав тьму из умов своих, вернуться с дороги неверной на путь праведный и покорились бы учительству того, кого Спаситель наш поставил главой и учителем всей Церкви!». Вспомнивши потом, что «апостол Петр был поставлен главой и учителем Церкви, и что Христос назвал его камнем, на котором создается Церковь, и дал ему «ключи Царствия Небесного», автор послания переходит к главному утверждению, — что папы — преемники апостола Петра и что вне Римской Церкви спасение невозможно.

После 1204 г., когда латинский Запад овладел Константинополем, — средоточием Православия, папа находит еще новый аргумент. «Обратитесь к современности: вот теперь Греческая империя и Церковь почти вся вернулась к почитанию апостольского престола и смиренно принимает от него повеления и подчиняется приказу, — разве не будет несозвучным, если часть (Русская Церковь) не будет применяться к своему целому, и отделенное не будет в соответствии с общим». Считая, что подобные соображения не весьма убедительны для русских, папа переходит к угрозам. Он напоминает, что современное положение вещей на Востоке стало следствием жестокой борьбы, «пока греки были приведены к своему пастырю». Заканчивая послание, папа выражает уверенность, что русичи теперь поймут всю необходимость подчиниться папской власти и окажут великому и выдающемуся легату, снабженному всеми полномочиями, доверие и послушание, чтобы он смог «привести дочь к матери, заблудших овец в овчарню»³².

Приведенное здесь послание сохраняется в ватиканском архиве и неизвестно, было ли оно направлено на Русь, потому что сведений о послании и пребывании на Руси папского легата Григория в наших источниках нет. Возможно, что это послание навсегда осталось только в архиве.

После смерти великого князя Романа Мстиславича вдове его, княгини Анне, с двумя малыми княжичами Даниилом и Васильком, чтобы обезопасить себя от походов черниговских князей, пришлось просить приюта у венгерского короля Андрея II, а потом она нашла убежище у малопольского короля Лешка. Чтобы укрепить свои надежды на территориальное приобретение, он пригласил к союзу в этой сделке венгерского короля Андрея II, послав к нему княжича Даниила. В 1214 г. венгерский король Андрей завладел Галицией и провозгласил королем ее своего пятилетнего сына Коломана. Чтобы обеспечить свой захват и получить для своего сына галицкую корону, Андрей подал Риму план ввести в Галиции поддерживаемую частью крупного боярства церковную унию. И оккупацию Галиции, и утверждение Коломана королем, и введение унии с Римской Церковью король Андрей представлял папе Иннокентию как единодушное желание вельмож и всего народа, который только просит оставить им прежний обряд.

Что ж произошло в действительности в Галиции? Воскресенская летопись говорит: «Король угорский посадил сына своего в Галиче, а епископа и попов прогнал из церкви и своих попов привел латинских

на службу». Так же и Никоновская летопись свидетельствует: «Того ж лета 6722 (1214) угорский король посадил сына своего в Галиче, и церкви претвори в латинскую службу»³³.

Оккупанты встретили жестокое сопротивление в народе, в стране разлились волны террора. Летом 1215 г., поспешая с войском в Галич, король Андрей писал папе: «Известно, что в последнее время народ Галиции, нарушив присягу верности, не только отказался от своего короля, но также, собравши войско от окрестных русинов, осадил крепость Галич, где находился наш сын, поэтому мы должны были немедленно отправиться в те края». Далее король очень просит папу ускорить коронацию Коломана, «...чтобы этим он приобрел расположение своих, а у соседей признание вечного права на престол своего королевства»³⁴.

В 1219 г. к Галичу прибыл новгородский князь Мстислав Удалой. На помощь ему устремились все население Галиции, и вскоре она была вся очищена от захватчиков. С ними пропал след и первой унии, которую униатский историк назвал «исторической эфемеридой», потому что даже он справедливо утверждает, — «рождение и смерть ее приходится почти на тот же день...»³⁵, а в действительности существовала она только в планах творцов ее, враждебных народу.

Если во времена «первой унии» при папе Иннокентии III народу Галиции больно было наблюдать «обращение церквей в латинскую службу», то папа Григорий IX усвоение латинского обряда уже ставит обязательным условием унии. В послании от 18 июля 1231 г. он пишет неназванному князю на Руси: «...так как прусский епископ уведомил нас, что ты, христианский владетель, но придержишься греческих и русских обрядов и обычаев, как их соблюдают прочие в твоём царстве, и что ты пожелал оказать уважение и покорность апостольскому престолу и нам, мы, искренно желая спасения твоей душе и всякого тебе успеха, благополучия и чести, просим и умоляем в Господе твою светлость, чтоб ты благочестиво принял и придерживался обычаев и обрядов латинских христиан, покорив себя и все свое царство в любви ко Христу, милой власти Римской Церкви, матери всех верных, которые надеются иметь тебя в Церкви Божией как великого государя и любить тебя как избранного сына»³⁶.

В это время на Руси, даже в Киеве, начинается деятельность монашеского ордена братьев-проповедников или доминиканцев, утвержденного папой Гонорием III в 1216 г. Одна из групп этих проповедников высочайшей власти римских первосвященников над всем христианским миром, прибывших в Киев в 1222—1224 гг., получила согласие киевского князя Владимира Рюриковича на постройку в Копыревом конце Киева монастыря Пресвятой Девы Марии. Деятельность и проповедь доминиканцев в Киеве, вероятно, имела не религиозный, а враждебный Руси характер, потому что в 1233 г. князь Владимир Рюрикович изгнал доминиканцев из Киева, после чего они нашли себе пристанище в Галиче.

О причинах этого события в Киеве в источниках сведений нет; известно только, что оно встретило понимание и одобрение в народе. Ревнителю унии пробуют объяснить изгнание доминиканцев влиянием «греческого духовенства и посланием константинопольского патриарха, который все еще находился в Никее, с тревогой наблюдая за успехами

доминиканцев»³⁷. О направлении деятельности доминиканцев на Русь того времени можно догадываться из буллы папы Григория IX от 15 марта 1233 г., адресованной провинциалу ордена доминиканцев в Польше. Этой буллой разрешалось давать отпущение грехов поджигателям и убийцам клириков. «Папа пишет, возможно, на основании доклада, полученного от гнезненского архиепископа, который извещал о том, что на Русь под видом доминиканцев пришли из разных стран преступники — убийцы, грабители и т. п., что вызвало большое недовольство среди местных католиков; поэтому архиепископ считает необходимым основать отдельную епархию, которая сама взяла б в свои руки дело насаждения веры (католической) на Руси, и просит на это согласия курии»³⁸.

После татарского нашествия, когда князь Даниил Романович, побывавши у хана Батыея, стал «мирником» Золотой Орды, папская курия возобновила свои происки в юго-западной Руси. Князь Даниил, возвращаясь из Орды домой, где-то в степях между Доном и Днепром, далеко от Киева, в конце февраля 1246 г. встретился с папским дипломатом Плано де Карпини, который ехал к хану. Выехав из Лиона осенью 1245 г., Карпини побывал во Владимире Волынском и ознакомил князя Василька с буллой папы Иннокентия IV от 25 марта 1245 г., которой папа призвал всех князей сооружать укрепления на случай нового татарского нашествия. Карпини огласил еще собранным по его просьбе епископам и всем присутствовавшим послание папы Иннокентия IV. В нем он призывал «вернуться к единой святой Матери» — Римской Церкви. Ответа на это обращение папские послы не могли получить, потому что князь Даниил еще не возвратился из Орды.

Вернувшись в любимый свой город Холм, князь Даниил послал своих представителей в Лион; тем временем папа, получив от Карпини сведения об успехах его в Галицкой Руси, послал на Русь свою буллу. За один день, 3 мая 1246 г. из папской курии на Русь вышло шесть посланий: в трех из них папа брал Галицию и Волынь в «опеку» святого Петра; уведомлял, что послал на Русь двух доминиканцев Алексея и Георгия, приказавши им обратиться к русскому князю; еще в одной булле папа с удовольствием принимает к сведению желание русского короля вернуться к церковному единению и направляет архиепископа прусского Альберта (Суердера), как легата апостольского престола, искоренять «греческие ошибки», просит поддерживать легата в этом, а также помогать ему в татарских делах; отдельной буллой папа возлагает на архиепископа Альберта обязанность легата на Русь³⁹.

Альберт на Русь не приезжал, потому что пока дошла к нему папская булла, посольство князя Даниила Романовича в июне 1247 года, во главе с игуменом Григорием, уже выехало в Лион. Из дальнейших документов и событий можно догадываться, что русская сторона изъявляла желание князя Даниила не оттягивать организации борьбы с татарами и совсем не имела желания расставаться с «греческими ошибками», то есть с верой и восточным обрядом. В конце концов папская курия признала неприкосновенность греческого обряда православной литургии, а папа Иннокентий IV даже угрожал церковными карами тем, кто нарушал бы это правило. Папа приказывал своему легату Альберту

выехать на Русь, принять присягу от князей, бояр и духовенства на верность Римской Церкви, огласить на Руси акт унии⁴⁰.

Что приобрел князь Даниил в результате переговоров о подготовке унии с Римом? 27 августа 1247 года папа Иннокентий IV издает несколько булл. Распространением на земли Романовичей опеки римского престола в одной из них отменялись выдуманные претензии венгерских королей на Галицию; в других посланиях признавалось право Романовичей на те земли, на которые они когда-либо имели права; папа запрещал немецким рыцарям и членам других монашеских орденов селиться на землях галицких князей; еще в одной булле на имя «возлюбленного сына Даниила, светлейшего короля Руси», папа Иннокентий IV позволяет епископам и пресвитерам совершать литургию на квасном хлебе и придерживаться других обрядов, не противоречащих католической вере»⁴¹.

Однако в том вопросе, который особенно беспокоил Даниила Романовича, — об организации борьбы с татаро-монголами есть только одна булла от 22 января 1248 года. В ней папа просит, убеждает князя Даниила уведомлять братьев Тевтонского ордена, если бы татары двинулись в поход. Такую же буллу Иннокентий IV послал и крестноносцам.

Подобные мероприятия для борьбы с татаро-монголами, естественно, реального значения не имели. Поэтому Даниил Романович около 1248 года, получивши от переговоров с курией реальные результаты, прекратил переговоры с нею. Об этом ясно говорит летописец. Когда Иннокентий IV, по заведенному им обычаю, прислал к князю Даниилу двух епископов с предложением принять от папы королевскую корону, князь Даниил отказался, говоря: «Рать татарская не перестает зло жить с нами, то как могу я принять венец без помощи твоей?» Князь не хотел ничем вызвать преждевременный срыв отношений с татарами.

В 1254 году, когда князь Даниил был в Кракове у князя Болеслава Стыдливого, опять с легатом Пруссии и Ливонии Опизо прибыли посланцы от папы с короной, князь еще раз отказался от встречи с ними, так как он был не в своей стране. Однако он-таки принял в следующем году корону, удовлетворяя просьбу матери, при уверениях легата Опизо, — «помощь будешь иметь от папы». Сделал это Даниил Романович в небольшом городке Дрогичине.

Убедившись, что помощи с Латинского Запада ожидать ничего, Даниил Романович совсем прекратил с ним переговоры, несмотря на укоры папы Александра IV. Кроме того, что годы крестовых походов уже, вероятно, миновали, папская курия воздерживалась от поддержки восточноевропейских стран в борьбе против татар, давая им возможность действовать свободнее. Этим латинские дипломаты оплачивали помощь монголов против «сарацин» на Ближнем Востоке⁴². Именно поэтому в Лионе не делали никаких шагов, чтобы оправдать надежды князя Даниила на помощь в борьбе против татар.

Не имея вообще твердых надежд на пользу от римского Запада, князь Даниил Романович с 1242 года все время имел при своем дворе «печатника», епископа Кирилла. Около 1246 г. князь направил его в Никею к патриарху Мануилу II на утверждение как митрополита Русской Церкви. Митрополит Кирилл III, не разделяя надежд на успех в

борьбе с татаро-монголами, склонялся к мирной политике великого князя Владимирского Александра Невского и в 1250 г. прибыл к нему.

Не получил князь Даниил Галицкий от латинской курии ожидаемой помощи для осуществления своих планов борьбы за освобождение Руси. Бесплодными были и надежды курии на утверждение своей власти на землях юго-западной Руси. В булле от 13 февраля 1257 года папа Александр IV жалует, что князь Даниил не оправдал того, чего ждала от него Римская Церковь, и угрожал ему за непослушание церковными карами и «оружием верных»⁴³. И действительно, 5 апреля 1257 года папа Александр IV уже поручает францисканскому монаху Варфоломею проповедовать крестовый поход в Чехии, Моравии, Польше и Австрии не только против литовцев и ятвягов, но и против «русских и прочих язычников и схизматиков».

Так исчезла вызванная татарским нашествием давняя попытка унии в Галицкой Руси. На жизни Православной Церкви в Галицко-Волыньском княжестве она совсем не сказалась, потому что фактически не существовала. Взаимоотношения мира и согласия, установившиеся между Православной Церковью и государственной властью в Юго-Западной Руси до татарского нашествия и при кратковременном согласии князя Даниила на унию, ничем не нарушались. Незаметно уния пришла и, не оправдав надежд, бесследно исчезла. Князь Даниил нападение татарского баскака Куремсы отбил, а на борьбу с Бурундаем, пришедшим на смену Куремсе, сил у него не хватило. Новый баскак включил Юго-Западную Русь в орбиту татаро-монгольского владения.

Однако, несмотря даже на тесные внешние связи с Западом, основы жизни православного народа Галиции и Волыни оставались незатронутыми: религия, законы, культура, литература (летописи, песни) и в дальнейшем оставались русскими. Сохранялась связь и с княжеством Владимиро-Суздальским. Этому содействовал митрополит Кирилл III. Князь Даниил Романович сознательно укреплял семейные и политические связи обеих частей Руси. Он был женат на дочери князя Мстислава Удалого, сестре матери Александра Невского; брат Даниила, князь Василько, женился на сестре князя Александра, а дочь Даниила Романовича стала супругой князя Андрея, брата Александра Невского⁴⁴.

Напрасно некоторые католические и униатские авторы старались доказать, будто послы папской курии посещали Золотую Орду только для того, чтобы убеждать татаро-монголов принять христианство и прекратить убийство христиан. Неправдивым является и такое утверждение, будто папские посольства к татарам имели целью оказать помощь русским князьям⁴⁵.

Известно, что посольства, направлявшиеся к татарам руководством Римской Церкви, старались укрепить связи ее с Ордой. Эти посольства прежде всего предлагали татарам принять католичество, когда же ханы от этого отказывались, папские послы просили передать Церковь на Руси под власть папы, либо хоть подчинить ему духовенство на Руси. Благодаря стараниям великого князя Александра Невского упомянутые действия латинских посольств были отвергнуты. Ордынские правители оставили положение Русской Церкви и духовенства ее таким, каким оно было раньше. Татары вообще освобождали от податей служителей всех религий, кроме нудейской.

Не обошла папская курья своим вниманием и князя Александра Невского, которому принадлежат великие заслуги перед Отечеством. 23 января 1248 года ему было направлено послание с убеждением «признать Римскую Церковь своей Матерью и оказывать покорность римскому первосвященнику и апостольскому престолу»⁴⁶. Папа обещал князю Александру «среди прочих католических государей создать ему особое уважение и всегда прилагать необходимые старания для возвышения его славы».

В другом послании от 15 сентября 1248 года папа Иннокентий IV уже радуется, потому что легат сообщал ему, «что князь желает приблизиться к вратам рая». Однако эта радость не имела оснований. Князь Александр, возвратившись с братом Андреем из Орды на Русь, даже не принял папского легата, прибывшего «оформить унию». Напрасно и в 1252 году от папы посетили князя Александра два кардинала, которых папа прислал, «чтобы князь послушал учение наше». Князь со своими советниками описал все, что происходило от сотворения мира до VII Вселенского Собора, подчеркнув: «Все это мы знаем хорошо, а от вас учения мы не принимаем»⁴⁷.

Следуя примеру своего отца, великий князь Александр «передавал много серебра и злата» в Орду на выкуп пленников. Когда в 1262 году возмущенный злоупотреблениями и насилем татарских податных откупщиков народ изгнал их из Ростова, Владимира, Суздаля и Переяславля, князь Александр в четвертый раз поспешил в Орду спасти народ перед ханом Берке. Он достиг удачи в хлопотах, но это было уже последним подвигом князя. Больным он выехал из Орды и в пути 14 ноября 1263 года скончался, «много потрудившись, — по словам летописи, — за землю Русскую, за Новгород и за Псков, за все великое княжество, отдавая жизнь свою и за православную веру»⁴⁸. «Зашло солнце земли Русской», — такими словами уведомил о кончине князя Александра паству во Владимире митрополит Кирилл.

Вслед за князем Александром Невским в 1264 году закончил свой земной путь и другой выдающийся деятель Земли Русской — князь Даниил Галицкий, и был похоронен в Богородичном храме любимого князем города Холма. Только в 1246 году он вынужден был признать зависимость Галицко-Волынского княжества от татаро-монгольских ханов, но не оставлял своего намерения бороться против Золотой Орды. С этой целью князь Даниил вступил в сношение с западноевропейскими государствами и римским папой, пославшим князю королевскую корону. Князь принял ее только в 1253 году в Дрогичине на Северной Волыни, откуда Даниил Романович в 1238 году изгнал разгромленных им немецко-католических рыцарей. Но как только выяснилось, что надеяться на помощь от Рима в борьбе против татар нельзя, князь Даниил, как и князь Александр Невский, прекратил с ним все связи. Тогда там стали проповедовать крестовые походы против Руси и соседних с нею народностей.

Так завершились попытки Латинского Запада одновременно с Юго-Западной Русью привлечь к унии Русь Северо-Восточную. Эти попытки «встретили дипломатический и вооруженный отпор со стороны выдающихся государственных деятелей Руси тех времен — Александра Невского и Даниила Галицкого»⁴⁹.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Протоиерей Г. Флоровский*. Пути русского богословия. Париж, 1937, с. 1—2.
- ² *J. Marx*. Lehrbuch der Kirchengeschichte. Trier, 1929, S. 270.
- ³ *Едвард Ліковський, Познанський єпископ, суфрасан*. Берестейська унія (1596). На українську мову за дозволом автора переклав Василь Кузьма і Осип Заторський. Жовква, 1916, с. 9.
- ⁴ *Peter Werhun*. Geschichte der Union im Ostslawischen Raum.—Der christliche Osten. Geist und Gestalt. Regensburg, 1939, S. 313.
- ⁵ *Як. Еллідинський*. Общая церковная история. Вып. первый. СПб., 1912, с. 36.
- ⁶ *Erich Donnert*. Das Kiewer Rußland. Leipzig, 1983, S. 28.
- ⁷ *М. В. Левченко*. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956, с. 85.
- ⁸ Всемирная история, т. III. М., 1957, с. 279.
- ⁹ *Michael Tarnišwili*. Die Una sancta vor der Trennung.—Der christliche Osten. Geist und Gestalt. Regensburg, 1939, S. 285.
- ¹⁰ *Л. Дюшен*. Церковные автономии, отдельные Церкви. 1896, с. 40 (на франц. яз.).
- ¹¹ *Б. Я. Рамм*. Палство и Русь в X—XV веках. М.—Л., 1959, с. 31.
- ¹² *J. P. Migne*. Patrologiae cursus completus, series latina. t. 135, col. 997.
- ¹³ «Православний вісник», 1984, № 10, с. 25.
- ¹⁴ Полное собрание русских летописей, т. IX. СПб., 1862, с. 39.
- ¹⁵ *Б. Я. Рамм*. Цит. соч., с. 38, прим. 41.
- ¹⁶ История культуры Древней Руси, т. II. М., 1951, с. 514.
- ¹⁷ *С. М. Соловьев*. История России с древнейших времен. Кн. I, М., 1959, с. 233—234, прим. 365.
- ¹⁸ *Б. Рамм*. Цит. соч., с. 41—42, прим. 43.
- ¹⁹ Повесть временных лет, ч. I. М.—Л., 1950, с. 80.
- ²⁰ *С. М. Соловьев*. Цит. соч., кн. I, с. 196—197, прим. 273.
- ²¹ *И. П. Еремин*. Из истории древнерусской публицистики XI в.—Труды отделения древней русской литературы АН СССР, т. II, М.—Л., 1935, с. 31—33.
- ²² *А. Попов*. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян [XI—XV вв.]. М., 1875, с. 81—91.
- ²³ Исторические памятники в России. Издал А. И. Тургенев. СПб., 1841, I, 614, № 1955 у *Б. Рамма*, цит. соч., с. 67, прим. 108.
- ²⁴ Всемирная история, т. III. М., 1957, с. 466. *Б. Рамм*. Цит. соч., с. 76.
- ²⁵ Ипатьевская летопись. СПб., 1908, с. 328.
- ²⁶ Полное собрание русских летописей, т. IX. СПб., 1862, с. 248.
- ²⁷ Всемирная история, т. III. М., 1957, с. 418.
- ²⁸ *М. Чубатий*. Західна Україна і Рим у XIII в. у своїх змаганнях до церковної унії. Львів, 1917, с. 80—81.
- ²⁹ Эти взгляды приводятся, в частности, в предисловии к римскому изданию: *Documenta pontificum romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, t. I—II. Roma, 1953.
- ³⁰ *М. Чубатий*. Цит. соч., с. 27—28.
- ³¹ Летопись Кенигсбергская.—Русская историч. биб-ка. ч. I. СПб., 1767, с. 300.
- ³² *М. Чубатий*. Цит. соч., с. 76—77.
- ³³ Полное собрание русских летописей, т. X, с. 66.
- ³⁴ *М. Чубатий*. Цит. соч., с. 21—22.
- ³⁵ Там же, с. 25. ³⁶ Там же, с. 28—29; 81—82. ³⁷ Там же, с. 30—31.
- ³⁸ Там же, с. 82—83. *Б. Рамм*. Цит. соч., с. 129, прим. 146.
- ³⁹ *М. Чубатий*. Цит. соч., с. 87—90.
- ⁴⁰ *В. Р. Пашуто*. Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. М., 1950, с. 252—253.
- ⁴¹ *М. Чубатий*. Цит. соч., с. 80—92.
- ⁴² *Б. Рамм*. Цит. соч., с. 158, прим. 222.
- ⁴³ *М. Чубатий*. Цит. соч., с. 102—103.
- ⁴⁴ Історія Української РСР. Київ, 1953, с. 107.
- ⁴⁵ *В. Р. Пашуто*. Цит. соч., с. 275.
- ⁴⁶ Летопись Новгородская первая старшего и младшего изводов. М.—Л., 1950, с. 305—306.
- ⁴⁷ *С. М. Соловьев*. Цит. соч., кн. II. М., 1960, с. 160.
- ⁴⁸ Там же, с. 160.
- ⁴⁹ Історія Української РСР, т. I. Київ, 1953, с. 105.

Диакон Андрей ЮРЧЕНКО

К ПРОБЛЕМЕ ИДЕНТИФИКАЦИИ «НАПИСАНИЯ О ПРАВОЙ ВЕРЕ»

Один из древнейших памятников славянской письменности, получивший научную известность в первой четверти XIX столетия как «Написание о правей вере, изоущенное Костантиномъ блаженнымъ философомъ, оучителемъ о бзе словънскому языкоу», входит, непосредственно предшествуя сказанию Черноризца Храбра «О письменах», в среднеболгарский сборник 1348 года (ГПБ, Г. I. 376; 214 лл.; л. 93 б-1016), «труд и болезнь многогрешного (и) смиренного священноиннока Лаврентия», переписавшего или составившего его при болгарском царе Иване Александре (л. 214)¹. Впервые краткие фрагменты «Написания» были опубликованы в 1824 году К. Ф. Калайдовичем², а в 1841 году появился его анонимный перевод на русский язык³, осуществленный по единственно известному тогда списку, правда, с купюрами. Этот перевод воспроизводился и позднее⁴. Первая публикация древнеславянского текста памятника в 1867 году принадлежит М. И. Срезневскому⁵. В последующем он переиздавался многократно⁶. В 1885 году Е. В. Барсовым был опубликован новый список «Написания» из сборника XVI века уже русской редакции, обнаруженного им в собственном рукописном собрании (ныне: ГИМ, Барс. № 1498)⁷. По составу оба сборника идентичны, но, в отличие от сборника попа Лаврентия, в последнем отсутствуют некоторые заключительные статьи. Списки же памятника, среднеболгарский и русский, «обнаруживают такую поразительную близость, что невольно внушают мысль, что оба они восходят к общему оригиналу, хотя, может быть, и не к непосредственному»⁸.

За прошедшие более чем полтора века со времени научного открытия «Написания о правой вере» к нему обращались многие исследователи. И в отношении атрибуции памятника, а соответственно — и подлинности его, согласно констатации Г. А. Ильинского, «для ученых старой школы тут не было даже вопроса: громадное большинство их не находило никаких оснований не верить в авторство Кирилла» (Константина Философа), безоговорочно доверяя содержащемуся уже в заглавии «совершенно ясному и категорическому свидетельству о принадлежности «Написания» перу великого апостола славян»⁹. Еще К. Ф. Калайдовичем было высказано предположение о тождественности «Написания» (по выражению, «кажется неподложного») тому исповеданию, которое «словесно и письменно» было представлено Константином и Мефодием в Риме папе Адриану II «в рассуждении согласия их с Римскою Церковью» (2). В дальнейшем эта версия — лишь с незначительными вариациями — и получила преимущественное распространение среди славистов¹⁰.

Но вместе с тем, начиная уже с первой половины XIX века, высказывались и сомнения в аутентичности памятника и принадлежности его авторству Константина Философа¹¹. Часто эти сомнения, как и выдвигавшиеся позитивные предположения, отнюдь не аргументировались и имели основание в одной только интуиции. Доверяясь лишь внутреннему чувству, П. И. Шафарик¹², например, высказывал мнение, к которому склонялся и В. И. Бильбасов¹³, что «Написание» «следует приписать» Константину, епископу Болгарскому (Преславскому; † 906). Что же касается аргументации А. Д. Воронова¹⁴, то, как было показано дальнейшими исследованиями, во многих своих элементах она оказалась легко уязвимой¹⁵. И потому общий вывод автора, который относил появление памятника к XII веку (к этому выводу присоединился и Е. Е. Голубинский), не выдержала критики.

Однако А. Д. Воронову в отдельных случаях все же удалось увидеть действительные проблемные моменты в содержании «Написания» относительно заданной в его заглавии атрибуции. В результате в последующие годы некоторыми исследователями уже признавалась необходимость «оставить мнение о непрерывности его свидетельства», не отвергая при этом значимости данного памятника¹⁶. Возводя «Написание» «к первым векам славянской письменности», и, на основании лингвистического анализа, полагая, что «древность его не может подлежать ни малейшему сомнению», Е. В. Барсов, например, в 1885 году писал: «Критика подлинности этого памятника, как произведения славянского первоучителя Кирилла, далеко не так основательна, чтобы можно было с нею бесспорно соглашаться... Но если бы даже этот памятник и не был творением самого Кирилла, то, во всяком случае, он должен принадлежать кому-нибудь из его ближайших его учеников, стремившихся утвердить православное вероучение его авторитетом, в эпоху борьбы с римским учением»¹⁷.

В начале XX века, согласно не беспристрастному свидетельству Г. А. Ильинского, выступает «длинная фаланга» исследователей кирилло-мефодиевского вопроса «с Ягичем во главе», которые, «не давая себе труда» опровергнуть позитивную аргументацию, «*tacito consensu* вычеркивают «Написание» из числа творений великого апостола славян» и, более того, «вообще игнорируют существование этого памятника, как будто его фальсификация представляла доказанный факт». Их примеру следуют и некоторые историки болгарской литературы, в частности М. Мурко, М. Вейнгарт и другие¹⁸.

В 1925 году в обзорной статье Г. А. Ильинского как бы подводился итог предшествующему столетию в истории проблемы. Автором была суммирована и приумножена критика, собственно, за неимением иной, вороновской негативной аргументации. И в результате Г. А. Ильинский счел возможным сделать такое заключение: «Итак, ни история вопроса, ни внешняя критика текста, ни анализ его внутреннего содержания, ни его язык не вскрыли ни одного факта, который дал бы нам право оспаривать принадлежность «Написания» тому лицу, имя которого оно носит в заглавии. Напротив,— продолжал автор,— все указывает на то, что мы имеем в нем *подлинное* произведение славянского первоучителя»¹⁹. Согласно Г. П. Ильинскому, это последнее представляет собой вероназидательное «прощальное слово учителя (или лучше сказать профес-

сора) своим ученикам» в одной из церквей Велеграда перед тем, как в конце 868 года братьям отправиться в Рим²⁰.

Позднее, в 1935 году, по-прежнему с критикой позиции А. Д. Воронова, а также высказанных незадолго до того крайних взглядов В. Грумеля, который атрибутировал «Написание» еретика XII века митрополиту о. Корфу (Керкиры) греку Константину, выступил болгарский славист Ю. Трифонов²¹. Вопреки, в частности, мнению В. Грумеля, что данное исповедание первоначально было составлено по-гречески и лишь в последующем переведено на среднеболгарский язык, когда и была совершена, по всей вероятности, неосознанная фальсификация (по сходству имен), автором выражена несомненная убежденность именно в древнеболгарском происхождении памятника, поскольку, по его словам, в нем нет следов греческого оригинала. Поэтому, как заключает Ю. Трифонов, «Написание» является единственным дошедшим до нас оригинальным трудом Константина Философа, который был изложен на древнеболгарском языке.

И до самого последнего времени позитивные аргументы Г. А. Ильинского и Ю. Трифонова большинством исследователей считались вполне убедительными и непоколебимыми, окончательно решающими вопрос об авторстве «в пользу Константина-Философа»²². При этом, однако, или оставались незамеченными, или просто игнорировались тонкие наблюдения Н. К. Никольского, касающиеся смыслового содержания памятника и относящиеся еще к 1928 году. Ученому удалось выявить очевидные и безусловные внутренние противоречия в тексте «Написания», наличие которых, как признак недостаточного углубления в проблему, категорически отвергавшееся буквально перед самым появлением его статьи, а также и в последующем, при известных условиях могло бы поставить под сомнение авторство такого лица, как Константин Философ, муж весьма высокой учености.

Н. К. Никольский, в частности, сопоставляет такие очевидно противоречивые выражения (нумерация строк по изданию памятника, осуществленному Г. А. Ильинским)²³: «единство же сщъствомъ кланех сА» (строки 33—34) и «ни паки въ едино сщъство слагаи или смешах» (строки 88—90). Им приводится и следующая внутренне противоречивая цитата: «еже есть разделено сщъствомъ. общениемъ естъственнымъ съвькоуплех» (строки 97—99).

Сам автор, полагая, что оценка памятника «как «шедевра» богословской эрудиции и диалектики (Г. Ильинский, о. с., с. 74—75), достойного высокопреосвященного богослова», является «несколько преждевременной», констатирует: «Догматическое содержание «Написания» формулировано в выражениях недостаточно ясных. Происходит ли эта неясность от подновления языка при переписке, или от других причин, — решить в настоящее время трудно. Но терминологическая несогласованность наблюдается... Только после идеологического комментария к «Написанию» в связи с терминологию памятников кирилло-мефодиевской эпохи будет возможным окончательно разрешить вопрос о подлинности и неповрежденности текста «Исповедания» и получить исходную точку опоры для дальнейших выводов о нем и об отражениях идеологии этого ценного памятника на ряде других произведений славянорусской письменности»²⁴.

Претензии к смысловому содержанию «Написания о правой вере» высказывались и чешским славистом В. Ткадлчиком²⁵. Не располагая публикацией автора, изложим его выводы, следуя Ф. Гривецу²⁶, который, по всей вероятности, мог получить информацию из первых рук еще до опубликования ее В. Ткадлчиком. По словам Ф. Гривеца, в результате тщательного лингвистического и смыслового анализа текста «Написания» последний пришел к заключению, что данный памятник, по-видимому, не является подлинным и представляет собой древнеславянский перевод с греческого, во многих местах рабски, часто неадекватно и порой даже неверно передающий текст оригинала. В ряде случаев, отмечает исследователь, язык сочинения выдает позднейший церковнославянский лексикон (например, «слава» в значении «вера» (строки 107, 246, 323)). Сам Ф. Гривец, сторонник традиционной атрибуции, призывает относиться к излагаемым им выводам его коллеги с максимальной сдержанностью и предельной осторожностью. (Мнения о переводном характере «Написания», напомним, придерживался и Берштейн С. Б., но с признанием его принадлежности авторству Константина Философа²⁷.)

Ныне теоретические выводы подобного рода получают самое очевидное подтверждение в действительности, ибо найден греческий подлинник «Написания о правой вере». В середине марта 1986 года автору настоящих строк, который несколько лет тому назад работал над переводом исповедания на русский язык и имел самую непосредственную возможность соприкосновения со всеми отмеченными выше коллизиями, удалось выявить почти буквальное сходство текста памятника с текстом фрагмента вероисповедного характера из Большого Апологета (Apologeticus Major) Никифора I Исповедника, патриарха Константинопольского (ок. 758—828), выписки из которого были сделаны им прежде. В результате переводной характер «Написания» и его действительная атрибуция стали очевидными и, полагаем, бесспорными.

Патриарх Никифор I, возведенный на константинопольскую кафедру из мирян (прежде он был государственным секретарем) в 806 году, занимал ее до 815 года, когда он был удален с нее императором Львом Армянским (прозванным Хамелеоном) и заточен в монастырь за противление иконоборческой политике последнего. Здесь он и провел остаток своей жизни, не переставая свидетельствовать православную веру и выступать в защиту иконопочитания в целом ряде сочинений, в числе которых и находится упомянутый Большой Апологетик, написанный им в ближайше после заточения годы (818—820)²⁸. Прославление патриарха Никифора как исповедника состоялось в 846 году.

Большой Апологетик, полное название которого в русском переводе таково: «Святого отца нашего Никифора, бывшего архиепископа Константинопольского, слово в защиту непорочной, чистой и истинной нашей христианской веры и против думающих, что мы поклоняемся идолам»²⁹, выходит во все известные рукописи сочинений автора. Опубликован в Греческой патрологии аббата Миня (Migne, t. 100, col. 533—832). Из примерно 150 колонок греческого текста около 5 приходится на указанный выше фрагмент вероисповедного характера (col. 580C—589D), что составляет приблизительно 300 строк. Поскольку вероизложение имеет конкретную целенаправленность (защита иконопочитания),

оно ограничено лишь тринитарной, христологической и иконологической частями и не содержит остальных частей соответственно, как это бывает в обычных случаях, членами Символа веры (ср., например, вероисповедание, содержащееся в известительном послании патриарха Никифора по поводу возведения его на константинопольскую кафедру, адресованном папе Римскому Льву III³⁰, или ставленническое исповедание митрополита Киевского Иларiona³¹). В аспекте адаптации к оригинальному тексту (уже переведенному?) добавлено несколько строк: начальные, включая заглавие (1—8), с упоминанием имени Константина Философа, и заключительные (357—374), с упоминанием имени присного брата его и споспешника Мефодия. При этом, отметим, что одна из фраз: «и чыстныя ихъ памяти творяще» (строки 361—362) имеет соответствие в греческом оригинале. Кроме того, посредством сингуляризации соответствующих глагольных форм исповеданию придан характер личного.

Что касается перевода с греческого на древнеславянский, то в принципе он является дословным. Не затрагивая текстологических проблем самого подлинника и в настоящей статье основываясь лишь на публикации аббата Миня, можно отметить, что в переводе в редких случаях наблюдаются опущения отдельных слов (обычно — подобных членов), союзов и частиц, как правило, не ведущие к искажению смысла. Иногда встречаются пропуски фразовых фрагментов, что может быть и дефектом переписки. В качестве примера можно указать строки 84—86 древнеславянского текста. Но самым интересным является то, что в переводе добавлены отдельные слова и некоторые фразы, несущие определенную смысловую нагрузку. В частности, здесь подчеркивается аспект исхождения Святого Духа от Бога Отца «единого» (строка 18; см. также строки 28—29). Именно подобные формулировки вызвали бурю споров вокруг памятника (А. Д. Воронов и его оппоненты). По всей вероятности, эти включения, будучи своеобразными аллюзиями, могут сослужить полезную службу при определении времени возникновения перевода.

В иконологической части «Написания», там, где говорится о том, что через поклонение иконам честь возносится к первообразу, по сравнению с указанным оригиналом прибавлены слова: «егоже тѣло есть написано» (строки 347—348; см. приведенную иллюстрацию). В данном случае передается мысль ороса VII Вселенского (II Никейского) Собора 787 года, официально утвердившего иконопочитание (на этом Соборе в качестве секретаря при представителях императора присутствовал и будущий патриарх Никифор): «...честь, воздаваемая образу (иконе), восходит к первообразу, и поклоняющийся иконе поклоняется ипостаси изображенного на ней»³². «Тѣло» здесь, как и в ряде других мест (строки 185, 188, 193), выступает в качестве славянского эквивалента именно греч. «*υποστασις*» («ипостась»). Однако это последнее в иных случаях передается или как «ипостась» (строка 21), или как «съличне» (строка 47), или же как «сХщество» (строки 78, 89, 98, 115—116). Но слав. «сХщество» во многих местах является эквивалентом греч. «*ομοια*» (строки 16, 34, 82, 85, 92, 315 и др.). Отсюда и те коллизии, которые были отмечены Н. К. Никольским: очевидная «терминологическая несогласованность» приводит к очевидным внутренним противоречиям.

Отметим и такой интересный случай, когда славянский текст помогает восстановить утрату в греческом (в данной ситуации — в публикации аббата Миня). В «Написании» имеем: «ба дха стго величах, имже все съхранехтѣя и съдръжхтѣя» (строки 66—68). В греческом тексте, по Миню, очевидная гаплография, пропуск слов, стоящих между двумя одинаковыми членами (та): εν ω τα τρια σεβοντες (581С; см. иллюстрацию). По всей вероятности, должно было бы быть: та Павта... та... (ср. 184 А).

Не имея возможности воспроизвести полностью в параллели славянский текст «Написания о правой вере» и греческий текст вероисповедного фрагмента из Большого Апологетика Никифора Исповедника, в заключение предлагаем некоторые локальные иллюстрации, охватывающие весь объем памятника и отражающие, как кажется, наиболее интересные места. Нумерация строк славянского текста, как уже говорилось, осуществлена в соответствии с изданием Г. А. Ильинского, применительно же к воспроизведению греческого текста указаны соответствующие колонки 100-го тома Греческой патрологии Миня.

Далее, на 223-й—228-й полосах, приводим текст иллюстраций

ИЛЛЮСТРАЦИИ

Л.93^v Написание ѿ правѣи вѣрѣ. изъ
шеное квстантіномъ блаженымъ фѣ
лософомъ. оучителемъ Ѡ вѣѣ словѣ
нѣскомоу жзыкоу: ~

5 Еѣ ѿма ѿца ѿ сна ѿ стго дха. квста
нтинъ философъ правовѣрно Ѡ исти
нинѣмъ вѣѣ. оучитель словѣнѣскимъ
исповѣдоуж подписаніа. Еѣ
роуж бо оутѣ въ единого ба ѿца въ

10 седръжителѣ. вѣѣми видимымъ
ѿ невидимымъ. творца же ѿ гѣ. вѣ
значална. невидима. неѣдръжи
ма. неизмѣнна. бесконечна. ѿ въ
единого гѣ ѿ хѣ сна единорѣдна.

Фрагмент 1.1.

60 /.../едино вѣ въ трѣ бжтѣво.

Л.95 ѿ тривѣдно въ нѣ бжтѣво. іакоже ны
оучитѣ вѣгословѣ григоріе нанъзи
анѣскы. ба оубо ѿца чѣтѣ. ѿ негоже
вѣѣ въ бытне привѣдошѣ са. ба сна
65 слава. ѿмже вѣѣ вышѣ. ѿ въ сѣщѣ
нѣмъ бытнѣ прѣвѣвѣжѣ. ба дха

Фрагмент 1.2.

/.../ лихое ѿ сѣхъ. ли мнѣнне ѿметаѣ.

Л.95^v болаша бо ли мнѣнша іако нѣ видѣти.

85 въ единосѣщнѣи троици по сѣщѣствѣ
ѿли по бжтѣвоу. да арнанское неисто
вѣство ѣгашѣ ѿ негоже ѿ къ нѣмоу
же ми нинѣшнѣа бранѣ. Ни пакы
въ едино сѣщѣство слагаѣ ѿли смѣ

90 шаѣ. нѣ лицы сѣщнѣми. ѿ вѣщнѣми

Фрагмент 1.3.

Л. 94

15 вѣзначално ѿ вѣзвѣременно. ѿ прѣже
вѣѣхъ вѣкѣ ѿ Ѡца сѣщѣства вѣсна
вша. ѿ въ единого дха стѣи. исхода
щѣ ѿ ба ѿца единого. ѿ сѣ ѿцѣмъ ѿ сно
мъ вѣгословнѣми же ѿ славымы. іако
20 сѣѣствѣствнѣми ѿ сѣ нѣми прѣвѣвѣжѣ
трѣѣ оубѣ слава ѿпостасѣми. сирѣ
чѣ лицы. ѿ которагоже ѿ речѣнѣхъ.
несмѣсна. ни размѣсна. вѣодыи ра
зачѣснаа сѣѣства. іако никакоже
25 прѣблагѣемъ ѿ движѣмъ.

стго величѣж. ѿмже вѣѣ сѣхранѣжѣтѣ са
ѿ сѣдръжѣжѣ. единого ба въ трѣхъ
чѣтѣ. не въ три боги растѣвлѣжѣ еди
70 ного бжтѣво. да са ѣклона ѿ три
бжтѣво. паче же многобжтѣвнаго вѣз
зѣожна...

ѿмены. раздѣланое сѣвѣкоупленне
по сѣщѣствоу принѣшѣ да сѣвлана
нѣское неистѣвѣство ѿмрача. проти
внаа зла ѿ коупна нечѣстѣмъ. ѿ та
95 тѣвна рѣци. сѣвѣкоуплѣжѣ раздѣлѣ
жѣ вѣочѣстѣно. ѿ раздѣлѣжѣ сѣвѣкоу
плѣжѣ вѣолѣпно./.../

Л. 97^v
185

/.../ се еш новое

и днение смѣшенне. низламавша
го са вѣтва и прижтаго члѣкства.
ѿ негоже въ единомѣ тѣлесн. съ
натне скончавше са нами знаемо
190 вѣств. се бо вѣств днениѣ. еже са ра
ждаеть бѣ съ прижитиѣмъ. слово еш
свършениѣ сынъ бѣ. къ свършению
члѣкоу прииѣси са. въ едино тѣло
сложно смѣша са по нему. сего ради
195 и рождаша его, въ истиннѣ и рѣсно
тѣ вѣца нами нарицаема вѣств. ро
жѣ бо са ѿ оца безъ мѣре безъ начала

Фрагмент 1.4.

Л. 100^v

/.../ и съ вѣсти

сжшми и частными молитвици.

330 и снж ѿбразы стѣмъ и знаменѣ чѣ
темъ и ѿбловываемъ. йми же на
мѣ по ѿбразоу вса вѣльскыя повѣ
сти сказаны вышж. аще нж и въ па
матѣ вѣставабѣжѣ вывшаа спсо

335 мѣ на ради вѣжѣ словесе. такоже съ
выше и испрѣва вѣговѣрно прѣж

Л. 101^{xv}. снн ѿца си хранаше по чести го
вѣние сътворимъ. а не вѣжжж ймѣ
-слоужжж творимъ и кланѣнѣа. да не

340 вѣждѣ. такоже пѣваеть боу единомуу
ѿбладажцономуу вѣстѣни. вѣси еш
сжшн вѣживмѣ дѣомѣ наоучени
видатѣ различне чѣсти. и кжа пѣ
ваеть хѣу боу нашемуу чѣств и кла

345 нѣниѣ вѣздавати. и стѣмѣ йкона
мѣ пѣвнѣа чѣств творити. и ѿ тѣхъ
къ прѣвономуу ѿбразоу егоже тѣло в
ствѣ написано чѣств вѣзнѣснѣти: ~
къ симъ чѣств чѣстнѣж йконы прѣтѣмъ

350 и прѣтѣмъ вѣчнѣж нашеа. истинныа
помощницѣж нашеа и прснодѣвѣ
вѣж марѣа. рождашж по пяти га

прѣжѣ. ѿ мѣре безъ ѿца роди са вто
Л. 98^{ров}. не вѣжтѣоу его приѣмшоу ѿ себе
200 начатка. нж прѣпывѣтъ еже вѣ. и еже
не вѣ приѣмъ свое створи. и вѣ хода
тан междуу ба и члѣкы. которомѣждо
приѣвѣщивѣса равновѣствѣстеномуу
сжшѣствоу. глѣ же вѣжтѣноу и члѣно.
205 въ едино лице съвѣкоуплѣж са. йбо
и съвѣкоуплѣши са ѿвѣ вѣствѣ
въ едино. единогоу ха и спса и га скон
чѣствѣ. едины бо ѿ обою йшедѣ разв
мѣваема вѣств хѣ. по разоумѣваемо
210 муу и по видимому./.../

ис хѣ ба нашего безъ сѣмене и неизрѣ
нно. и безъ вѣсего примышленѣа. та

355 коже и стѣхъ агглатѣ. и стѣхъ и славныхъ
дѣплатѣ и мнѣкѣ. и йнѣхъ вѣствѣхъ стѣхъ
оугождѣшихъ емоу ѿ вѣка. такоже
и никѣнскыи стѣни и велнкыи съво
рѣ, вѣговѣрно и вѣговѣрно прѣдѣ.

Л. 101^v

360 и прѣчини вѣговѣрнѣи и вѣселенѣстѣн съ
бори оутверѣднѣж. такоже и чѣств
ныж йхъ памяти твораше. сице азъ
свож вѣрж исповѣдаж. и съ приснымъ
моймѣ вратомѣ методѣемъ и пос

365 пѣшникомѣ въ вѣжн слоужѣвѣ.

въ сен бо вѣств спсѣние и оупованнѣ.
и снж прѣдавѣвѣ своймѣ оученикомѣ.
да сице вѣроужѣ спсѣтѣса. и въ стра
шныи днѣ сждныи пакы прѣдадѣа
370 тѣ ж нама истиннѣ неизмѣннѣж
свършениѣ ѿдѣснѣа странѣ ставѣ
ше. прѣ й хѣомѣ глѣ истиннымѣ
егомѣ нашимѣ. емоуже слава въ
вса вѣкы, аминѣ: ~

Фрагмент 1.5.

580

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν Πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὀρωμένων καὶ ἀοράτων ποιητὴν τε καὶ κύριον, ἀναρχον, ἀόρατον, ἀκατάληπτον, ἀναλλοίωτον, ἀτελεύτητον. Καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, ἀνάρχως καὶ ἀχρόνως καὶ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων τῆς πατρικῆς οὐσίας ἐκλάμψαντα· καὶ εἰς ἕν Πνεῦμα ἅγιον, ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς προῖον, καὶ Πατρὶ καὶ Υἱῷ συνθεολογούμενόν τε καὶ συνδοξαζόμενον, ὡς συμφυῆς καὶ συναΐδιον. Τριάδα μὲν δοξάζοντες ὑποστάτεσιν ἦτοι προσώποις, καὶ ἐκάστῳ τῶν εἰρημένων ἀμιγεῖς καὶ ἀσυγχύτους τηροῦντες τὰς ἀφοριστικὰς ιδιότητας, ὡς οὐδαμῶς μεταπιπτούσας ἢ κινουμένας.

Фрагмент 2.1.

581

/.../ ἔν γάρ ἐν τρισὶν ἡ θεότης, καὶ τὰ τρία ἔν· τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης, ἢ τό γε ἀκριθέστερον εἰπεῖν, ἢ ἡ θεότης. » Καθὰ μεμυστχῶγηκεν ἡμᾶς τῶν θεολόγων ὁ κράτιστος.

Θεὸν οὖν τὸν Πατέρα σέβομεν, ἐξ οὗ τὰ πάντα ἐκ μῆδοντων παρῆκται πρὸς ὑπαρξιν· Θεὸν τὸν Υἱὸν δοξάζομεν, δι' οὗ τὰ πάντα γεγένηται, καὶ πρὸς οὐσιώδη διαμονὴν διασώζεται· Θεὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον προσκυνοῦμεν, ἐν ᾧ τὰ τρία σέβοντες, οὐκ εἰς

C

τρεις θεους την μιαν δισταντες θεοτητα, εν' εκκλι-
νωμεν της τριθειας, μαλλονδε πολυθειας, το αθεω-
τατον

Φραγμαντ 2.2.

581

/.../ το D

υπερβαλλον εν τουτοις η μειονεκτουμενον αποπεμ-
πομενοι. Το γαρ μειζον η ελαττον ωσπερ εν τη
ουσια θεωρησαι ουκ ενδον, ουδε εν τη Τριαδι κατα
την ουσιαν η την θεοτητα, ινα την Αρειανικην λυσ-
σαν, εξ ης και προς ην ημιν ο νυν πολεμος, κατα-
σθесωμεν· ουτε μην εις μιαν υποστασιν συγγεοντες
η συναλειφοντες, αλλα προσωποις υφεστωσι και
πραγμασι και ονομασι το διηρημενον συνημμενως
κατα την ουσιαν εισφεροντες, ινα την Σαβελλιανην
μανιαν εξαμαυρωσωμεν· τα αντιθετα κακα και
συνδρομα την ασεβειαν, και συλλαβοντα ειπειν, συν-
απτομεν διαιρουντες ευσεβως, και διαιρουμεν συν-
απτοντες θεοπρεπως·

Φραγμαντ 2.3.

585

Τουτο γαρ η καινη και
παραδοξος μιξις της κενωθεισης θεοτητος, και της
προσληφθεισης ανθρωποτητος, εξ ων η καθ' υπο-
στασιν ενωσις ημιν αποτελεσθεισα γνωριζεται· τι-
κτεται γαρ Θεος μετα του προσλημματος, το παρα-
δοξοτατον· ολος γαρ ων Θεος ο Λογος, ολω ανθρω-
πω ηνωται, εις μιαν συνθετον κατα ταυτον συνελ-

θῶν ὑπόστασιν · διὰ τοῦτο καὶ ἡ τεκοῦσα, κυρίως καὶ ἀληθῶς Θεοτόκος πρὸς ἡμῶν ὁμολογεῖται · ὁ γὰρ ἀμήτωρ ἐκ Πατρὸς ἀνάρχως γεννηθεὶς τὸ πρότερον, ἀπάτωρ ἐξ αὐτῆς προῆλθε τὸ δεύτερον · οὐ τῆς θεότητος αὐτοῦ ἐντεῦθεν εἰς τὸ εἶναι ἀρχὴν λαβούσης, ἀλλὰ μείνας ὅπερ ἦν, ὃ οὐκ ἦν προσειληφῶς ὠκειώσατο · καὶ γέγονε μεσίτης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἑκατέρα κεκοινωνηκῶς τῶν ἑτεροφυῶν οὐσιῶν, θεότητός τε, φημί, καὶ ἀνθρωπότητος, τῷ μοναδικῷ τοῦ προσώπου συναπτόμενος · καὶ γὰρ αἱ εἰς ἓν συνδραμοῦσαι φύσεις τὸν ἕνα Χριστὸν καὶ Υἱὸν καὶ Κύριον ἀπετέλεσαν. Εἰς γὰρ ἐξ ἀμφοῖν προελθὼν νοεῖται Χριστὸς, κατὰ τε τὸ νοούμενον καὶ τὸ φαινόμενον ·

Фрагмент 2.4.

589

/••/ καὶ μετὰ πάντων τῶν ἐν ἡμῖν ἱερῶν σεβασμάτων, καὶ τὰ ταύτης ἅγια καὶ σεβάσμια σύμβολα καὶ γνωρίσματα τιμῶμεν καὶ κατασπαζόμεθα, δι' ὧν ἡμῖν καθ' ὁμοιότητα τῆς εὐαγγελικῆς ἱστορίας καὶ ἀνιστόρηται καὶ σημαίνεται, εἴ γε εἰς μνήμην ἡμᾶς τῆς πεπραγματευμένης τῷ Σωτῆρι ὑπὲρ ἡμῶν συγκαταβάσεως διανίστησι, καθάπερ ἄνωθέν τε καὶ ἐξ ἀρχῆς, παῖδες πατέρων διαδεξάμενοι, εὐσεβῶς παρειλήφαμεν.

Ταῦτα περιέποντες, τὸ κατὰ τιμὴν σέβας νέμομεν · οὐ μὴν τὴν γε κατὰ λατρείαν προσκύνησιν

προσφέρομεν, ἄπαγε, ἡ μόνῳ πρέπει τῷ πάντων
κατεξουσιάζοντι Θεῷ· πάντες γάρ, ὅσοι διδακτοὶ
Θεοῦ ἐν πνεύματι, ἴσασι τὸ ἐν σεβάσματι διά-
φορον, καὶ ὅποιαν δεῖ καὶ τῷ Χριστῷ καὶ Θεῷ
ἡμῶν τὴν προσκύνησιν ἀποδιδόναι, καὶ ταῖς ἱε-
ραῖς εἰκόσι τὸ προσῆχον ἐκνέμειν σέβας, καὶ δι'
αὐτῶν ἐπὶ τὸ ἀρχέτυπον τὴν τιμὴν ἀναφέρειν.
Πρὸς τούτοις τιμῶμεν τὰς σεβασμίας εἰκόνας τῆς
παναγίας ἀχράντου δεσποίνης ἡμῶν καὶ ἀληθινῆς
προστασίας Ἀειπαρθένου Θεοτόκου, τῆς κατὰ
σάρκα τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Θεὸν
ἀσπόρως καὶ ἀφράστως καὶ ὑπερφυῶς τεκούσης· **D**
ὡσαύτως καὶ τῶν ἀγίων ἀγγέλων, καὶ τῶν ἄλ-
λων ἀπάντων ἀγίων τῶν ἀπ' αἰῶνος αὐτῷ εὐαρε-
στησάντων· ὧν καὶ τὰς μνήμας εὐσεβοῦντες γεραί-
ρομεν,...

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ О так называемом сборнике попа Лаврентия (или, иногда, царя Ивана Александра) см.: *Кувев К. М.* Судьба сборника Ивана Александра 1348 г.—ТОДРЛ. Л., 1969, т. 24, 117—121; *Кувев К. М.* Иван Александровият сборник от 1348 г. София, 1981.

² *Калайдович К. Ф.* Иоанн, ексарх Болгарский. М., 1824, 89—90.

³ Воскресное чтение, 1840—1841, № 45, 407—412.

⁴ *Князев А. С.* Святые равноапостольные Кирилл и Мефодий, просветители славян, и влияние их подвигов на народное образование как всего славянского мира вообще, так и России в частности. СПб., 1866, приложение, I—VIII.

⁵ *Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. СПб., 1867, вып. IV, 47—52.—В кн.: Записки Академии наук. СПб., 1867, т. II, кн. I, приложение 2.

⁶ Библиографию по вопросу см.: *Кувев К. М.* Иван Александровият сборник от 1348 г. София, 1981, 141—142, прим. 1.

⁷ *Барсов Е. В.* Написание о правой вере Константина Философа, славянского первоучителя.—ЧОИДР. М., 1885, кн. I, отд. 2, I—II.

⁸ *Ильинский Г. А.* «Написание о правой вере» Константина Философа.—В кн.: Сборник в честь на проф. Васил Н. Златарски. София, 1925, 72.

⁹ Там же, 63.

¹⁰ Там же, 63—65, 71—73 и другие.

¹¹ Там же, 65—71, 73.

¹² *Шафарик П. И.* Расцвет славянской письменности в Булгарии. М., 1848.

¹³ *Бильбасов В. А.* Кирилл и Мефодий по документальным источникам. СПб., 1868, 18—19, прим. 2.

- ¹⁴ Воронов А. Д. Кирилл и Мефодий. Главнейшие источники для истории св. Кирилла и Мефодия. Киев, 1877, 250 и далее.
- ¹⁵ Бернштейн С. Б. Константин Философ и Мефодий. Начальные главы из истории славянской письменности. Изд. МГУ, 1984, 102.
- ¹⁶ Ильинский Г. А. Указ. соч., 70.
- ¹⁷ Барсов Е. В. Указ. соч., 3.
- ¹⁸ Ильинский Г. А. Указ. соч., 73.
- ¹⁹ Там же, 75—76.
- ²⁰ Там же, 77.
- ²¹ Трифонов Ю. Съчиненето на Константина Философа (св. Кирила) «Написание о правей вере». — Списание на Българската Академия на науките. София, 1935, кн. 52, клон историко-филологичен и философско-обществен, № 25, 1—85.
- ²² Бернштейн С. Б. Указ. соч., 102.
- ²³ Ильинский Г. А. Указ. соч., 79—89.
- ²⁴ Никольский Н. К. К вопросу о сочинениях, приписываемых Кириллу Философу. — Известия по русскому языку и словесности. Л., 1928, т. I, кн. 2, 448, 449.
- ²⁵ Tkadlčík V. Das Napisanije a pravěj věrě: seine ursprüngliche Fassung und sein Autor. — In: Das östliche Christentum. Neue Folge. Hf. 22, Würzburg, 1969, S. 186—209.
- ²⁶ Grivec F. Konstantin und Method, Lehrer der Slaven. Wiesbaden, 1960, 227.
- ²⁷ Бернштейн С. Б. Указ. соч., 103.
- ²⁸ Alexander P. J. The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire. Oxford, 1958, 264.
- ²⁹ Творения святых отцов в русском переводе. Сергиев Посад, 1904, т. 65, 138.
- ³⁰ Там же, 111—121.
- ³¹ ГИМ. Син. № 591, л. 1996—203а.
- ³² Бологов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. IV Пг., 1918, 562, прим. 1 (греч. текст).

ТРУДЫ РУССКИХ ПЕСНОПИСЦЕВ В КИЕВСКИЙ ПЕРИОД

При изучении песнотворчества Русской Православной Церкви возникает ряд вопросов, знакомство с которыми, хотя бы неполное, представляется необходимым для того, чтобы углубление в суть изучаемого предмета было, по возможности, верным.

Прежде всего обнаруживается, что песнотворческая деятельность русских гимнографов имеет тесную связь с развитием древнерусской литературы, которая, в свою очередь, имеет свои периоды, свои законы развития. В изучении этих периодов отечественные исследователи видят свои, еще далеко нерешенные проблемы. Так, академик Д. С. Лихачев утверждает, что «...чем старше памятники русской письменности, тем вероятнее наличие в них двух алфавитов» (кириллицы и глаголицы). «Исторически нет оснований думать, — пишет исследователь, — что древнейшая двуалфавитность — явление вторичное, сменившее первоначальную одноалфавитность»¹. Эту теорию академика Д. С. Лихачева другой исследователь В. А. Истрин принимает с оговорками². В последнее время Д. С. Лихачев говорит о литературе как «втором государстве» — о предмете ее, как поиске положительных государственных решений, проводя мысль о том, что «литература — это процесс»³. Исследователь П. С. Улуханов считает, что в X—XI вв. на Руси кроме исконного по происхождению восточнославянского (древнерусского) языка существовал и язык церковнославянский (старославянский в своей основе). Книги, написанные на старославянском языке, получили широкое распространение. Канонические книги Священного Писания и книги, связанные с церковной тематикой, написаны на старославянском (церковнославянском) языке. Кроме переводных книг в XI веке имелись на Руси и оригинальные произведения, написанные древнерусскими писателями, среди которых прежде всего упоминается «Слово о законе и благодати» митрополита Киевского Иларiona († 1054)*. В основе старославянского (церковнославянского) языка лежит славянская азбука — кириллица⁴.

Песнотворчество церковных авторов, составлявших службы русским святым, тесно связано с развитием всей древнерусской литературы в целом и в то же время имеет свои особые, строго очерченные задачи. Несомненно, что язык митрополита Иларiona и авторов других оригинальных произведений — сказаний, летописей конца XI — начала XII века был более свободен в изложении избранного предмета, чем язык гимнографа, который должен был быть подчинен тем законам, которые требовались при составлении текстов богослужебного произведения.

Отсюда следующая группа вопросов, предполагающая разрешение при изучении древнерусской богослужебной литературы. Для русского гимнографа уже имелся готовый образец литургических произведений, поскольку к концу X века, когда на Руси было принято христианство, в Византии было уже завершено, по существу, составление чина богослужения. Эти готовые образцы вместе с тем не могли быть механически переписаны русскими гимнографами при составлении служб русским святым. Не говоря о том, что имелись местные особенности, присущие укладу Русского государства, которые не могли не быть отображены в соответствующем произведении — автор службы русским святым должен был писать не только канон (как основное богослужебное произведение), но и значительное количество стихир, седальнов и проч.

Так, просматривая состав песнописцев, участвовавших, например, в составлении служб святым апостолам Петру и Павлу, насчитывается до десяти отдельных имен. Здесь можно отметить, что стихиры на Господи, возвах составлены Андреем Пирским и Иоанном монахом. Литийные стихиры принадлежат творчеству святых Андрея Критского, Арсения и Германа; стихира на литии помечена, как Византиева. Стихиры на стиховне значатся опять под именем преподобного Андрея Критского, а славная —

* Молдован А. М. «Слово о Законе и Благодати» Иларiona. Киев, 1984.

Ефрема Кария. Каноны святым апостолам написаны Иоанном Дамаскинским и, наконец, в славной стихире на хвалитех указано имя Космы монаха — не считая тех церковных песен, которые идут без обозначения⁵.

Гимнограф же, который составлял службы русским святым, должен был иметь такой опыт, такой кругозор и такое художественное дарование, чтобы, излишне не повторяясь, составить хорошо построенную службу, не убавляя количества священных песен.

Необходимо отметить также, что русскому песнопевцу следовало принять уже готовую форму церковной службы, которая сама по себе в Византии слагалась на протяжении многих столетий, начиная с VI до конца IX века. Перед русским создателем церковно-богослужебного последования имелся, таким образом, образцы произведений различных по времени и силе художественного дарования святых и блаженных песнописцев Византии, и выбор поначалу должен был представляться весьма затруднительным.

В стихирах и канонах первого периода русской церковно-богослужебной письменности мы и обнаруживаем определенное заимствование стиля и формы богослужебных произведений у греческих песнопевцев, хотя одновременно определяем и выраженную склонность противостоять принятым образцам, дословно не повторять принятых выражений. Этого вопроса необходимо подробно коснуться при анализе соответствующих церковно-богослужебных служб русским святым.

Очередной группой вопросов, встающих при изучении русского церковного песнотворчества является, по нашему мнению, необходимость соотнесения тех или иных богослужебных произведений с периодами русской истории.

Преосвященный Филарет, архиепископ Черниговский, глубокий знаток песнотворчества и песнотворцев Греческой церкви, полагал необходимым делить историю Русской Церкви и духовной литературы на несколько периодов⁶: I период, домонгольский, который автор датирует 862—1237 гг.; II период, монгольский, определяется сроками 1237—1410 гг. (до разделения митрополии). Далее выделяются периоды: III — до введения Патриаршества 1410—1588 гг. и IV — от 1588 до 1720 (период Патриаршества). Наконец, во второй книге обзора литературы преосвященным Филаретом приводятся духовные писатели с 1720 до 1863 г. — периода синодального управления⁷.

Нам представляется, что выделение песнотворчества русского также должно идти по отдельным периодам формирования Русского государства и прежде всего должен быть отчетливо выделен его первый раздел, который может быть обозначен, как «домонгольский период», по Филарету Черниговскому, и который одновременно соответствует периоду Днепровской, городской, торговли Руси нашего русского историка В. О. Ключевского⁸. Выделение следующих периодов по историческому принципу представляется не столь обязательным. Для разработки позднейших гимнографических произведений Русской Православной Церкви может быть найден и определен иной ведущий признак. Такого принципа придерживается в исследовании русского литургического творчества Ф. Г. Спасский. Он отходит от деления, предлагаемого преосвященным Филаретом, и строит свой анализ как с учетом определенных исторических эпох, так и с учетом роли отдельных городов и имен отдельных гимнографов⁹.

Среди песнотворческих произведений домонгольского периода, периода Днепровской Руси, по В. О. Ключевскому, наиболее ранней является служба святым князьям — страстотерпцам Борису и Глебу, которая относится к авторству митрополита Иоанна.

Здесь необходимо уточнить, что преосвященный Филарет Черниговский указывает митрополита Иоанна Киевского (1180—1189), связывая с нимписание канона святым Борису и Глебу¹⁰, тогда как митрополит Макарий в своей «Истории Русской Церкви» основательно заявляет, что творцом канона и всей службы святым страстотерпцам мог быть только Иоанн I, который, долго пробыв в России, хорошо владел церковнославянским языком, находясь на митрополичьей русской кафедре с 1008 года по 1035¹¹.

«...Митрополит Иоанн I, — пишет Преосвященный Макарий, — если бы даже не был славянином, мог в совершенстве изучить славянский язык в продолжение своего двадцативосьмилетнего пребывания в России. По всем этим причинам мы не колеблемся признать службу на 24 июля в честь свв. мчч. Бориса и Глеба самым первым и древнейшим литературным произведением в нашей отечественной Церкви, явившимся ок. 1021 года»¹².

К тому же начальному «домонгольскому» периоду русского песнотворчества относится и служба св. князю Владимиру, которую Преосвященный Филарет Черниговский

считает принадлежащей творчеству преподобного Григория, творца канонов, скончавшегося в начале XII в.¹³

К гимнографическим произведениям разбираемого начального периода несомненно принадлежит и служба преподобному Феодосию Печерскому.

Относительно служб жившим в тот же период Новгородским святителям у Филарета Черниговского нет точных указаний.

Если считать, что достоверными службами, написанными в ранний домонгольский период, являются службы: 1) свв. Борису и Глебу, 2) преподобному Феодосию Печерскому и 3) святому равноапостольному князю Владимиру, то представляется заслуживающим внимания найти в них общие черты, характеризующие раннюю эпоху формирования нашего государства, отражающие развитие идей христианского вероучения, воспринятого Русью после Крещения. Необходимо также дать оценку художественной ценности этих ранних произведений церковной письменности, могущих иметь отношение к установлению степени духовного развития народа в одном из основных проявлений его духовной жизни — в слове.

* * *

Служба святым страстотерпцам Борису и Глебу, которую митрополит Макарий в своем исследовании признает за одну из «драгоценностей нашей духовной литературы» и «самым древним сочинением» в нашей Церкви¹⁴, сочинением, несомненно, оригинальным, написанным около 1021 г., действительно являет собою капитальный труд, в котором представлены все разделы праздничного всенощного бдения.

Так, в ней имеются стихиры малой вечерни (на «Господи, воззвах» и на стиховне); тропарь с кондаком и икосом; стихиры на великой вечерни (6 — на «Господи, воззвах»; стихиры на литии и на стиховне); на утрени — седальны (4), седален по подиелее и стихира по 50-м псалме. Далее следуют два канона: на глас 4 и 8; светилен (с Богородичным) и, наконец, хвалитные стихиры со славной¹⁵.

Выше указывалось, как писались службы в Византии и сколько авторов могло участвовать в их составлении. В данной же службе весь объем стихир, канонов, тропаря, кондака и седальнов принадлежит творчеству одного человека. Несомненно, здесь требовался незаурядный талант, чтобы избежать повторов, чтобы сделать отдельные песнопения выразительными, представляющими должное изложение предмета, чтобы за множеством священных гимнов, написанных на одну основную тему, не ушло, а, напротив, подтвердилось основное — восхваление страданий святых мучеников-братьев.

Следует признать, что автор службы, блаженный митрополит Иоанн I не только справился с трудной, вставшей перед ним задачей, но, овладев материалом, дал поистине высокое богослужбное произведение, заслуживающее быть признанным «драгоценностью нашей духовной литературы»¹⁵

Преосвященный Иоанн достиг этого благодаря тому, что вложил в созданную им службу несколько основных идей, которые и были руководящими для него как при написании стихир, так и канонов, тропаря и других духовных песен.

Прежде всего создатель службы хочет подчеркнуть, что прославление и канонизация святых мучеников Бориса и Глеба — есть первое чудо для *нового, новоизбранного* Святым Крещением стада Христова. Эта основная мысль проходит с самого начала богослужения — со стихир на малой вечерни — до хвалитных стихир на утрени.

Рядом с указанным основным направлением всего состава службы очень близко идет идея отечества, родины, *Российской страны*, которая, будучи новопросвещенной, призывается участвовать в радости снискания новых для нее молитвенников и святильников. Мысль эта приводится реже, чем первая основная о новокрещенном стаде Христовом, но тем не менее все время содержится митрополитом Иоанном во внимании, появляясь в отдельных песнопениях.

Наконец, творцу службы, как представителю Церкви Вселенской, очень дорог *догмат Церкви*, о котором наиболее отчетливо он говорит в составленных им канонах. Там же (в канонах) можно отметить большую догматическую зрелость Богородичных, где автором излагается *догмат воплощения*.

Все сказанное нами должно найти свое подтверждение в соответствующих приводимых ниже примерах, причем в заключение необходимо остановиться и на некоторых вопросах, касающихся формы всего произведения в целом и отдельных исторических деталей.

Уже в стихирах на малой вечерни святитель Иоанн спешит закрепить основную найденную им идею о значении Святого Крещения, которое приняли (совсем недавно! — 988—1021) русские люди.

«Приидите вси,—воскликает он во 2-й стихире малой вечерни на «Господи, воззвах»,— о *новоизбранное стадо Христово*, духовно сошедшая восхвалим, благочестиваго вкупе и царскаго корене сытую отрасль...»¹⁶

А в следующей стихире митрополит Иоанн призывает все человечество «да поет ликующи... хвалищи *новопросвещенныя* князи же и мученики...»¹⁷ Святые Борис и Глеб — так же *новопросвещенные*, как и все *новоизбранное стадо русских людей* — и творцу стихир дорого это подтвердить.

В первой торжественной стихире великой вечерни автор службы находит другое выражение, чтобы утвердить, закрепить свою основную мысль. Обращаясь к образу страстотерпцев, *преосвященный Иоанн говорит о новых людях*: «О, ...верста божественная же и честная... нам облиста днесь, созывающи *новыя люди*, похвалити предоблия мученики...»¹⁸

Автор службы, проводя свою основную мысль, все время следит за тем, чтобы не повторяться в выражениях, чтобы тем самым мысль была подана и освещена с различных сторон, а потому и воспринималась бы с утешением и любовью.

Поэтому, будучи верен своей идее, он говорит ниже в службе вечерни, в стихирах на стиховне: «Приидите, *новокрещеннии российстии собори...*»¹⁹

Мы видим здесь, таким образом, богатое развитие лексики языка при всех затруднительных условиях и канонах составления церковного гимнографического произведения. Здесь термины: *новоизбранные, новопросвещенные* и роятся и соединяются с терминами *новые и новокрещенные*.

В канонах указанная мысль повторяется редко, уступая место другим идеям. Только в заключение, в 8-й песни первого конона *преосвященный Иоанн говорит*, обращаясь к святым мученикам: «Богоявленнии и *нови* страдальцы Тебе, Христе, Единаго возлюбиа»²⁰.

Мысль об *отечестве* святых мучеников и о *людях российских* идет рядом и параллельно первой идее о *новопросвещении*. Уже на малой вечерни в первой стихире эта мысль выражается очень отчетливо. «Всесвятая, светлая и многопразднственная возсия память ваша *Российским странам днесь...*»²¹, — пишет автор службы, обращаясь к святым мученикам.

Дальше идет воспевание отечества, и на великой вечерни, в стихире на «Господи, воззвах» — *Преосвященный Иоанн восклицает*: «Блаженно *отечество и град*, в немже воспитаетесь... Романе славне и Давиде пречудне...»²². И в следующей стихире, обращаясь к святым мученикам, он называет их *удобрением земли Российской*: «...*земли Российския удобрение...*»²³. В канонах имеются отдельные упоминания того же характера, а в икосе подробно разбирается вопрос о том, кем был святой Борис по существу своему и как он явился небесным заступником за свое отечество. «...Власти велия был еси твоему отечеству, во всей земли *Российстей...*»²⁴. Заключительная стихира на хвалитех еще раз печатлеет ту же мысль: «... радуйтесь, яко люди ваша ко истинней вере наставляющии, Романе пречудне, и незлобие Давиде *отечеству вашему* пресветли светильници, к молитвеницы о душах наших»²⁵.

Выделенные нами из произведения *Преосвященного Иоанна* основные идеи указывают, как шло построение этого большого и сложного труда, каковой является *вся служба святым мученикам Борису и Глебу*. И она, подлинно, не была бы произведением, если бы автором ее не были найдены основные, скрепляющие ее, соединяющие, цементирующие идеи. Насколько эти идеи общи и едины, настолько же они — жизненны, очевидны. Идея святого Крещения Руси и отсюда идея родины, Отечества, возникшего из тьмы язычества, есть то *незыблемое качество*, которое лежит в основе первого *богослужебного русского произведения* — службы святым мученикам *российским* — Борису и Глебу.

Преосвященный Иоанн, как указывалось выше, скрепляет свои строки и еще одной великой идеей — *догматом о Церкви*. О ней мы слышим уже в стихирах на малой вечерни: «Да радуется радостию все человечество днесь, и да поет ликующи божественными песньми *Христова церковь...*»²⁶. Для митрополита Иоанна — творца службы Церковь Христова была живым, сущим организмом; Ее он призывает в свидетели, восхваляя святых мучеников. Обращаясь ко всему миру, святитель с особой любовью устремляется к Святой Церкви и восклицает в каноне: «Веселием веселитя *Христова Церковь* в память вашей святыни...»²⁷.

Это утверждение блаженного Иоанна показывает, какой верности, какой догматической зрелости достигали святители нашей Церкви уже в первый домонгольский период Ее бытия. Отсюда лишний раз вызывается недоумение настойчивое, неоднократное утверждение профессора Е. Е. Голубинского о том, что в данный период в нашем государстве не было *полного просвещения*, не было и условий для него, а была

лишь грамотность²⁸. И, напротив, принимается с доверием мнение академика Б. Д. Грекова о том, что условия эти имелись в Киевской Руси и что творец-поэт «Слова о полку Игореве» имеет «мировые масштабы»²⁹.

Преосвященный Иоанн показывает себя догматистом и в Богородичных своих канонах, когда в краткой и отчетливой форме свидетельствует о догмате богочеловечества Христа: «...блаженну Тебе именуем христианстии вси роди», пишет он в 4-й песни 2-го канона, «яко Бога рождшую воистину, и не мечтанием: совершенна обоима, Божества естеством и законом человечества»³⁰.

Что касается внешней стороны труда Преосвященного Иоанна, то в нем можно отметить известные подражания византийским образцам, однако они единичны. Так, в стихирах на «Господи, воззвах» имеется повторение в обращении к святым мученикам некоторых отдельных выражений из службы святым апостолам Петру и Павлу («Кними похвальными венцы...») ³¹. Стихира по полнеен на слава и ныне заимствована из общепотребительных греческих образцов («Солнца облаче разумнаго...»). Далее канон Пресвятой Богородице на утрени «Невещественная древле лествица...» сознательно взят митрополитом Иоанном из воскресной службы октоиха 2-го гласа ³². Ирмосы канонов также даны по Октоиху, но это — закономерное явление поскольку на Руси были известны основные богослужебные книги в переводе на церковнославянский язык.

Гораздо существеннее другое. Оба канона святым являются оригинальными произведениями и при общепотребительной форме (восемь песен в каждом и в каждой песни — один ирмос и четыре тропаря) каждый имеет отличное от другого содержание. Так, если первый тропарь первой песни первого канона святым начинается обращением ко святым мученикам — второй в аналогичном тропаре содержит обращение за помощью ко Христу ³³. Каноны изложены кратко, тропари красочны, каждый из канонов имеет свою тему; не отмечает в аналогичных песнях ни повторения мыслей, ни словесных образов. О достоинстве стихир, содержащих основные идеи их автора, говорилось выше.

Особой теплотой содержания выделяются отдельные стихиры, чаще всего первые, начальные в ряду, как стихиры на «Господи, воззвах», так и стихиры на стиховне или на хвалитех. То же следует сказать и о заключительных или последних стихирах, как бы результирующих весь состав и строй мыслей. Так, в первой стихире на стиховне (вечерня) читаем: Приидите, целомудрия любители, честную двоицу почтим Христа возлюбившую... иже душами и телеси чистии, и сокрушившиа демонские полки» ³⁴.

В данной стихире — глубокая любовь к святым мученикам и одновременно замечательная поэзия слова.

Еще выразительней краткая стихира на хвалитех (3-я). «Яко един свет во двою телеси» богословствует преосвященный Иоанн, «мир просвещаете чудесными блистаниями, страстотерпцы Господни...» ³⁵.

Нам хотелось бы закончить разбор первого богослужебного русского произведения святителя Иоанна мыслями современного нам академика Д. С. Лихачева о том, что литература это «второе государство», что предмет литературы — поиск положительных государственных решений. Таким представляется, особенно в своих избранных местах, состав службы святым страстотерпцам Борису и Глебу.

Древность службы подтверждается также и молитвой составителя ее о том, чтобы оставлены были «поганых шатания». В Богородичне 5 песни 2-го канона Преосвященный Иоанн восклицает: «...О Мати Божия! певцы твоя посещаючи, поганых уставляй шатания» ³⁶. И в песни 9-й, в обращении к святым мученикам — братьям звучит та же просьба: «...помощицы поспешни бываете, свше *уставляюще... поганых шатания*» ³⁷. По разъяснению архиепископа Черниговского Филарета термин «поганые» означает врагов Древней Руси — половцев и печенегов ³⁸.

Следующим по времени (за митрополитом Иоанном) песнопевцем должен быть признан инок Печерского монастыря, Григорий, живший в конце XI — начале XII в., которому тогда уже усваивалось имя творца канонов. Филарет, архиепископ Черниговский, именует его преподобным и относит к его творчеству службы — равноапостольному князю Владимиру и преподобному Феодосию Печерскому ³⁹. Профессор Е. Е. Голубинский склонен считать службу на перенесение мощей Святителя Николая принадлежащей также перу преподобного Григория — «не без некоторой вероятности» ⁴⁰. Остальные историки Русской Церкви (митрополит Макарий, А. Доброклонский) не дают подобных указаний. Архиепископ Филарет Черниговский допускает в своей книге 1849 г., что иноку Григорию принадлежит и канон великомученику Георгию на 26-е ноября ⁴¹.

При изучении творчества преподобного Григория оно представляется в значительной степени отличным от такового митрополита Иоанна.

В иноке Григории определяется большой художник, по существу поэт духовный, берущий воспоеваемое им событие и святых с широких духовных позиций, проводящий глубокие параллели (которых он не страшится) с событиями и именами великих святых Нового и Ветхого заветов. Преподобный Григорий проявляет себя как зрелый богослов, являющийся так же, как и митрополит Иоанн, провозвестником величия своей родины — Великой Киевской Руси и самого града Киева. Не случайно, по-видимому, при жизни еще снискал он, как указывалось, имя «творца канонов».

Служба святому равноапостольному князю Владимиру полна высокого и светлого восторга ее автора, что проявляется уже в стихирах.

«Веселится вечно светло сияючи гора Синайская, — вопиет преподобный Григорий в стихире на «Господи, возвах», — Моисейским освятившись законом... светло же сияя, веселится и радуется великий град твой, Василине. Не яко во мраце, но яко в Дусе Сына со Отцем видя в себе славима...»⁴². Какое дерзновенное сравнение града Киева с горой Синайскою и какое одновременно светлое богословие Святой Троицы! Это, воистину, был период великих дел и великих душ в новопросветленном Христовою верою государстве!

Святому Владимиру песнопевец сравнивает со святым апостолом Павлом и равноапостольным царем Константином, именуя его отцом российским, отцом духовным, указывая, что звание его — не от человек.

«Первый повинул еси багряницу, приснопомнимый княже, волею Христу, того познав Бога...»⁴³, — славословит князя Владимира песнопевец в хвалитных стихирах. И добавляет дальше: «Не от человека звание приял еси... приял же паче, славне, сие свьше, Владимире апостоле, от Христа Бога...»⁴⁴.

В службе святому князю Владимиру имеется два канона.

Первый канон равноапостолу блаженный Григорий начинает с присущей ему широты исповедания веры. «Собезначальное Слово Божие, — пишет он в 1-м тропаре 1-й песни этого канона, — иже древле четырем стихиям творец и теми весь мир сотворивый, связанную страстьми душу мою разреши, яко да воспою ликую славнаго князя Василия»⁴⁵.

Далее в каноне, сохраняя тот же возвышенный и одновременно светлый тон, блаженный Григорий просит послать «светлость душам», чтобы «достождолжно похвалити чуднаго князя Василия»⁴⁶.

В каноне проходят высокие параллели с праведниками Ветхого завета — здесь и Моисей, и Даниил, здесь воспоминание греха Адама и опять дается образ горы — теперь уже в пророчестве великого Исании. Здесь вновь превозносится престольный город.

А в песни 8-й, действительно, уже не аллегорически восхваляется град Киев. «Мати всех градов воистину царства твоего град явися Киев, — пишет блаженный песнопевец, — в немже Христос прежде со Отцем и Духом прославися, твоею праматерию и тобою блаженне» — и заключает тропарь: «идеже мужественное твое тело лежит светло в церкви Владычицы...»⁴⁷. Здесь — важное свидетельство в пользу древности написания канона; здесь же знаменательно и воспоминание святой равноапостольной княгини Ольги.

Второй канон князю Владимиру написан на другой глас — и в другом ключе — в нем нет тех высоких подобий, что отмечается в первом, одновременно с прославлением князя Владимира в нем подробно развивается идея Крещения Руси.

В песни 4-й этого канона песнопевец говорит: «Чудо страшное и преславное и неизглаголанное совершает Владыка Христос: обновляет бо божественным крещением всю Российскую землю и просвещает князя Василия»⁴⁸.

Таким образом, в каноне равноапостолу русскому повествуется о христианстве Киевской Руси, прославляется его предыстория, ублажаются и первые святые русские, канонизируемые Церковью братья — страстотерпцы.

В этих же канонах наряду с усердным восхвалением имени Живоначальной Троицы (что приведено выше) блаженный Григорий находит возможность изложить себе исповедание догмата воплощения Христова.

В приведенном анализе службы святому равноапостольному князю Владимиру очевидны все те особенности в творчестве преподобного Григория, о которых сказано выше. Это — большой духовный поэт, владевший свободно церковнославянской речью, пластично и образно выражающий высоту христианского учения, глубоко и правильно оценивающий период великой Киевской Руси, ее историю, ее великих деятелей и подвижников.

Анализ другой службы — преподобному Феодосию Печерскому позволяет открыть много общих положений с теми, которые присущи службе святому равноапостольному князю Владимиру.

Эта служба — произведение высокоодаренного человека, который знает различие отдельных церковных песен и умеет придать наиболее ответственным из них высокое торжество и победное звучание и, напротив, там, где следует дать умеренный пафос повествования, проникновенно изложен дух Христовой Церкви.

Служба преподобному Феодосию Печерскому более полная, чем святому князю Владимиру, содержит последование малой вечерни, хотя количество стихир на великой вечерни меньше, чем таковое в службе равноапостольному князю Владимиру.

Стихиры на великой вечерни проникнуты высоким духом исповедания христианских догматов и имеют соответствующий творческий стиль.

Высокое богословие сохраняет песнотворец и в литийных стихирах, убажывая преподобного Феодосия, как того, кто «тройческую благодать прием» и «Господа самолично виде»⁴⁹. Здесь же говорится о преподобном авве, как «строителе верном обители Божией Матере», о составлении Ей храма, «...в немже поюще, молим...»⁵⁰.

Последние указания важны как имеющие отношение к историческим фактам.

Каноны преподобному Феодосию построены различно. Если первому присуща торжественность и употребление сопоставительных подобий, во втором — более мягкое и ровное повествование. Оба канона начинаются обращением за помощью к святому, но каждое обращение не повторяет другого.

Уже в первой песни первого канона автором, как в службе святому князю Владимиру, даются сравнения преподобного Феодосия с апостолом Павлом и пророком Иеремией, а далее — в песни 4-й — с житницей святого Иосифа⁵¹.

Составителю канона очень дорог образ преподобного Феодосия, как иерея Божия, принесшего бескровную жертву. Об этом он пишет в обоих канонах.

Вместе с тем преподобный Григорий, как инок Печерской Лавры, не может умолчать и о подвигах их аввы, основоположника их общего жития и в песни 6-й первого канона с любовью исчисляет труды их отца. «Подобися ноги умывшему своим учеником, богомудре,— восклицает он с любовью,— воду черпати и на раму носити изволил еси, и древа своими рукама принося и сеча, начальника трудов себе монахом показал еси»⁵².

И наряду с этим — беззаветная любовь к составителю их общего жития исторгает у автора признание его святости.

Но творец канона нигде не забывает сказать и о высоких Таинствах христианских и свидетельствует, что святому авве Феодосию «сшествовавше... всех Творца благодать Духа...»⁵³.

Характерно, что, подобно тому, как мы обнаруживали в службе святому равноапостольному князю Владимиру, и в данной службе преподобному Феодосию утверждается высокая гражданственность эпохи Киевской Руси и превозносится сам престольный град Киев.

В заключительной песни первого канона преподобный Григорий восклицает, обращаясь к Русской земле: «Радуйся, земле Росская, приемши сокровище некрадомо от Господа, помощника велика богоблаженного и заступника тепла Феодосиа». И заканчивает тропарь: «И с ликом постническим веселися и ты, начало граде Российский!»⁵⁴.

Во втором каноне преподобный Григорий фиксирует внимание на создании преподобным Церкви Божией Матери. Это событие, таким образом, является одним из ведущих, живым, насущным в жизни созданного братства — устройство Церкви Успения Богородицы.

В заключение краткого анализа службы необходимо отметить, что в Богородичных своих канонах преподобный Григорий излагает исповедание догмата вочеловечения Христова.

Иногда, как подлинный служитель слова, как выразитель тех высот, которых в Киевский период достигло слово духовной литературы, он пишет: «Воплощься от пречистых Твоих ложесн, Дево пресвятая, Божие Слово, всем просвети богоразумия любовь...»⁵⁵.

Аналогичны и другие Богородичны разбираемых канонов, в которых наряду с точностью выражения догмата воплощения всегда имеется особо найденная глубина слова.

Поскольку имеются указания историков Русской Церкви о том, что иноку Григорию могут принадлежать службы на перенесение мощей Святителя Николая Мирликийского и на освящение церкви в честь великомученика Георгия, целесообразно кратко отметить и эти литургические произведения.

В этих службах сохраняется стиль высокого и радостного воспевания святых, который был отмечен в разобранных выше произведениях блаженного Григория. В обеих службах содержится и богословие — преимущественно это догмат воплощения, а также, что очень важно для определения авторства песнопевца, имеются отчетливые ссылки в обоих трудах на время, соответствующее их написанию.

По указанию А. Доброклонского, воспоминание перенесения мощей Святителя Николая, имевшего место в 1087 г., скоро появилось и в России. А. Доброклонский пишет, что праздник этот имел чисто русскую окраску, так как к воспоминанию о перенесении мощей Святителя присоединялись выражения благодарности о благодеяниях Святителя Николая русскому народу и праздник этот принял «русский колорит»⁵⁶.

Творец службы ублажает Святителя Николая в стихирах. Высокого духа полны и тропари канонов Святителю (особенно первого).

В канонах встречаются образцы богословской мысли: «Благословен небесе и земли Творец, Бог Вседержитель, Отец безначальный и всеильный, и Сын прежде век, от недр отрыгнувшее Слово... и Дух исходяй Святой. Троице Святая, слава Тебе»⁵⁷.

Таково и богословие воплощения Бога Слова в Богородичных.

Имеются в службе перенесения мощей Святителя Николая и указания на время ее написания: живая реакция на то, что мощи Святителя перенесены к латинянам. «Пастырь Христова стада,— вызывает творец канона в 1-й песни 1-го канона... *иным овцам* посылаешься, к *латинскому языку*, да вся удивиши чудесы твоими...» и заканчивает: «...и о нас молися не престанно»⁵⁸. А в заключительной 9-й песни свидетельствуется: «Благословен Господь Бог наш, яко прослави Святителя во странах... в Мирех и в латинех вся исцеляюща, и в России милостивно посещающа»⁵⁹.

Это яркое свидетельство современника, жившего в конце XI — начале XII века.

Примерно то же можно сказать и о службе святому великомученику Георгию, совершаемой 26 ноября в память освящения в его имя храма, который создал Ярослав в Киеве «пред враты святыя Софии».

В тексте службы очень ярко отражено, что она относится к празднику, совершаемому в граде Киеве, что составлена она применительно к только что возникшему торжеству.

Это отчетливо обнаруживается уже из строк тропаря (который так же значителен по объему, как и многие тропари служб Древней Руси).

Совершенно очевидно, что в службе имеется свидетельство о ее составлении именно к дню торжества, она современна освящению храма святого великомученика.

В тексте службы, которая короче службы на перенесение мощей Святителя Николая, сохраняется стиль высокого духовного видения творца и имеются особенно запоминающиеся выражения.

В этой службе имеются и параллели с Ветхим Заветом, что характерно для творчества инока Григория, как было отмечено выше.

Отмеченные признаки свидетельствуют как о древности разбираемой службы святому великомученику Георгию, так и о высокой культуре слова, которая была сохранена в такой сложной форме выражения, как уставное богослужбное произведение.

Разобранными службами, по существу, исчерпываются труды русских песнопевцев начального периода Киевской Руси, заканчивающиеся 1120 г., датой предполагаемой кончины инока Григория, творца канонов⁶⁰.

Святые этого периода, среди которых очень много имен иноков Печерских, остались невоспетыми современниками и были прославлены позднее. Так и знаток русской духовной литературы, Преподобный Филарет Черниговский, указывает, что в XV в. при написании жития преподобного Варлаама Хутынского — святого Киевского периода — имелись в его обители краткие данные о жизни и канон преподобному Варлааму⁶¹. И в других обителях могли иметь место аналогичные явления, однако труды эти не сразу стали церковным достоянием, не скоро были усвоены богослужением Русской Церкви.

Здесь имеются только отдельные соображения отдельных историков. Так, в службе святой равноапостольной княгине Ольге Преподобный Макарий, митрополит Московский, склонен отнести ряд стихир, в которых имеется указание на то, что эти церковные произведения соответствовали начальному периоду Русского государства к творчеству авторов этого периода.

Преподобный Макарий приводит в связи с этим стихирю на «Господи, возвах» из службы княгини Ольги: «Духовно возвеселитесь Российстии концы, память чтуще Ольги богомудры; молится бо ко Христу с чудотворцами и учениками, помощницу

имуши Святую Богородицу, избавитися от бед и печалей, верою поюшим ю, и *клякля-юущимся раце нетленнаго ея тела»* (подчеркнуто м. Макарием)⁶².

В 3-й песни канона святой равноапостольной Ольге имеется также молитва о мире и избавлении от поганых. «...Мольбу ти, Ольго, приносим... проси мира и *ча поганяя победы* и душам нашим оставление грехов...»⁶³. Эта молитва о победе *на поганяя* как в приведенном тропаре, так и в 3-м тропаре 5-й песни канона, на который ссылается Преподобный Макарий «...не предаждь нас *в руки поганых»*⁶⁴ — есть также указание на древность приводимых песен канона, поскольку архиепископ Черниговский Филарет утверждает, что молитва об избавлении от нашествия поганых — есть указание на набеги половцев.

Митрополит Макарий высказывает кроме того предположение, что многие русские люди, в том числе и митрополит Иларион, мог составить службу святой равноапостольной княгине Ольге (по Филарету Черниговскому, указанная служба княгине Ольге составлена Пахомием Логофетом в XV в.)⁶⁵.

* * *

Заканчивая разбор первых русских богослужебных трудов, несущих в себе отпечаток величия полудтора столетий после принятия христианства, мы не можем пройти мимо одного литургического произведения того раннего периода, мало отраженного в нашей духовной литературе. Разумеется здесь «исповедание веры» митрополита Илариона при поставлении его в этот высокий сан.

Если многим известно его «Слово о Законе и Благодати», если на него ссылаются и авторитетные литературоведы наших дней (Д. С. Лихачев, Б. Д. Греков и др.), то не менее замечательное слово об исповедании веры мало известно даже специалистам.

Это слово — подлинное литургическое произведение и одновременно замечательный образец древнерусской речи, достигшей в устах подвижника Русской Церкви, каким являлся святитель Иларион, своей предельной глубины, выразительности и силы.

Вот выдержки из этого замечательного исповедания. «Верую в Единого Бога, славячаго в Троице, — пишет святой Иларион, — Отца нерожденного, безначального, безконечного, Сына рожденного, но также безначального и безконечного, Духа Святаго, исходящаго от Отца и в Сыне являющагося, но также собезначального и равнаго Отцу и Сыну; в Троицу Единосущную, но Лицами разделяющуюся, Троицу в именованях, но единаго Бога. Не слиявоу разделяния и не разделяю единства. Соепляются (Лица) без смещения и разделяются нераздельно... Ибо в Троице едино Божество, едино Господство, едино Царство. Общее трисвятое возглашается херувими, общее воздается поклонение от Ангелов и человеков, едина слава и благодарение — от всего мира...». Здесь — его исповедание догмата о Святой Троице. Далее идут замечательные слова о догмате воплощения Сына Божия. «...Верую и исповедую, — пишет святитель, — что Сын по благоволению Отца, изволением Святаго Духа, сошел на землю для спасения рода человеческого, но небес и Отца не оставил; осением Святаго Духа, вселся во утробу Девы Марии и... родился... сохранив Матерь Девую... и в рождении Своем, и прежде рождения, и после рождения, но не отложив Сыновства. На небеси Он без матери, а на земле без Отца. Воздвоен и воспитан Он, как человек, и был истинным человеком, не в привидении, но истинно в нашей плоти, совершенный Бог и совершенный человек, в двух естествах и хотениях воли. Чтб был, того отложил, и что не был, то принял. Пострадал за меня плотию, как человек, по Божеству пребыл безстрастным, как Бог. Умер Безсмертный, чтобы оживить меня мертвого... Возсзд, как Бог, тридневно воскрес из мертвых, как победитель, Христос. Царь мой, и после многократных явлений... восшел на небеса к Отцу, от Котораго не отлучался, и сед одесную Его...».

Так, полно, верно, с таким внутренним пламенем изъяснял святитель Иларион исповедание Веры, а это было всего через 60 с небольшим лет после того, как Русь приняла христианство (1051 г.). Какой же глубины и силы было это приятие веры, что так истинно, с таким глубоким чувством, в таком прекрасном русском слове было оно выражено! Воистину, Русь могла смело смотреть вперед в эту раннюю эпоху ее возрастания, она и была в эту пору сильнейшим государством в Европе.

Далее продолжает свое исповедание святитель: «...Святую и Преславную, Деву Марию именуую Богородицею, что Ее и с верою поклоняюся Ей. И на святой иконе Ея зрю Господа младенцем... Ея и веселюся. Вижу Его распятаго и радуюсь... Также и взираю на святых Его угодников, славлю спасащаго их. Мощи их с любовию и верою илеую... К Соборной и Апостольской Церкви притекаю; с верою в нее вхожу, с верою молюся, с верою исхожу».

Так незаурядно смог митрополит Иларнон выразить догмат об иконопочитании, о святой Церкви, так живо изобразить свою веру!

«Так верую и не постыжусь, — заключает свое исповедание святитель, — исповедую пред народами и за исповедание готов положить душу мою»⁶⁶.

Архиепископ Филарет Черниговский, анализируя приведенное «исповедание веры» митрополита Иларнона, свидетельствует, что «вера митрополита Иларнона была не делом одной мысли, а делом всей души, всей жизни; оно же (исповедание) показывает, что блаженный Иларнон понимал веру ясно, точно и превосходно»⁶⁷. Для нашего времени чрезвычайно важно и значительно мнение такого великого богослова, каким был святитель Черниговский. Мы не касаемся изложения «Слова о Законе и благодати» митрополита Иларнона, поскольку оно чрезвычайно подробно анализируется почти всеми историками Русской Церкви, а также и потому, что не имеет прямого отношения к теме нашего разбора русских литургических произведений.

К концу XII в. указывается еще один автор, связанный с прославленным святителем Леонтием Ростовским — Пресвященный Иоанн, епископ Ростовский.

Дату прославления архиепископа Черниговского Филарет связывает с 1164 г.⁶⁸, а профессор Е. Е. Голубинский — с 1194 г.⁶⁹. Следует при этом отметить, что Е. Е. Голубинский говорит о каноне одному святителю Леонтию, написанном епископом Иоанном, а архиепископ Филарет предположительно высказывается и о службе прославленному тогда же святителю Исаии Ростовскому⁷⁰. В Минее месячной служба святителю Леонтию положена на 23 мая, а святителю Исаии — на 15 число того же месяца.

Служба святителю Леонтию подробна; в ней имеются стихирь малой вечерни, 3 стихирь (со славной) на «Господи, возвах» великой вечерни. Утреня содержит седальны и канон, надписанный «творение Иоанна епископа». Выразителем тропарь, где священномученический подвиг святителя Леонтия назван апостольским.

В связи с указанием архиепископа Филарета Черниговского на то, что вместе со службой святителю Леонтию могла быть написана и служба святителю Исаии, представляется не лишним основания рассмотреть некоторые детали службы и этому второму Апостолу Ростовской земли.

В службе привлекает внимание то, что творец ее говорит о создании в Ростове «новых людей», «новой Церкви». Так, уже в первой стихире на «Господи, возвах» указывается, что святитель просвещал «новокрещенных люди светом богоразумия»⁷¹, и ниже, что святитель «научил... новокрещенных люди неподвижным быти по Христове вере...»⁷².

Эта же мысль неоднократно запечатлевается и в тропарях канона.

Второй особенностью канона святителю Исаии является то, что в нем предельно четко показывается, кем был для Ростовской земли святитель Леонтий и какое место занимает святитель Исая. «Преславный и чудный Леонтий, — говорится в 4-й песни канона, — яко благоветуш сад насади Ростовския люди... ты же, блаженне, до конца сих напоил еси твоим учением и ко Христу зрел плод принесл еси...»⁷³.

В стихире по 50-м псалме творец службы утверждает святителя Исаяно: «Христос показа второе светило в Ростовстей Церкви»⁷⁴.

Служба святителю Исаии написана тогда, когда память Леонтия первоапостола Ростовского праздновалась уже 23, и с другой стороны, тот факт, что все время подчеркивается идея «новых людей» в Ростовской Церкви, а также то, что святой Исая является *вторым* по святителе Леонтии и больше не упоминается никакого имени иного, может в равной степени говорить и о древнем происхождении данного богослужебного произведения.

В обеих службах отмечается определенная доля подражания ранее сложеным церковным песням, в них нет стремления дать и расшифровать великие богословские истины — и вместе с тем в обеих службах подкупают их искренность, простота, их поистине святоотеческое смирение. Задача дальнейших исследований — точно установить имя творца службы святителю Исаии.

• • •

Наконец, в последней четверти XII в., изучая песнотворческое наследие Русской Церкви, мы встречаемся с великим образом святого Кирилла, епископа Туровского, который кроме нравоучительных произведений (слов на Господские праздники) и душеполезных наставлений писал также тексты молитв и канонов, из которых исследователями выделяется особенно канон покаянный⁷⁵. По определению церковного историка А. Доброклонского, «слава» о святом Кирилле «гремела по России»⁷⁶. Современники называли его «Российским Златоустом»⁷⁷. Православная Русская Церковь в

1983 году отметила 800-летие со времени преставления святого Кирилла, опубликовав одно из его произведений и привела слово на день его памяти⁷⁸.

Литературное достоинство святителя Кирилла обширно. Оно достаточно подробно изучено в прошлом, оно, несомненно, составит предмет изучения и в будущем. Исследование это может пойти по различным направлениям — даже и для специалистов в области изучения древней русской литературы.

В данном случае можно только кратко коснуться некоторых основных положений в творчестве святого Кирилла как литургиста-песнописца.

Канон молебный святителя Туровского весь подчинен задаче глубокого, внутреннего самовоззрения, плачу о грехе и смиренному покаянию — тому, что составляет соль и основу правильной внутренней жизни. Не случайно поэтому и в наши дни проповедник памяти святого Кирилла Туровского избирает для своего слова обращение святого Кирилла к душе своей: «Господи!.. Куда обратиться, чтобы спасти душу свою?»⁷⁹.

В молебном каноне святитель Туровский, обращаясь к душе своей («Душа, не отлагай времени покаяния», «Ты знаешь, душа, бодрое покаяние») ⁸⁰, приносит и изложение своей веры в Святую Троицу.

Замечательно по своему словесному богатству и благородству обращение святого Кирилла к Богоматери. «Разумное утро, Богородице и заре безначального света, — восклицает он в стихире на стиховне своего канона, — восток сияния славы Отца... О Мати светлая чистота! сотвори мене сына дни и чадо света»⁸¹. Таково словословие Божией Матери в блаженных: «Марие — небесное чадило! Божественный уголь в себе имела еси... Богородице, пресвятое имя, спаси душа наша»⁸².

Невозможно в кратком очерке просмотреть и все молитвы святителя Туровского. Но если остановиться хотя бы на некоторых начальных строках их — уже делается очевидным, каким большим внутренним чувством объята была душа святого, когда в тишине своей келии, уже в преклонном возрасте он составлял свои молитвы на каждый день недели. Эти обращения к Господу, Божией Матери и святым каждый раз содержат новую и живую мысль христианина.

Примечательно размышление святителя при наступлении пятницы: «Крест — души воззание, и живот вечный, — пишет он, — Свет — Сын Божий, Крест — слава Ангелом. Крест — супостатом победитель и избавитель человеком...»⁸³. Так же выразительны его обращения к Матери Божией, святым ангелам и всем святым.

В субботу душа святителя прежде всего выражает благодарность и хвалу Богу: «Хвалю Тя, Господи Боже мой, пою и величаю Тя, Господи, и Славлю Твою благодатью...»⁸⁴. Кончаются дневные молитвы святителя кратким субботним обращением к Творцу: «Сподоби мя, Господи, сия заря и само то солнце видети и без греха сохранену ми быти Твоим заступлением, Владыко, и даждь похвалити непобедимую силу Твою...»⁸⁵.

Комментарии здесь излишни — настолько молитвенные воздыхания святителя Кирилла Туровского говорят сами за себя. Мы можем только еще раз выразить изумление перед силою слова русского, умевшего в начальные периоды формирования русского богословия дойти до такого совершенства в изображении тончайших внутренних движений человеческой души.

Почти в те же годы, что жил святой Кирилл в городе Турове, в другом, сравнительно близко расположенном Полоцке, формировалась жизнь и подвиги замечательной русской инокини — преподобной Евфросинии Полоцкой. Вся жизнь ее — подвиг и горение, любовь ко Христу с юных лет, любовь к святой книге, переписка книг, создание монастырей и храмов — и, наконец, в условиях тяжелого передвижения по дорогам XII века — путешествие в святые места и кончина в Иерусалиме — в 1173 г. Жизнь и подвиги ее воспеты в составленной ей службе, и, кажется, больше всего выражает суть ее жизни — тропарь. «Подражаючи дванадцатолетна дванадцатолетну Христу, учившему во святилище Божию слову, — поется в нем, — последовала еси, Евфросиние. Славу временную и земного обручника оставльши, и вся мирская презревши, краснейшему паче всех Христу себе уневестила еси, крест вземши... во благоухании мира в Небесный чертог востекла еси...»⁸⁶.

Творец канона русским святым посвятил преподобной Евфросинии Полоцкой отдельный тропарь в 5-й песни: «Евфросиние, радование Полоцкое и девам сияние, — восклицает он, — Христе мой, Тебе привожу молитвенницу...»⁸⁷.

Таков период Киевской Руси. Таковы в нем люди, как бы несоизмеримые с тем, что будет позднее в России. Таковы в нем святые мужи и жены, апостолы и равноапостольные жены, святители и священномученики, иноки и инокини.

И хотя период этот имеет свои тяжелые и кровавые страницы, величие душ святых в этот период как бы возвышается и царствует над всеми последующими обра-

зами святых несонизмеримым объемом своих слов и дел, своих писаний, своих свершений, в которых как бы предначертывается путь последующих поколений святости русской.

* * *

Заканчивая наш далеко не полный обзор песнопения Русской Церкви в ее первый Киевский домонгольский период, считаем необходимым остановиться на памяти тех святых, которые освятили мученической кончиной землю нашу еще задолго до того, как она приняла христианство.

Это — воспоминание седмочисленных святителей, которые насаждали веру Христову и были епископами в пределах нашей родины — в Херсоне (Херсонесе) — еще в IV в.

С воспоминания их святой памяти начинается канон русским святым его современный составитель.

«Радуйтесь, святители седмочислении: Василие, Ефреме, Евгение, Капитоне, Евферие, Еллидне и Агафодоре, — взывает творец канона в первых тропарях первой песни, — в Херсоне епископствавши и землю нашу кровьми своими освятившии»⁸⁸.

Воспоминание это тем более знаменательно, что имеется канон святителям, принадлежащий перу знаменитого гимнографа Византии — преподобного Иосифа песнописца.

Канон этот как бы ошутимо связывает заветы песнопения Греческой Церкви с развитием церковного песнотворчества на Руси, как бы начертывает и указывает пути его развития, делает реальное осуществление песнопевческого труда на нашей родине.

Пресвященный Филарет Черниговский указывает, что начало перевода богослужебных книг относится ко времени Ярослава Мудрого, что ранее не все книги богослужебные были переведены на славянский язык.

Вероятно, именно тогда был переведен и канон святым седмочисленным епископам, которые имели непосредственное отношение к земле Русской.

Святой Иосиф песнописец с присущей ему сосредоточенностью и одновременно с сохранением чувства значимости слова так воспекает подвиг священномучеников: «Божественными святолитии мученцы обливаемн, светоносный сей и светлый праздник ваш... хвалящия, страстей мглы избавите»⁸⁹. Здесь песнописцем руководит идея света. Далее развивается мысль о подвиге страдальцев; их священнослужению Богу и людям. «Слово Божие воплощся, вас показа... пастыри, Того возвестити Божество заблудшим... и неведением бедствующим»⁹⁰.

Все приведенные мысли святого песнописца были очень близки русским людям, занимавшимся переводом богослужебных книг, — ведь страна русская только что возникла к жизни от служения «мертвым богам».

Преподобный Иосиф песнописец убажает святых священномучеников как «овчат различных городов», но «пастырей единых людей»⁹¹ (песнь 6-я), и в заключительной 9-й песни величает их подвиг: «Днесь град Херсонь вашу память празднует, — свидетельствует святой песнописец, — сему бо явистесь столпи и божественна забрала и утверждение, пастыри, и училие, и молитвенницы богоблаженнии»⁹².

Так было положено начало освящения светом Христовой веры в земле нашей — в черте современного города Севастополя — в античном городе Херсонесе.

Были и другие свидетели веры Христовой в нашей земле в первые века христианства, но особо выделяется мученический подвиг семи святителей, освятивших наше отечество своею кровию.

* * *

В заключение прежде всего необходимо вновь коснуться вопроса о взаимоотношении древнерусской литературы и собственно русской литургической письменности.

Следует указать на основании данных современных исследователей, что в церквях и монастырях Руси XI—XIII веков имелось не менее 85—100 тысяч книг⁹³. Филарет, архиепископ Черниговский, приводит длинный перечень этих книг, которыми в те века обладали русские⁹⁴, а церковный историк А. Доброклонский считает необходимым даже выделить в разделе духовного просвещения Руси того времени определенные разделы литературы. Так, он делит книги эпохи Киевской Руси на переводные и оригинальные и среди последних выделяет следующие разделы: 1) догматические, 2) нравоучительные, 3) исторические, 4) описательные, 5) канонические и 6) богослужебные⁹⁵. Каждый из упомянутых разделов содержит известные имена и сохранившиеся литературные памятники, к которым примыкает и разбираемый нами раздел богослужебный.

Этот литургический раздел древнерусской литературы должен быть соотнесен со всеми разделами в области творчества слова в разбираемый период Русской Церкви и истории.

Не имея возможности оценить по существу наиболее значительные произведения древнерусской литературы в каждом из отмеченных разделов, следует сказать, что приведенные выше образцы русской гимнографии являются органически связанными со всеми видами литературы в разбираемую эпоху, и отсюда, по указанию академика Д. С. Лихачева, являются выразителями понятия: «литература есть процесс».

Необходимо указать, что и служба свв. страстотерпцам Борису и Глебу творения митрополита Иоанна представляет собой образец высокого догматического произведения, в котором к тому же отчетливо выражена идея гражданственности, в котором высоко оценивается факт принятия Русией христианства, которое написано под идеей возвеличения Церкви Христовой, как духовного организма. Важно также, что в произведениях, приписываемых блаженному иноку Григорию, «творцу канонов», чрезвычайно отчетливо отражена его индивидуальность, его отличие от стиля написания службы митрополитом Иоанном. Здесь прежде всего должен быть отмечен поэтический дар песнопisca, его незабываемые образцы церковнославянского, древнерусского слова, его возвышенный дух творчества, его догматическая зрелость, овеянная духом живого исповедания, и, наконец, как и у митрополита Иоанна, его высокое сознание государственности.

Эти шедевры созидались в период XI — начала XII века; в более поздних произведениях епископа Иоанна Ростовского отмечается дух молитвенного святоотеческого мудрования.

В последней четверти XII века выделяется творчество святого Кирилла, епископа Туровского, как бы венчающего, заключающего песнотворчество великого периода Киевской Руси. Здесь мы имеем в виду именно его церковно-литургические произведения — молитвы его на все дни недели и его канон покаянный. Все исследователи его творчества безоговорочно признают его литургические произведения наиболее высокими по их сердечности, естественности и теплоте. Покаянный канон, по мнению архиепископа Филарета Черниговского, «...достоин того, чтобы благочестивое усердие имело удобство читать его во спасение»⁹⁶.

Следующий вопрос, на который необходимо ответить, разобрав творчество русских гимнографов, насколько справились творцы службы с законами, укрепившимися в греческой гимнографии, насколько могли уложиться в принятые узаконенные формы греческого песнотворчества, насколько могли в этих принятых формах выразить законы развивающейся древнерусской литературы в целом. Известно, что русский песнотворец стоял перед очень трудной задачей написать полностью всю службу праздничным святым, чего не было в практике греческой гимнографии.

В приведенных выше примерах показано, что творцы служб святым справлялись с этой трудной задачей, отображая различные идеи, стараясь разнообразить форму выражения, использовать словарный запас языка, избегать повторений, иногда прибегать к известным литературным приемам, чтобы сделать изображаемый образ полнокровным, целостным. Как правило, для стихир брались различные основные темы. То же следует сказать и о канонах. Каждый канон и по своей основной идее, и по форме выражения отличался один от другого. Выделялись также наиболее торжественные, начальные стихиры, тогда как в последующих могли быть выражены другие, искренние мысли и моления.

Естественно, что при наличии отмеченных трудностей творцами служб допускались некоторые подражания или заимствования из соответствующих «классических» форм богослужебных греческих произведений, но никогда эти подражания не были полными. Авторы и в стихирах, и в канонах всегда сохраняли присущую им творческую индивидуальность. Даже обращения в первых тропарях канонов никогда не повторялись ни лексически, ни по смыслу.

Как уже указывалось, песнотворчество Греческой Церкви прошло долгую многовековую историю развития, естественно, что наблюдать этот процесс на протяжении относительно недлительного Киевского периода истории Русской Церкви нет возможности, это станет очевидным при изучении русского литургического творчества в последующие периоды истории.

Наконец, следует ответить и на последний вопрос о том, как взаимосвязано творчество русских песнотворцев с историческим периодом Киевской Руси.

Вряд ли здесь может быть дан однозначный ответ и вряд ли такой ответ может быть удовлетворительным. Однако, если коснуться только основных черт, можно сказать следующее.

Как всему периоду Киевской Руси присуще известное величие и значимость, так и песнотворчеству русскому, одному из выразителей общих законов развития древнерусской литературы («второму государству», по Лихачеву), присущ этот неповторимый величавый настрой.

Здесь и гений митрополита Илариона в его церковном слове об исповедании веры, здесь гражданственность митрополита Иоанна и его церковная проповедь, здесь замечательный талант инока Григория Печерского — творца канонов, воспевание им догматов святой веры и его исповедание благодати крещения для новых людей «росских», наконец, здесь и неповторимый образ святого Кирилла Туровского, зывающего в своих покаянных творениях к силам своей бессмертной души.

Несомненно, Киевский период в истории Русской церкви есть период весьма значительный, таящий в себе возможности дальнейшего развития Российского гимнографического творчества.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Цит. по: *Истрин В. А.* 1100 лет славянской азбуки. М., 1963, с. 100.
- ² Там же, с. 100—101.
- ³ *Лихачев Д. С.* Тысячелетие письменной культуры восточного славянства и мир.— Иностранная литература, 1982, № 10, с. 183.
- ⁴ *Улуханов И. С.* О языке Древней Руси. М., 1972, с. 10—14.
- ⁵ Минея месячная. М., Синод. тип., 1913, июнь, 29.
- ⁶ *Филарет*, архиепископ Черниговский. История Русской Церкви. Период первый. Харьков, 1849, с. XII.
- ⁷ *Филарет*, архиепископ Черниговский. Обзор русской духовной литературы. СПб, 1884, с. 277 и далее.
- ⁸ *Ключевский В. О.*, профессор. Курс русской истории. М., 1937, с. 22.
- ⁹ *Спасский Ф. Г.* Русское литургическое творчество (по современным минеям). Париж, 1951.
- ¹⁰ *Филарет*, архиепископ Черниговский. Обзор русской духовной литературы, с. 15—16.
- ¹¹ *Макарий*, митрополит Московский. История Русской Церкви. СПб., 1889, с. 98—100.
- ¹² Там же, с. 100.
- ¹³ *Филарет*, архиепископ Черниговский. Обзор русской духовной литературы, с. 23.
- ¹⁴ *Макарий*, митрополит Московский. История Русской Церкви, с. 119.
- ¹⁵ Минея месячная, июль, 24, служба свв. муч. Борису и Глебу.
- ¹⁶ Там же, 2-я стихира на «Господи, воззвах» (малая вечерня).
- ¹⁷ Там же, 3-я стихира на «Господи, воззвах» (малая вечерня).
- ¹⁸ Там же, 1-я стихира на «Господи, воззвах» (великая вечерня).
- ¹⁹ Там же, стихира на стиховне, славная.
- ²⁰ Там же, 1-й канон, песнь 8, тропарь 2.
- ²¹ Там же, 1-я стихира на «Господи, воззвах» (малая вечерня).
- ²² Там же, 3-я стихира на «Господи, воззвах» (великая вечерня).
- ²³ Там же, 4-я стихира на «Господи, воззвах» (великая вечерня).
- ²⁴ Там же, икос.
- ²⁵ Там же, стихира на хвалитех, славная.
- ²⁶ Там же, 3-я стихира на «Господи, воззвах» (малая вечерня).
- ²⁷ Там же, 1-й канон, песнь 3, тропарь 1.
- ²⁸ *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. 1. М., 1901, с. 701—727 и 850—851.
- ²⁹ *Греков Б. Д.*, академик. Русь времен «Слова о полку Игореве».— В кн.: Слово о полку Игореве. М., «Советский писатель», 1945, с. 14.
- ³⁰ Минея месячная, июль, 24, служба свв. муч. Борису и Глебу, 2-й канон, песнь 4, Богородичен.
- ³¹ Минея месячная, июль, 29, 1-я стихира на «Господи, воззвах».
- ³² Октоих. М., Снн. тип. 1893, канон Божией Матери в неделю утра, гл. 2.
- ³³ Минея месячная, июль, 24, служба свв. муч. Борису и Глебу; 1-й и 2-й каноны, песнь 1, тропарь 1.
- ³⁴ Там же, 1-я стихира на стиховне великой вечерни.
- ³⁵ Там же, 3-я стихира на хвалитех.
- ³⁶ Там же, 2-й канон, песнь 5, Богородичен.

- ³⁷ Там же, 2-й канон, песнь 9, тр. 2.
- ³⁸ *Филарет*, архиепископ Черниговский. Обзор русской духовной литературы, с. 23.
- ³⁹ Там же, с. 23.
- ⁴⁰ *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви... с. 839.
- ⁴¹ *Филарет*, архиепископ Черниговский. История Русской Церкви... с. 109.
- ⁴² Минея месячная, июль, 15, служба св. равноапост. кн. Владимиру; 2-я стихира на «Господи, воззвах» (великая вечерня).
- ⁴³ Там же, 3-я стихира на хвалитех.
- ⁴⁴ Там же, стихира на хвалитех, славная.
- ⁴⁵ Там же, 1-й канон, песнь 1, тр. 1.
- ⁴⁶ Там же, 1-й канон, песнь 1, тр. 2.
- ⁴⁷ Там же, 1-й канон, песнь 8, тр. 2.
- ⁴⁸ Там же, 2-й канон, песнь 4, тр. 1.
- ⁴⁹ Там же, 4-я стихира на литии.
- ⁵⁰ Там же, 1-я стихира на литии.
- ⁵¹ Там же, 1-й канон, песнь 4, тр. 3.
- ⁵² Там же, 1-й канон, песнь 6, тр. 3.
- ⁵³ Там же, 1-й канон, песнь 5, тр. 2.
- ⁵⁴ Там же, 1-й канон, песнь 9, тр. 1.
- ⁵⁵ Там же, 1-й канон, песнь 1, Богородичен.
- ⁵⁶ *Добрюклонский А.* Руководство по истории Русской Церкви. Первый выпуск. М., 1883, с. 96.
- ⁵⁷ Там же, 1-й канон, песнь 9, тр. 3.
- ⁵⁸ Там же, 1-й канон, песнь 1, тр. 3.
- ⁵⁹ Там же, 1-й канон, песнь 9, тр. 1.
- ⁶⁰ *Филарет*, архиепископ Черниговский. Обзор русской духовной литературы... с. 23.
- ⁶¹ Там же, с. 112.
- ⁶² *Макарий*, митрополит Московский. История Русской Церкви... с. 100.
- ⁶³ Минея месячная, июль, 11. «Служба св. Ольги, княгини Российской». Канон, песнь 3, тр. 3.
- ⁶⁴ *Макарий*, митрополит Московский. История Русской Церкви... с. 100—101.
- ⁶⁵ *Филарет*, архиепископ Черниговский. Обзор русской духовной литературы... с. 113.
- ⁶⁶ Памятники духовной литературы времен великого князя Ярослава I. М., 1844, с. 84—87.
- ⁶⁷ *Филарет*, архиепископ Черниговский. История Русской Церкви... с. 79.
- ⁶⁸ *Филарет*, архиепископ Черниговский. Обзор русской духовной литературы... с. 34.
- ⁶⁹ *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви... с. 839.
- ⁷⁰ Минея месячная. Май, 23. «Служба обретению честнаго телесе иже во святых отца нашего Леонтия епископа Ростовского чудотворца». Тропарь.
- ⁷¹ Там же, 3-я стихира на «Господи, воззвах» (малая вечерня).
- ⁷² Там же, канон, песнь 3, Богородичен.
- ⁷³ Там же, канон, песнь 4, тр. 3.
- ⁷⁴ Там же, стихира по 50 псалме.
- ⁷⁵ *Филарет*, архиепископ Черниговский. Обзор русской духовной литературы... с. 37.
- ⁷⁶ *Добрюклонский А.* Руководство по истории Русской Церкви... с. 71.
- ⁷⁷ *Филарет*, архиепископ Черниговский. Обзор русской духовной литературы... с. 37.
- ⁷⁸ «Журнал Московской Патриархии», 1983, № 7, с. 18 и 24.
- ⁷⁹ Там же, с. 24.
- ⁸⁰ Творения св. отца нашего Кирилла Туровского... Канон, песнь 7.
- ⁸¹ Он же, творения... 4-я стихира на стиховне канона, с. 262—265.
- ⁸² Он же, творения... 6-я стат. блаженн. канона, с. 264—265.
- ⁸³ Он же, творения... с. 194—195.
- ⁸⁴ Он же, творения... с. 240—241.
- ⁸⁵ Он же, творения... с. 244—245.
- ⁸⁶ Служба преп. Евфросинии Полоцкой по книге: «Служба преп. отцам Печерским...» — Киев, в типографии К.-Печер. Успенск. Лавры, 1900. Рукопись, тропарь, с. 264.
- ⁸⁷ Служба Всем святым в земли Российской проснявшим. М., 1946, изд. Московской Патриархии, с. 11.
- ⁸⁸ Там же, с. 7.
- ⁸⁹ Минея месячная, март, 7. «Служба святых священномучеников в Херсоне епископствовавших...», канон, песнь 1, тр. 1.

Там же, канон, песнь 1, тр. 2.

Там же, канон, песнь 6, тр. 3.

Там же, канон, песнь 9, тр. 3.

Улуханов И. С. О языке Древней Руси... с. 16.

Филарет, епископ Черниговский. История Русской Церкви, с. 50—55.

Доброклонский А. Руководство по истории Русской Церкви... с. 65—77.

Творения св. отца нашего Кирилла, епископа Туровского... предисловие, с. 84.

Архимандрит АВГУСТИН (Никитин),
доцент Ленинградской Духовной Академии.

О ПОЧИТАНИИ СВЯТЫХ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

(Из истории русско-скандинавских церковных связей)

*«По примеру призвавшего вас Святого,
и сами будьте святы во всех поступках,
Ибо написано: будьте святы, потому что
Я свят» (1 Пет. 1, 15—16)*

Западные святые и Древняя Русь

Почитание святых угодников Божиих на Руси практиковалось издревле — со времени принятия христианства из Византии почти тысячу лет тому назад. Русские христиане благоговейно почитали память первохристианских мучеников, святых отцов Церкви, отстоявших чистоту Православия, миссионеров, просвещавших языческие народы светом христианского вероучения. Но и впоследствии в Русской Православной Церкви появлялись подвижники христианского благочестия, которые после своей смерти были причисляемы к лику святых. Большинство из них были русскими людьми, но некоторые являлись выходцами с Запада. Так, уже в древнерусских церковных рукописных сборниках имелись молитвы с именами, по крайней мере, трех скандинавских и двух англо-саксонских святых¹.

Эти сведения подтверждаются и данными древних западных рукописных источников. Так, в повести о Торвальде-путешественнике сообщается об исландце, жившем во второй половине X в. и принимавшем деятельное участие в христианизации Исландии. Там также говорится о том, что Торвальд в конце своей жизни отправился в Иерусалим, а оттуда — в Грецию (Grikkjariki), где был в большом почете у императора и византийского духовенства по причине своего высокого благочестия. Далее сообщается, что византийский император послал его на Русь, где Торвальд основал монастырь при церкви Иоанна Крестителя, щедро оделил его именем и кончил в нем свою жизнь; монастырь этот стоит под горой, которая называется Droln².

Эти данные дополняет другая сага, где сообщается о паломничестве Торвальда в Иерусалим и в Микалагард (Константинополь), а затем в Киев (Kaenugardr), «по восточному берегу Днепра», и о его смерти «в Русии» (Ruzia) недалеко от Полоцка (Pallteskja). По словам саги, он похоронен там в горе, близ церкви Иоанна Крестителя, «и его называют святым». В подтверждение приводится строфа скальда Бранда-путешественника, побывавшего там, где «похоронен святой (Торвальд) в горе на Droln у церкви Иоанна»³.

Большой интерес представляет и личность норвежского короля Олафа Харальдсона. Он принял крещение в Руане в 1013—1015 гг.; в 1028 г. был вынужден покинуть Норвегию и в 1029 г., после краткого пребывания на о. Готланд, приехал в Новгород. Об этом событии рассказывается во многих произведенных древнескандинавской литературы, посвященных Олафу: сагах, хрониках, житиях. В 1030 г. Олаф вернулся в Норвегию чтобы продолжить борьбу за трон, но в битве при Стиклестадире был убит. Как один из первых королей-христиан, особенно усердно занимавшийся миссионерской деятельностью, он вскоре после смерти был причислен к лику святых⁴. Через год после смерти, в 1031 г., тело Олафа было перенесено в собор в Нидарос (ныне Тронхейм), и архиепископом Гримкелем он был объявлен святым. В конце XII в. папа Александр III утвердил канонизацию местных скандинавских святых, и в дальнейшем она осуществлялась папской курией.

Уже под 1031 г. в исландских анналах, относящихся к XIII—XIV вв., к имени Олафа добавляется слово «святой»: «Translatio sancti Olavi regis», «Helgi Olafs konungs», «Olafur hinu helgi», которое не употреблялось по отношению к нему до этого времени. Олаф Харальдсон был первым скандинавским святым, и многие церкви в Скандинавии назывались его именем⁵. А в 1164 г. св. Олаф был также объявлен «покровителем Норвегии» и даже «вечным королем Норвегии» («perpetuus rex Norvegiae»).

Известному религиозному песнотворцу Эйнару Скуласону принадлежит большое духовное стихотворение «Olafs-dræra»; оно было написано в честь св. Олафа и читалось в церкви в Нидаросе. В нем прославляются заслуги св. Олафа в деле распространения христианства и в особенности чудеса, совершенные им после смерти. В одной из саг повествуется также, что «церковь при чтении этой песни наполнялась чудным благоуханием — признак того, что святому нравилась эта песнь»⁶.

Св. Олаф одинаково почитался как в Норвегии, так и на Руси. Об этом свидетельствует факт существования в конце XI в. в Новгороде церкви, названной в честь св. Олафа. Она упомянута в одной из рунических надписей конца XI в. Время создания церкви (которая упоминается и в Новгородской первой летописи под 1152 г., хотя и без названия ее покровителя)⁷ следует отнести ко второй половине XI в.⁸ Возведение «варяжской» церкви в Новгороде означает, что там находился постоянный (или регулярно возобновляемый) контингент скандинавов — в первую очередь купцов, для деятельности которых требовался не только торговый двор, но и храм для совершения богослужений. Варяжская церковь в Новгороде играла важную роль в процессе духовного просвещения северной Руси, поскольку в новгородской земле в середине — конце XI в. процесс христианизации не был еще завершен. Даже в первой половине XII в. в известном «Вопрошании Кирика» упоминаются те русские христиане, которые «носят дети к варяжскому попу на молитву»⁹.

Не случайно, что при названии церкви в Новгороде выбор пал именно на Олафа, в то время как скандинавские церкви в Смоленске и Константинополе назывались в честь Богородицы. Видимо, сыграло роль его пребывание в Новгороде незадолго до смерти; св. Олаф пользовался там почитанием. Об этом свидетельствует молитва Святой Троице, составленная в XI в. и довольно распространенная на Руси: сохранилось много ее вариантов в рукописях XIX—XVI вв. Это молитва западного происхождения; в ней перечислен ряд западноевропейских святых, в их числе норвежский святой Олаф и датский — Канут¹⁰.

О почитании св. Олафа в Новгороде сообщается и в одном из норвежских сборников проповедей. «Случилось однажды в Гардах (скандинавское название Древней Руси. — А. А.) на востоке, — писал древний автор, — что загорелось в торговом городе, который назывался Хольмгард (Новгород. — А. А.), и казалось, что горит весь город. И побежали все люди, полные страха, к одному священнику, который звался Стефан. Он служил в церкви св. Олава, и хотели (жители города) испытать в такой великой беде помощь и могущество Олава конунга и так проверить рассказы других людей. И как только священник услышал их желание и просьбу, он схватил изображение того доброго господина и обратил против огня. И огонь не пошел дальше того места, где он начался, и так была спасена большая часть города»¹¹.

Храм св. Олафа в Новгороде служил также местом захоронения тех скандинавов, которые расставались с жизнью вдали от родины. Так, например, в упоминавшейся выше рунической надписи, относящейся ко второй половине XI в., сообщается о шведском купце или воине Спяябде, который «умер в Хольмгарде (и был похоронен. — А. А.) в церкви (святого) Олафа»¹². Храм св. Олафа существовал в Новгороде долгое время; в последний раз он упоминается в летописи под 1311 г.

Западные христиане и русские святые

История сохранила документальные свидетельства о том, что некоторые западные христиане имели возможность лично общаться с теми русскими подвижниками веры и благочестия, которые впоследствии, после своей кончины, были причислены к лику святых. В первую очередь необходимо упомянуть о преподобных Антонии и Феодосии, Киево-Печерских чудотворцах. Как повествуется в «Киево-Печерском Патерике», в ходе междоусобных войн из Швеции в Киевскую Русь бежал Шимон, сын «варяжского князя Африкана». Он нашел прибежище в Печерской обители, пришел туда «к великому и святому Антонию, молитвы ради и благословения»¹³.

Шимон подвизался в этом монастыре и приложил большие усилия для благоустройства обители. Преп. Антоний «похвали Бога о сем, рек варягови: чадо, отселе не наречется имя твое Шимон, но Симон будет имя твое». Симон имел духовное общение и с другим киево-печерским насельником — преп. Феодосием: «Симон же приим молитву и благословение от святого, яко некий бисер многоценный и дар... научен быв святым отцем нашим Феодосием, оставив латинскую буюсть и истинные веровав в Господа нашего Иисуса Христа и со всем домом своим, яко до 3000 душ и со иереи своими, чудес ради бывающих от святого Антония и Феодосия»¹⁴.

Далее речь пойдет о святом благоверном и великом князе Александре Невском (1220—1263), который, будучи новгородским князем, защищал православные земли от нашествия иноземцев как с Запада, так и с Востока. Его нетленные мощи, открытые в 1380 г., были торжественно перенесены в Петербург (1724 г.) в названную его именем Александро-Невскую Лавру.

Как известно, в 1251 г. князь Александр Невский снарядил посольство в Норвегию. «В ту зиму, когда Хакон конунг сидел в Трондгейме, прибыли с востока из Гардарики (земля гардов, Русь.— А. А.) послы Александра конунга Хольмгарда (Новгорода.— А. А.): один звался Микьял (Михаил.— А. А.) и был рыцарь тот, кто стоял во главе их»,— сообщается в древней скандинавской хронике¹⁵. Весной того же года норвежский король отправил своих послов в Новгород, «и поехали на восток в Хольмгард вместе с послами Александра конунга; стояли во главе их Виглейк, сын священника, и Боргар. Поехали они в Бьоргюн (Берген.— А. А.), а оттуда восточным путем. Прибыли они летом в Хольмгард, и конунг принял их хорошо»¹⁶.

Можно упомянуть и о другом русском подвижнике — преп. Трифоне Печенгском. Кольском († 1583). Будучи родом из Торжка, входившего в то время в состав новгородских земель, преп. Трифон посвятил свою жизнь проповеди Евангелия среди языческого населения Кольского полуострова. Как известно, в начале XVI в. русские миссионеры начали проводить христианизацию местного населения Лапландии и Финмаркена. Совершителями этой миссии были русские инок: пустынный Феодорит крестьян кольских лопарей, а преп. Трифон обращал в Православие лопарей, живших на реке Печенге.

Особая роль в развитии русско-норвежских церковных связей принадлежит Печенгскому монастырю, основанному около 1530—1540 гг. Он был расположен в глубине Варангер-фьорда, точнее, на реке Печенге, близ ее впадения в Варангер-фьорд. Монастырь находился у самой границы с Норвегией и вел торговлю с лежащим на другом берегу того же Варангер-фьорда норвежским городом Вардэ. По сообщению голландского купца Салингена, «пока Эрик Мунк был там (в Вардэ) фогтом, монахи, как Трифон (Trifoen), построившие за несколько лет перед тем монастырь в Монкенфорте (датск.— монашеский фьорд), приезжали продавать рыбу»¹⁷ — такова запись Салингена за 1564 г.

Симону ван Салингену довелось встречаться и с самим преп. Трифоном, основателем Печенгского монастыря. Трифон поведал голландскому купцу о том, как он начал строить монастырь и что побудило его к этому. По сообщению Салингена, Трифон, дав монашеский обет, «в одном месте, вверх от Монкенфорта, построил небольшую келью и взял с собой иконы, перед которыми молился Богу, прожил там значительное время, вовсе не видя людей... Молва об его святой жизни распространилась в других местах, и его стало посещать много народа, прослышавшего об его келье, построенной им в пустыне. Так как они просили его о том, чтобы он построил тут церковь, где бы можно было совершать богослужение, то он выстроил часовню, куда пригласил черного попа (иеромонаха.— А. А.), который служил ему обедню и пр., и тогда же надел он на себя клобук. После построения часовни его стало посещать еще больше народу. В общем, к часовне приезжали и рыбаки и жертвовали рыбу в пользу часовни; благодаря таким дарам построен был большой монастырь на одну милю ниже на реке. Рыбаки приезжали также для пострижения, когда их постигала болезнь. Однако еще в 1565 году монахов было всего около двадцати и приблизительно 30 служек или монастырских работников»¹⁸.

Таковы некоторые сведения о деятельности святых угодников Божиих, внесших свою лепту в развитие отношений между Православной Русью и странами Запада. Но в те годы, когда преп. Трифон Печенгский просвещал жителей Кольского полуострова, Реформация постепенно утвердилась в северных немецких землях, а затем и в скандинавских странах. К этому времени относятся и первые богословские диспуты, проводившиеся в России между православными и лютеранами по поводу почитания святых.

Богословские диспуты о почитании святых (XVI—XVIII вв.)

Во время различных аудиенций, на которых присутствовали представители из протестантских государств, русский царь Иван Грозный нередко вступал с ними в беседы на богословские темы. Одна из таких дискуссий относится к 1557 г., когда царь принял архиепископа Улсальского Лаврентия Петри¹⁹. По требованию царя Московский митрополит Макарий начал с лютеранским архиепископом беседу о почитании святых. Но поскольку переводчик недостаточно хорошо знал богословскую терминологию, беседу пришлось прекратить. Иван Грозный в знак своего расположения подарил архиепископу золотую цепь, и на этом аудиенция была закончена²⁰.

В 1575 г. в Россию прибыло датское посольство во главе с Яковом Ульфельдом. В состав посольства входил «Андреас Фюнникус, пастор господина Якоба Ульфельда»²¹. Во время пребывания в Новгороде датский пастор имел диспут с православными жителями этого города, сопровождавшими членов посольства. В ходе собеседования были затронуты различные богословские вопросы, в том числе и вопрос о почитании святых.

Будучи лютеранином, пастор Андреас отрицал необходимость поклонения святым угодникам Божиим и иконопочитание. В данном случае интересно привести его доводы, поскольку это дает возможность составить представление о протестантской аргументации, бытовавшей на этот счет в XVI ст. Вот что сообщал пастор Андреас о своих богословских диспутах с русскими православными христианами: «Я многократно разговаривал с их священниками и боярами о вере и обрядах и доказывал, что святым ни под каким видом молиться не надобно, ссылаясь в сем на Священное Писание и приводя из многих мест свидетельств, а именно из 20-й главы Исхода, из 5-й главы Второзакония: «не делай кумиров, не поклоняйся им, и не почитай оных; также из 44-й главы пророка Исани, который жестоко ругает тех, которые делают образы, притом из 6-й главы Варуха, 115-й псалом, наконец, из Посланий апостола Павла к Коринфянам: «не принимайте идолов»; сими доказательствами думал я уговорить их, так что они мне в том поверят; но нимало не успел, и... (они) одно только то отвечали, что как прежде их (предки.— А. А.) образам поклонялись, так и сами они то же будут делать; притом говорили, что многие чудотворения бывают, чем доказывали хранение должного почитания икон»²². Как видно из дальнейшего повествования датского пастора, каждая сторона в конечном счете осталась при своем мнении²³.

Еще одно собеседование такого рода имело место в 1602 г. во время пребывания в России очередного посольства из Дании. На этот раз датский король Христиан IV послал в Россию своего брата Ганса, герцога Шлезвиг-Гольштинского, в качестве жениха царевны Ксении Борисовны. В составе многочисленной свиты герцога находился Аксель Гюльденстерне, старший из послов, которому принадлежит описание этого путешествия²⁴. Как сообщал автор, вскоре по прибытии в Москву герцог Ганс тяжело заболел, и царь Борис, распорядившись, «чтобы во всех церквах молились за королевича герцога Ганса», навещал его, лежавшего на смертном одре.

Во время своего визита к герцогу Гансу царь Борис имел беседу на богословские темы с Акселем Гюльденстерне. По словам датского посла, царь спросил его, «почитается ли в Дании великий угодник св. Николай». Будучи лютеранином, Аксель Гюльденстерне ответил, что «мы ни почитаем его, ни бесчестим, как и остальных святых; мы не делаем им ни добра, ни худая». В ответ на эти слова царь Борис «поднял глаза к небу, покачал головой и сказал, что он (св. Николай.— А. А.) великий угодник и совершил много могущественных великих чудес, так как в его житии можно прочесть, что он воскрешал умерших через три дня после их смерти, а также (подобно Ионе) пробыл три дня в ките и затем был освобожден; царь говорил и о многих других совершенных им великих чудесах, и что в его житии можно прочесть, что он многих исцелил от необыкновенно тяжелых недугов»²⁵. Вполне понятно, что Аксель Гюльденстерне не решился возражать русскому царю в столь печальный час, так что дальнейшего обсуждения этого вопроса не последовало²⁶.

В 1644 г. в Россию снова было направлено посольство из Дании; в составе посольства находился лютеранский пастор Матфей Фильгобер. Датчане находились в Москве продолжительное время, поскольку велись переговоры о заключении брака датского принца Вальдемара и царевны Ирины, дочери русского царя Михаила Федоровича. С 3 по 7 июня 1645 г. представители московского православного духовенства во главе с патриархом Иосифом участвовали в богословских прениях с пастором Фильгобером. Интересно отметить, что вечерами, по окончании прений, пастор Фильгобер продолжал богословские дискуссии со священником Иоанном Наседкой;

эти споры велись в доме русского резидента в Швеции Форенсбаха Францебека, перешедшего из лютеранства в Православие.

Хотя свои аргументы по ряду вопросов пастор Фильгобер излагал в таком примирительном тоне, что и на сегодняшний день они не потеряли своей ценности для экуменического диалога, все же по вопросу о почитании святых не было достигнуто взаимного согласия. Это явствует из содержания заключительного документа, составленного в ходе собеседования православной стороной. Пастору Фильгоберу было сказано следующее: «Пречистыя Богородицы и святых, верою угодивших Богу, вы (лютеране.— А. А.) ни чтете, ни поклоняетесь им. Не почитаете мощей святых; церкви ваши не святы, потому что нет в них антиминсов с мощами мучеников»²⁷. Таков был итог обсуждения по данному вопросу. И в целом этот диалог не имел определенной перспективы, так как политико-династические соображения отрицательно влияли на ход собеседования, и в дальнейшем прения не возобновлялись до самого отъезда датского посольства из России в 1645 г.

Большое внимание традиции почитания святых на Руси уделил шведский лютеранин Генрих Седерберг, живший в России с 1709 по 1718 г. В его сочинении, посвященном России, одна из глав (7-я «О русской вере») содержит много сведений об этом древнехристианском обычае. По словам автора, русские христиане, «хотя и боготворят Святую Троицу, но призывают на помощь вместе с тем и святых, и изображениями последних оказывают большие почести, зывают к Деве Марии, как Посреднице душеспасения, примирившей нас с Богом... Русские не только почитают апостолов, молясь им и простираясь пред их мощами, но также и пророков, отцов Церкви, мучеников и других святых, дабы посредничеством их иметь помощь... Первая степень (святости) принадлежит Иисусу, потом Деве Марии, и, наконец, Небесным Сидам, со всеми святыми, которые каждый по-своему влияет на спасение души человека и приходит к нему на помощь... Паче всего, отдавая почти божеские почести, почитают они Николая Барийского (de Vari), которого избрали своим покровителем и считают защитником всей русской земли, почему во многих местах в честь его построили церкви и весьма превозносят его чудеса»²⁸.

В сочинении Генриха Седерберга содержится и отзывы тех богословских дискуссий, которые велись в его время в России между православными и лютеранами по поводу почитания святых. По словам автора, когда протестанты приводили русским верующим ссылку «на Евангелие от Матфея 4, 10: «Господу Богу твоему поклонися, и Тому Единому послужиши», они отвечают, что это было сказано сатане; но что также писано, что Бог святится через своих святых, когда призывается их помощь»²⁹.

В конце 7-й главы своего сочинения Генрих Седерберг привел 23 положения христианского вероучения, в которых, по его мнению, имелись существенные совпадения между православным и лютеранским вероучением³⁰. Интересно отметить, что в этом перечне имеется и вопрос о почитании святых (17-й пункт), — единственный из всех, в котором автор проявил непоследовательность, изложив его следующим образом: «Ни молитва, никакой святой не могут снискать милость Христа; несмотря на то, они (русские христиане.— А. А.) обращаются к святым»³¹. Тем не менее остальные 22 положения христианского вероучения, выделенные Генрихом Седербергом, являются важным документом, имеющим особую богословскую значимость в наше время, когда осуществляется проведение двусторонних православно-лютеранских собеседований и состоялось официальное открытие всеправославно-лютеранского диалога.

Лютеранские авторы XVII—XVIII вв. о почитании святых в России

Большое внимание религиозной стороне быта русского народа уделил известный шведский историк Петр Петрей (1570—1622) (шв. — Peer Persson; лат. — Petrus Petrejus). В 1602 г. он прибыл из Швеции в Россию и прожил здесь 4 года; затем вернулся на родину и, исполняя поручения шведского правительства, в 1608 и 1611 г. снова приезжал в Россию. По возвращении в Швецию он в 1615 г. издал в Стокгольме сочинение под названием «Regni Moscovitii Sciographia», а в 1620 г. было осуществлено издание немецкого перевода этого сочинения в Лейпциге: «Historien und Bericht von dem Grossfürstenthum Moschow» («История о великом княжестве Московском»).

Говоря о начальном периоде христианизации Руси, П. Петрей повествует о русских святых: св. равноапостольной княгине Ольге и св. равноапостольном князе Владимире. Он отмечает, что княгиня «Ольга отправилась в Константинополь, кре-

стидась там по греческому обряду и названа была Еленой... Она первая княгиня в России, принявшая крещение, и так была расположена к греческой вере, что склонила множество людей мужского и женского пола принять эту веру и креститься»³².

Далее П. Петрей, следуя сообщениям русских летописей, излагает сведения о Крещении Руси. Упомянув о том, что князь Владимир «крестился в Корсуни», автор пишет далее, что по возвращении в Киев князь «велел рубить, ломать и жечь все идолы в своей земле и побудил всех подданных принять греческую веру, которой русские твердо держатся еще и ныне и исповедуют ее во всех статьях и обрядах»³³.

Особый интерес в сочинении П. Петрея представляет его описание Троице-Сергиева монастыря (ныне Свято-Троицкая Сергиева Лавра), основанного в 1337 г. преп. Сергием Радонежским. Как свидетельствовал автор, «в 12-ти милях³⁴ от Москвы находится прекрасный и славный мужской монастырь, построенный из кирпича и называемый Троица; он имеет большие богатства и доходы и может ежегодно продовольствовать пищей и питьем 400 монахов с их прислугой и челядью. Два раза в год ездит в этот монастырь на богомолье великий князь со всеми своими придворными: в первый раз на Воскресенье Св. Троицы, в другой — на Михайлов день; подъехав на полмили к монастырю, он выходит из коляски и идет со всею придворной челядью пешком до монастыря, в том мнении, что творит тем большую службу святому человеку Сергию, чтобы он тем лучше и охотнее хранил его во всякой нужде, соблюдал от всякой беды и напасти, помогал ему счастливо царствовать и даровал долгую жизнь»³⁵.

«От этого Сергия, — уточняет автор, — монастырь получил и свое название, хотя он называется также и монастырем Святой Троицы, потому что великий князь каждый год в Троицко Воскресенье должен ходить туда на богомолье»³⁶. П. Петрей, будучи лютеранином, проявлял интерес к древнехристианскому обычаю поклонения святым — традиции, которая была упразднена в скандинавских странах в ходе Реформации. По словам Петрея, «русские говорят об этом Сергие, что он... творил много чудес, знамений и лежит еще свежий и нетленный, как будто вчера или третьего дня скончался, исцелял множество хромых и слепых, которые посещали его и прикасались к его телу. Потому-то и бывает там большое стечение народа со всей земли, как бывало в старину в Иерусалиме»³⁷.

«Все проезжающие мимо монастыря, богатые ли они, или бедные... делают святому подаяние, каждый по своим средствам»³⁸, — продолжает П. Петрей. Далее автор подробно описывает события Смутного времени³⁹ и, кроме этого, упоминает о некоторых русских городах и, в частности, сообщает о Калуге, жители которой исправляют «свои повинности в пользу монахов Троицкого монастыря, в 36 милях от Москвы, где погребен св. Сергий»⁴⁰.

П. Петрей говорит и о Можайске «с крепостью, где находится образ св. Николая, который содержится в большой чести и богато украшен драгоценными камнями, жемчугом и золотом»⁴¹.

Почитание преп. Сергия Радонежского было так велико в России, что и другие лютеранские авторы не могли обойти вниманием память этого великого русского святого. О преп. Сергии и основанном им монастыре сообщал и упомянутый ранее шведский лютеранин Г. Седерберг. Он писал о «монастыре св. Сергия, русского отшельника, который умер там в сане игумена и причислен к лику святых... Св. Сергий был так свят, что в целом томе не вместятся все те почетные названия, которые русские ему придают»⁴².

Но преп. Сергий Радонежский не был единственным святым, к которому русские христиане обращались в своих молитвах. Г. Седерберг отмечал также, что русские отправляются на богомолье также во многие другие монастыри, и так как в целой России очень много таких святых, которые за совершенные чудеса причтены к лику святых, то народ, полагая, что такие путешествия могут излечить от болезней, ходит ежегодно в процессиях по монастырям и церквам»⁴³.

И, наконец, можно привести еще одно свидетельство Г. Седерберга о традиции почитания святых русскими людьми в повседневном быту. «Они тотчас, как встанут с постели, прежде чем выйти из дома, воздыхают перед своими святыми, — пишет автор, — также никогда, войдя в дом, не здороваются ни с кем, если бы даже находились там знатнейшие князья, пока не приветствовали святых и не помолились им, и если они... не заметят их образа... им показывают святых с великим почтением, и вошедший кланяется с большим уважением, воздыхая и крестя свою грудь и лицо»⁴⁴.

Шведский автор П. Петрей побывал в России в начале XVII в., времени, когда русское православное духовенство и верующие в своем большинстве еще находились в рамках конфессиональной замкнутости. В те годы не могло быть и речи о том, чтобы лютеранскому гостю была предоставлена возможность посетить православный храм и осмотреть благоговейно сохраняющиеся там мощи святых угодников Божиих. Что касается Г. Седерберга, то он жил в России в эпоху правления Петра I (1696—1725), которая отличалась широтой подхода к инославью⁴⁵. Но поскольку Г. Седерберг жил в России на правах военнопленного, захваченного русскими войсками под Полтавой, он также не имел возможности посещать православные храмы. В эти годы такой возможностью могли пользоваться лишь те инославные христиане, которые посещали Россию с официальными полномочиями и имели высокий статус.

Поэтому большой интерес вызывают записки датского лютеранина Юста Юля, которого датский король направил к Петру I в качестве своего посланника. Будучи в Новгороде в декабре 1709 г. Ю. Юль смог наглядно убедиться в том, что русские христиане с благоговением относятся к мощам угодников Божиих и чтят их память. «Мне показали тело Св. Никиты, который, как говорят, вот уже 450 лет сохраняется после смерти нетленным, — сообщал датский посланник. — По имени этого святого и церковь называется Никитской (Niketä-Kirkę). Показали мне и другого угодника, св. Иоанна, тоже лежащего в великопленной раке. Иоани этот был некогда архиереем в Новгороде. Как уверяют, мощи его уже 600 лет сохраняются нетленными. Лицо его было закрыто черным вышитым платком»⁴⁶.

Затем Ю. Юль посетил монастырь св. Антония Римлянина, Новгородского чудотворца (1067—1147), где встретился с наместником монастыря. «Епископ немедленно вышел ко мне навстречу в клобуке с длинным покровом, в своих епископских украшениях и с посохом в руке, осевив меня крестным знамением, он повел меня в церковь»⁴⁷, — сообщает автор, а затем, изложив для своих датских читателей предание, связанное с прибытием св. Антония из Италии в Новгород в 1106 г., продолжает: «Архиерей показал мне также мощи св. Антония. Перед тем как приступить к медному гробу, в котором они лежали, и поднять его крышку, настоятель много раз им поклонился. Он хотел, чтобы и я им поклонился и перекрестился перед ними, но сопровождавший меня монах сказал ему, чтобы он открыл мне мощи, не требуя от меня ни поклона пред ними, ни иных знаков почтения. Впрочем, лица святого для меня не открыли, зато показали множество ношенных им одеяний, как-то: шапку и ризы, из коих одна была вся вышита и сплошь усажена кругом настоящим жемчугом»⁴⁸.

Перед уходом из монастыря датскому гостю была показана пещера, где св. Антоний пребывал в молитвенном уединении; наместник обители радушно простился с Ю. Юлем, подарив ему икону с изображением св. Антония, а также написанное по-русски житие этого угодника⁴⁹.

Находясь в Москве в марте 1711 г., Ю. Юль также имел возможность увидеть православные святыни. Посетив Успенский собор, Московского Кремля, он обратил внимание на изображения святых, которые он увидел в иконостасе. «Иконостас, отделяющий алтарь от остальной части собора и поднимающийся во всю его высоту, покрыт живописью и уставлен множеством образов, — писал он. — Относительно этих образов следует заметить, что как на старинных католических образах, большое число которых еще уцелело в наших церквах, вокруг головы Спасителя, апостолов и других святых нарисован желтый обручик, изображающий блеск и сияние, исходящие от их лиц, — так по всей России вместо этого желтого обручика обыкновенно к образам, кругом головы святых, приделан такой же величинный венчик из меди, серебра или золота. Венчик этот служит украшением, взамен католического малевания. В Успенском соборе венчики на иконах золотые, усаженные множеством драгоценных камней и жемчугов. Тут к стати заметить, что в России нигде не встречается резных образов, а есть только гладкие, писаные»⁵⁰.

И снова, как ранее в Новгороде, датскому посланнику довелось лицезреть благоговейное почитание святых в Русской Православной Церкви. На этот раз сначала ему было показано место упокоения святителей Московских и, в частности, св. Петра, митрополита Московского и всея Руси (1326). «Справа от алтаря, — сообщает автор, — в небольшой часовне, куда входишь через маленькую боковую дверь, в медной раке покоятся мощи святого Петра, митрополита Московского, сотворившего, как рассказывают, много чудес. Возле раки, в серебряном ковчеге, показывают золотой крест, усаженный множеством драгоценных камней. Крест этот будто бы сделан по заказу императора Константина Великого в подобие того креста, который

явился ему в небесах. Мне говорили, что в нынешнюю войну со шведами, распятие это, в числе других вещей, было взято неприятелем, но впоследствии русские за 50 ригдалеров выкупили его обратно у одного шведского солдата»⁵¹.

Затем сопровождавшие датского гостя клирики показали ему мощи скончавшегося в 1561 г. святителя Иоанн, митрополита Московского и всея Руси. «Из бокового помещения меня провели в другой угол собора, на правой же стороне, туда, где лежало цельное, неистлевшее тело митрополита Московского Иоанн, почитаемого русскими за святого, — отмечал Ю. Юль. — Между этим и противоположным углом, с левой стороны на полу, стоит несколько гробниц патриархов, обтянутых черным сукном и обнесенных железной решеткой»⁵².

И, наконец, Ю. Юль смог видеть место захоронения святителя Филиппа, митрополита Московского и всея Руси (1507—1569). «В левом углу, если выходить из алтаря, покоится тело русского митрополита Филиппа, тоже почитаемого русскими за святого»⁵³, — записал датский гость в своем дневнике. Датскому посланнику были также показаны другие святые Успенского собора, и снова он смог убедиться в том, что русские христиане благоговейно почитают как память святых угодников Божиих, так и их мощи.

«Мне вынесли также главу Иоанна Златоуста, в серебряном ларе, — вспоминал Ю. Юль, — ...а равно правую руку апостола Андрея, обхваченную серебряным обручем, в том будто бы месте, где она была привязана ко кресту. Сохшиеся пальцы этой руки съежились и скрючились, ввиду чего утверждают, будто они находятся в том самом положении, в каком св. Андрей крестился им, когда шел на казнь. Еще показывали голову патриарха Константинопольского Григория Benedicti⁵⁴ в серебряном ковчеге; палец Василия Великого, как свидетельствуют русские, первого по времени чудотворца; далее кусок кости Иоанна Крестителя, нижнюю челюсть Владимира, первого русского христианского царя: он ввел христианство в Россию; несколько костей Алексея Митрополита⁵⁵, кость св. Сергия⁵⁶, погребенного в Троицком монастыре, в 30 верстах от Москвы; кость греческого мученика Евфимия⁵⁷ и, наконец, образ Божией Матери, украшенный серебром, золотом и драгоценными камнями»⁵⁸.

Ю. Юль побывал в некоторых русских монастырях; так, он посетил в марте 1711 г. под Москвой «так называемый Иерусалим, или Воскресенский монастырь, построенный по образу Иерусалимского храма, что над Гробом Господним», и составил его описание для датских читателей⁵⁹.

Летом того же года он со своим секретарем Расмусом Эребо побывал в Киеве и посетил Киево-Печерскую обитель. «26 июня 1711 года мы прибыли в Киев, — отмечал Р. Эребо. — Тут я имел случай увидеть знаменитые Киевские пещеры с могилами святых. Потом я купил печатный план этих пещер, с описанием их полатыни, и изданное по-славянски житие важнейших из киевских святых, с гравюрами; обе книги приобрелены мною в самом Киеве»⁶⁰.

Заканчивая этот раздел, следует отметить, что в XVIII ст. лютеране Западной Европы и скандинавских стран могли ознакомиться с традицией почитания святых не только в России, но и в Святой Земле, а также на Синае. Так, например, в апреле 1712 г. древнюю Синайскую обитель посетил Мнкаэль Энеман, профессор Упсальского университета, который оставил записки об этом паломничестве⁶¹. В 1733 г. шведские послы при Османской Порте Карл Фридрих фон Хёпкен и Эдуард Карсон также описали свое путешествие в Египет, Палестину и на Синай⁶², причем эта книга впоследствии выдержала много изданий. А в 1772 г. скандинавский исследователь Карстен Нибург опубликовал свой труд о путешествии в Святую Землю, где, в частности, говорилось и о его пребывании в древней Синайской обители осенью 1762 г.⁶³.

Лютеранские авторы XIX века о русских святых

Интересные сведения о русских святых содержатся в сочинении знаменитого финского историка Х. Г. Портана (1739—1804). Его труд под названием «Grundstrek til Ryska Historien» («Основные черты русской истории») был написан в виде конспекта курса лекций, прочитанного им в Академии Або (ныне Турку, Финляндия). В своем исследовании Х. Г. Портан подчеркивал, что начальные сведения о Древней Руси сохранились благодаря деятельности церковных летописцев. «Древнейшим русским писцом и аналитом был Нестор, монах Печерского монастыря в Киеве: он родился в 1056 г. и умер после 1113 г.», — писал Х. Г. Портан⁶⁴.

Среди источников по истории Русского государства Х. Г. Портан отмечал и церковные книги, под которыми «здесь понимаются по преимуществу жития святых...

изданные под различными названиями: «Четы-Миней», «Пролог», «Патерик» и т. д., состоящие из многих фолиантов. Они — кладезь исторических сведений»⁶⁵. Х. Г. Портан уделит внимание такому знаменательному в истории русского народа событию, как Крещение Руси. Он говорил о князе Владимире, который «ввел христианское учение, вместе с которым (в страну) проникло византийское искусство и науки»⁶⁶.

Впоследствии Х. Г. Портан еще раз обратился к деятельности св. равноапостольного князя Владимира, отмечая, что по возвращении из Херсонеса «он велел разрушить все идолы и крестить свой народ, что и было выполнено. С большой щедростью (он) воздвигал в Киеве церкви, заложил несколько новых городов»⁶⁷. В своем труде Х. Г. Портан отмечал древность русско-скандинавских связей, сообщая о том, что князь Ярослав «взял в жены Ингигерду, дочь короля Олафа Шёткунunga. Этот великий князь укрепил в России христианское учение, велел перевести на славянский язык многие греческие книги, строил церкви и основывал монастыри»⁶⁸.

Финский исследователь не обошел своим вниманием и деятельность св. благоверного великого князя Александра Невского, подчеркивая, что на Руси он издревле почитался как святой угодник Божий. Как писал Х. Г. Портан, Александр Невский умер в 1263 г., «приняв постриг под именем Алексея. Монахи рассказывают о многих чудесах, совершенных им после смерти, за то он был причислен к русским святым. В честь его император Петр I построил роскошный монастырь на Неве»⁶⁹.

В XIX ст. лютеранские исследователи по-прежнему могли ознакомиться с древней традицией почитания святых не только в России, но и на Ближнем Востоке. Среди них можно отметить таких авторов, как Якоб Берген, побывавший в Святой Земле и на Синае в 1821 г.⁷⁰, пастор Эммануил Густав Бесков (1860 г.)⁷¹, Г. фон Кремер (1864 г.)⁷², И. П. ван Карстерен (1892—1893 гг.)⁷³, Л. А. Егерскьод (1902 г.)⁷⁴ и ряд других.

В этот период у лютеранских авторов начало зарождаться, говоря словами современного протестантского богослова, «романтически-литературное отношение к православным святым»⁷⁵. Одним из таких авторов был датский писатель Адам Эленшлегер, который в 1810 г. написал трагедию «Хакон Ярл»⁷⁶. В своем сочинении А. Эленшлегер, основываясь на сказаниях древних саг, рассказывает о взаимоотношениях норвежского короля Олафа Триггвасона (994—1000 гг.) (тезонменитого св. Олафу, правившему несколько позднее) и св. равноапостольного великого князя Владимира (980—1015), которые в те далекие времена полагали свои силы на то, чтобы «водрузить крест на берегах языческих»⁷⁷.

Интересно отметить, что ранее, в 1785 г., незадолго до 800-летия со времени принятия христианства и Крещения Руси св. великим князем Владимиром, в Москве была опубликована поэма русского поэта М. Хераскова «Владимир возрожденный!» (М., 1785)⁷⁸. В этой поэме восхвалялся подвиг равноапостольного князя и те духовные сокровища, которые он стяжал для своего народа, приняв святое Крещение.

Миссионерской деятельности св. князя Владимира была посвящена поэма шведского поэта Эрика Юганна (Юхана) Стагнелнуса (1793—1823)⁷⁹ под названием «Владимир Великий» («Vladimir den Store»). Свою поэму Э. И. Стагнелнус опубликовал в Стокгольме в 1817 г. Впоследствии она была переведена на латинский и немецкий языки⁸⁰. В поэме говорится о деятельности киевского князя, о Крещении Руси. Публикация поэмы была благожелательно воспринята в русских литературных кругах; по словам одного критика того времени, Стагнелнус, будучи религиозным поэтом, «почерпал вдохновение из идей и добродетелей христианских».

В 1888 г. поэма «Владимир Великий» была издана на русском языке⁸¹; это издание увидело свет в канун 900-летнего юбилея Крещения Руси. Будучи лютеранином, Э. И. Стагнелнус тем не менее подчеркивает, что князь Владимир за свою миссионерскую деятельность был причислен к лику святых. Эту мысль поэт вкладывает в уста византийской царевны Анны, вышедшей замуж за киевского князя в 988 г. Анна в молитве просит у Богородицы, чтобы князь Владимир «стяжал наследие святых, и, блаженный, он на себя возложил наскви венец их нетленный!». И далее сам поэт утверждает, что «золотом Анны моленья вписаны в книге живой Предвечного Господа Бога».

Русские авторы XIX — начала XX в. о святых Западной Церкви

Известно, что русские православные христиане, следуя древней традиции, с благоговением относились к памяти святых, прославленных Западной Церковью. Этим, по-видимому, и следует объяснить то обстоятельство, что в период Северной войны (1700—1721 гг.) из кафедрального собора Або (Турку) в Петербург были вывезены

мощи св. Генриха (XII в.), первого проповедника христианства в Финляндии. Это было осуществлено при содействии шведского графа Дугласа, назначенного губернатором Або⁸². С другой стороны, существует предание, согласно которому в ходе Северной войны шведы хотели потревожить мощи угодников Божиих, покоившихся в Валаамском монастыре, но не решились сделать это из-за увиденного ими чуда⁸³.

В XIX в. русско-шведские отношения значительно улучшились, и некоторые русские публицисты смогли посетить Швецию. Одним из них был Фаддей Булгарин, побывавший в этой стране в 1838 г. Особое внимание он уделил местам, связанным с деятельностью таких известных святых Западной Церкви, как св. Бригитта, св. Олаф и св. Эрик. Так, в Стокгольмской картинной галерее Ф. Булгарин обратил внимание на образ Пресвятой Богородицы, «о котором сохраняется предание, что он перенесен в королевский древний замок из монастыря св. Бригитты, в Вадстене, и подарен монастырю самой св. Бригиттой, получившей сей образ из Константинополья. Живопись точно византийская, на золотом поле, но надпись оказалась нам славянской, хотя кудрявые буквы и похожи на греческие. Мы прочли слово «Дева» под титлами. Быть может, этот образ писан в Византии для Руси и взят в добычу шведами в Новгороде. Известно, что Делгарди (шведский военачальник.— А. А.) вывез много драгоценностей из Новгорода (в начале XVII в.— А. А.) и между прочим множество рукописей славянских или русских, которые теперь, сказывают, хранятся в замке сей фамилии, в окрестностях Лунда»⁸⁴.

Ф. Булгарин побывал и в Упсале и посетил кафедральный собор, составив его подробное описание⁸⁵. Характерно, что русский публицист начал свое повествование об интерьере храма следующими словами: «У самого входа помещено изображение св. Олафа, короля норвежского, павшего в битве с идолопоклонниками»⁸⁶. «Возле самого алтаря, по левой стороне, за железной решеткой стоит серебряный позолоченный гроб со смертными останками короля Эрика IX, утвердителя христианства в Швеции, а по другую сторону похоронен Олаус Петри, поборник Реформации, прозванный шведским Лютером»⁸⁷, — продолжал автор.

В Старой Упсале (Gamla Upsala) Ф. Булгарин посетил древнюю церковь; внутри, «на середине церкви, означено место, где в католические времена, найдены негленные тела св. Эрика и первого шведского христианского проповедника»⁸⁸.

Подобный интерес к святыням Западной Церкви проявлял и профессор Гельсингфорского университета Я. К. Грот (1812—1893; с 1858 г.— академик, с 1889 г.— вице-президент Российской Академии наук). Будучи в 1877 г. на торжествах по случаю 400-летия Упсальского университета, он присутствовал на официальной церемонии, проводившейся в древнем соборе Упсалы. В своих записках Я. К. Грот отметил, что «эта величайшая в (Шведском) королевстве церковь была заложена около 1260 года и вскоре приобрела особенную важность вследствие перенесения в нее мощей св. Эрика, патрона Швеции, останки которого и покоятся здесь в серебряной раке. Тут же за алтарем погребены: Густав Ваза... также шведский реформатор, первый лютеранский архиепископ Лаврентий Петри»⁸⁹.

Я. К. Грот посетил также город Хусбю — место, связанное с деятельностью Олафа Шётконунга — первого христианского короля Швеции, принявшего крещение около 1000 г. Здесь Я. К. Грот осмотрел древнюю церковь, основанную самим Олафом в 1001 г., и впоследствии подробно описал свои впечатления⁹⁰. Русские читатели могли знакомиться с жизнеописаниями западных святых и из художественных произведений. Так, например, в журнале «Финский вестник», который начал издаваться в России с 1845 г., была помещена повесть самого основателя журнала — Ф. Дершау, озаглавленная «Лалли, финн XII столетия»⁹¹. В этой повести рассказывалось о мученической кончине епископа Генриха (XII в.), просветителя Финляндии. В конце повествования автор отметил, что «кольцо и mitra святого Генриха до сих пор составляют герб Абоской Духовной консистории»⁹².

Большое внимание местам, связанным с деятельностью святых Западной Церкви, уделил писатель Е. Л. Марков (1835—1903). Как и его предшественники, он побывал в Упсале и посетил кафедральный собор, где смог видеть гробницу св. Эрика. Поскольку описание русского публициста дополняет сказанное ранее его собратьями по перу, следует предоставить ему слово. «Самая чтимая святыня Упсальского собора — серебряная рака святого короля Эрика, окруженная густой золоченой решеткой и помещенная высоко за главным престолом, — писал Е. Л. Марков. — А в нескольких десятках саженей от собора — издревле почитаемый шведскими колодезь того же святого Эрика; довольно изящная часовенка, увенчанная короной. Она стоит над этим колодезем, вода которого бьет из гранитной ниши под

часовней и сбегает шумным ручьем в русло реки... Святой Эрик считается патроном Швеции. Герб его вошел в национальный флаг шведского государства, а на знамени города Стокгольма и на печати его помещается изображение святого короля. Эрик был современником нашего Андрея Боголюбского. Старая шведская сага говорит, что у этого короля «на душе было три вещи: строить церкви, поддерживать в народе закон и правду и бороться с врагами веры и государства»⁹³.

Е. Л. Марков сообщил русским читателям и некоторые подробности, связанные с кончиной св. Эрика, просветителя Швеции. «Когда датский принц Магнус в 1160 г. напал неожиданно на Упсалу, король Эрик слушал обедню в построенной им церкви св. Троицы, — продолжает Марков. — Несмотря на убеждения своих придворных, благочестивый король не хотел оставить церкви до конца службы, и, только дослушав обедню, он вскочил на коня и бросился на датчан во главе своих воинов. В жестокой сече он был изрублен неприятелями, и эта мученическая смерть увенчала святостью в глазах шведского народа его добродетельную и плодотворную жизнь»⁹⁴.

Но русский писатель не ограничился лишь поездкой из Стокгольма в Упсалу; его интересовали также места, связанные с деятельностью знаменитой шведской подвижницы — св. Бригитты. Е. Л. Марков посетил город Вадстену (ныне Веттерсберг), где св. Бригитта основала монастырь. Как известно, сама св. Бригитта совершила паломничество к гробнице св. Олафа (Норвегия, Нидарос, ныне г. Трондхейм), к гробнице св. Иакова в Компостеллу (Испания), а также в Иерусалим⁹⁵. При возвращении из Святой Земли на родину она скончалась в Риме в 1373 г. Ее останки были перевезены в Швецию и помещены в Вадстенском монастыре. В 1391 г. римский папа Бонифаций IX причислил Бригитту к лику святых. Говоря о св. Бригитте, Е. Л. Марков отметил, что «ее заботами Священное Писание было переведено на тогдашний шведский язык... Святая жена пользовалась таким уважением своих земляков и иноземцев, среди которых она жила во время своих благочестивых странствований, что жертвы на ее монастырь приходили отовсюду. Шведский король подарил для обители землю в Вадстене. Бедные, больные — кто бы они ни были, из какой бы страны ни пришли — находили в святой жене нежную, самоотверженную мать»⁹⁶.

Сообщая про современное ему состояние Вадстенского монастыря, Е. Л. Марков отметил, в частности, что мощи св. Бригитты в то время почитались и протестантами. «Издали еще высоко торчит над водой острый шпиль церкви св. Бригитты, которой обязана своим основанием и сама древняя Вадстена, — писал русский автор. — Обитель св. Бригитты закрыта уже давно (с 1595 г. — А. А.), вместе с упразднением в Швеции католического культа. В историческом монастыре помещается также дом душевнобольных, хотя в церкви его еще хранятся чтимые даже протестантами останки святой основательницы монастыря. Имя св. Бригитты широко было знакомо христианскому миру в былые века и составляет одно из самых трогательных имен суровой истории скандинавов... Она была святой и чистой с самого младенчества своего»⁹⁷.

Путешествуя по Гета-каналу, Марков посетил местечко Берг близ Моталы. Ранее близ Берга находился древний монастырь Врета — «один из самых любопытных в Швеции, сохранившийся почти в первобытном виде с XII столетия»⁹⁸. В старой монастырской церкви Марков видел «грубые каменные гробницы, прикрытые плоскими плитами, Магнуса Датского, Рогвольда Свейского и Готского (1157 г.) и разных других первобытных властителей Швеции»⁹⁹. Там же ему довелось увидеть практические последствия, к которым привело постепенное упразднение почитания святых в Лютеранской Церкви. «Вокруг этих невзрачных царских усыпальниц, — продолжает автор, — прислонены к стенам, навалены на подоконники, на рундуки и скамьи, большие, в рост человека, и маленькие, как игрушки, многочисленные деревянные статуи святых, ангелов и королей, когда-то раскрашенные, но теперь совсем облезлые, с отбитыми носами, с отломанными руками»¹⁰⁰.

Вместе с Е. Л. Марковым можно мысленно совершить паломничество к тому месту, где в течение нескольких столетий пребывали мощи св. Олафа, просветителя Норвегии, память о котором долго сохранялась и на Руси. Сначала автор предлагает направиться в город Остерзунд и посетить расположенные близ него местечко Пильгрим-штад, которое «прячется в лесных холмах берегов озера Рефаунд». «Когда-то, в далекие дни католицизма, — пишет Марков, — шведские богомольцы, отправлявшиеся пешком из Стокгольма, Упсалы, Фалуна, в благочестивый поход к гробнице св. Олафа, покоившейся под стрельчатыми сводами славного тогда по всей Скандинавии Трондхеймского собора, имели обычай делать привал в прохлад-

ных рогах Пилигрим-штада, на берегу его светлого озера, чтобы основательно отдохнуть на середине своего длинного пути и запастись силами перед предстоящим им тяжким подъемом на горный хребет. Имя городка осталось единственным памятником этих былых событий»¹⁰¹.

Далее путь паломников лежал в Нидарос (ныне Трондхейм, Норвегия), где покоились мощи св. Олафа. Как отмечал Е. Л. Марков, «один из древнейших королей Норвегии Олаф Тригвесон... принял на чужбине христианство и построил в Трондхейме... первую христианскую церковь св. Климента, в которой был погребен впоследствии его преемник — Олаф Святой. Над гробницей этого святого и воздвигнут был в XI столетии третьим Олафом, по прозванию Кирре, то есть Мирлолюбивый, знаменитый собор»¹⁰².

Как известно, св. Олаф погиб в 1030 г. в битве при Стикластадире (Стиклекстаде), и норвежцы вскоре перенесли его тело с поля битвы в церковь Нидароса, поскольку «стала ходить настойчивая молва о чудесах, которые совершались от него»¹⁰³.

Именно после этого начался расцвет Нидароса. «Гробница Олафа Святого и создала собственно славу и богатство древней норвежской столице, — подчеркивал Е. Л. Марков. — В Нидарос, расположенный чрезвычайно удобно при устье одного из безопаснейших и многоводнейших фьордов Норвегии, стали с тех пор притекать многочисленные толпы богомольцев; кроме главного собора во имя св. Олафа, где стояла его гробница, в Нидаросе возникло 5 монастырей и много церквей. Короли стали завещать погребать себя в том городе и в том храме, где покоился их святой предок; короли стали венчаться на царство в храме, освященном чудесами святого, чтобы заслужить его покровительство и помощь»¹⁰⁴.

Начавшаяся в XVI в. Реформация принесла перемены всем странам Северной Европы; не избежала этой участи и древняя столица Норвегии. «Нидарос, переименованный только в XVI веке в Трондхейм, сделался официальной столицей и резиденцией норвежских королей и важным торговым городом, а вместе с тем целью и средоточием всяких междоусобиц и войн. Времена Реформации нанесли непоправимый удар славе и значению Трондхеймской святыни»¹⁰⁵, — констатировал Е. Л. Марков.

Русский автор повествует далее о мощах св. Олафа, судьба которых интересовала его как православного христианина. «Датчане, тогдашние владыки Норвегии, в своем рвении к принятому ими учению Лютера, воздвигли беспощадное гонение на все священные изображения и другие, по их мнению, языческие принадлежности католицизма; рака с прахом св. Олафа, содержавшая в себе 3200 унций серебра и осыпанная драгоценными камнями, которую глубоко чтил весь норвежский народ и которую обыкновенно обносили в торжественной процессии по улицам города при всяком важном событии 60 почетных граждан, была похищена датчанами, увезена неизвестно куда и с тех пор уже не была найдена. Прекратились многочисленные паломничества в Трондхейм со всех концов Норвегии и Швеции, исчезли мало-помалу монастыри и церкви»¹⁰⁶ — так заканчивается сообщение Е. Л. Маркова.

Эти сведения подтверждает и другой русский автор — Н. З. Новинский, побывавший в Норвегии в начале нынешнего века. По его словам, в Трондхейм на поклонение мощам св. Олафа «стекалась масса паломников, и город процветал. Реформация положила этому конец; даже самые мощи были похищены из собора и где-то зарыты»¹⁰⁷.

Город начал постепенно клониться к упадку, оставшись лишь небольшим торговым поселением. В этом состоянии и находился Трондхейм в те годы, когда там побывал Н. З. Новинский. Автор сообщает о тех усилиях, которые старались предпринять местные власти, чтобы возродить былую славу Трондхейма: «местные жители не довольствуются этим (положением.— А. А.); их гложет воспоминание о толпах пилигримов, стекавшихся к мощам св. Олафа, и они желают взамен паломников привлечь туристов»¹⁰⁸.

Но какие бы достопримечательности ни находились в Трондхейме, несомненно одно: город навсегда будет связан с именем св. Олафа, и именно это будет привлекать сюда гостей из разных стран. Этот вывод и делает русский автор. «Но самой главной достопримечательностью остается Трондхеймский собор, — пишет Н. З. Новинский. — Начало его постройки относится к первой половине XI столетия, когда в Трондхейм были перевезены мощи св. Олафа. С тех пор он подвергался неоднократным перестройкам, но всегда оставался самой грандиозной церковью в Скандинавии»¹⁰⁹.

Заключение

В настоящем обзоре представлены лишь некоторые аспекты православно-лютеранских отношений, касающиеся почитания святых угодников Божиих. Тем не менее необходимо хотя бы кратко оценить приведенные сведения с православной точки зрения. Но для большей объективности и здесь можно воспользоваться лютеранскими вероучительными текстами, а также высказываниями лютеранских богословов.

Как известно, 21-й член Аугсбургского исповедания учит лютеран тому, «что святых необходимо почитать, поскольку через это наша вера усиливается, поскольку они обретали благодать, и им в вере была оказана помощь»¹⁰. Но также известно, что в Евангелическо-Лютеранской Церкви не существует молитвенных обращений к Божией Матери и святым. По словам современного лютеранского богослова, «если отцы Реформации еще и помнили святых, то благодаря все увеличивающемуся отталкиванию от католицизма почитание святых в дальнейшем развитии Лютеранской Церкви пришло в полный упадок. Лютеранство как бы уступило мучеников и святых католичеству и Православию и само обеднело в этом отношении. Вера в ангелов и архангелов, которая была распространена при Лютере, также пришла в упадок»¹¹.

Это обстоятельство может быть объяснено в определенной степени теми историческими факторами и той ситуацией, при которых протестанты предпринимали свои первые шаги по устранению некоторых элементов, противоречивших Евангельскому учению и тем не менее существовавших в церковной практике Римско-Католической Церкви. Лютеране считали, что католическая практика, сложившаяся к XVI в., «превратила святых в распределителей Божией милости, оставив для Христа понятие Судии, чем исказила Его образ — милостивого и любвеобильного Спасителя. Кроме того, Католическая Церковь считала, что деяния святых и их заслуги перед Господом являются ее достоянием и она может ими распоряжаться и отпустить, т. е. как бы покрывать этими сокровищами, грехи ее членов. Лютер же считал, что только искупительная смерть Иисуса Христа за нас является единственным сокровищем Церкви и источником спасения для верующих»¹².

По-видимому, именно это обстоятельство и побудило Филиппа Меланхтона, автора Аугсбургского исповедания, который в других вопросах отличался умеренностью, сформулировать дальнейшее содержание 2-го члена указанного исповедания следующим образом: «Из Священного Писания, однако, не следует свидетельства, что нужно призывать святых или искать у них помощи»¹³.

Но в этом вопросе не существует непреодолимых преград, которые помешали бы лютеранам переосмыслить свое отношение к тем принципам, которые присущи как православной, так и католической церковной жизни. Еще Мартин Лютер в своем «Толковании Магнификата» (1521 г.) прославил Деву Марию, которая через непорочное зачатие стала Богородицей. И в настоящее время, когда в Римско-Католической Церкви восстановлено то отношение к почитанию святых, которое существовало в Древней неразделенной Церкви и позднее сохранялось в Православии, не исключена возможность того, что перед лютеранами снова может встать вопрос о возобновлении практики молитвенного общения со святыми. Подтверждением тому служат слова современного лютеранского богослова, который, говоря о возможности такого возврата к древнехристианской традиции, писал о том, что «существенную предпосылку для этого можно увидеть в уважении, проявляемом теперь лютеранскими образованными кругами к старцам и святым Русской Церкви. Русская литература пробудила в этих кругах сознание того, что православные святые излучают особые силы Божественной благодати»¹⁴.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Соболевский А.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. — Известия Отделения русского языка и словесности, т. 88, № 3. СПб., 1910, с. 36—47; *Рыдзевская Е. А.* Легенда о князе Владимире в саге об Олафе Трюггвасоне. — Труды Отдела древнерусской литературы, т. 2. М.—Л., 1935, с. 9.

² *B. Kahle.* Altnord. Saga-Bibliothek, XI, 3. Цит. по: *Рыдзевская Е. А.* Указ. соч., с. 16. (*Kristni Saga*, XIII, с. 2—4).

³ *J. Metzler.* Olaf Haraldsson. — Lexicon für Theologie und Kirche. Bd. 7. Freiburg, 1936, Sp. 695.

⁴ Там же.

⁵ Древнейший литургический текст мессы в день св. Олафа (29 июля) имеется в английской рукописи 1060-х гг. (Cambr. CCC 422). Одной из древнейших церквей в честь св. Олафа является церковь в Сигтуне, первой столице Швеции; этот храм был построен до 1187 г., вероятно, во второй половине XI в. (см.: *E. Floderus. Sigtuna. Acta archaeologica. 1* Kobenhavn, 1930). Известны древние церкви во имя св. Олафа и в других местах.

⁶ Цит. по: *Горн Ф. В.* История скандинавской литературы. М., 1894, с. 33.

⁷ См.: Новгородская первая летопись. М., 1950, с. 29, 215.

⁸ См.: *Мельникова Е. А.* Сведения о Древней Руси в двух скандинавских рунических надписях.—История СССР, 1974, № 6 (ноябрь-декабрь), с. 177.

⁹ См.: Русская историческая библиотека (РИБ), т. VI. СПб., 1908, стлб. 60; *Никитский А. И.* История экономического быта Новгорода Великого. М., 1893, с. 54; *Мельникова Е. А.* Свидетельства скандинавских рунических надписей XI—XII вв. о народах Восточной Европы.—Скандинавский сборник, т. XX. Таллин. 1975, с. 163.

¹⁰ См.: *Соболевский А.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии.—Известия Отделения русского языка и словесности, т. 88. СПб., 1910, с. 46—47.

¹¹ См.: Codex AM 619 quarto. Цит. по: *Рыдзевская Е. А.* Древняя Русь и Скандинавия IX—XIV вв. М., 1978, с. 88; см. также: *Мельникова Е. А.* Сведения о Древней Руси... с. 178.

¹² Цит. по: *Мельникова Е. А.* Скандинавские рунические надписи. М., 1977, с. 113. (Надпись: Шюста — Sjusta, Up. 687.)

¹³ Цит. по: Патерик Киево-Печерского монастыря. СПб., 1911, с. 3.

¹⁴ Там же, с. 5.

¹⁵ Цит. по: *Рыдзевская Е. А.* Сведения по истории Руси XIII в. в саге о короле Хаконе.—В сб. Исторические связи Скандинавии и России. Л., 1970, с. 325—326; см. также: *Шаскольский И.* Посольство Александра Невского в Норвегию.—Вопросы истории, 1945, № 1, с. 112—116.

¹⁶ *Рыдзевская Е. А.* Сведения по истории Руси XIII в. ... с. 326.

¹⁷ Цит. по: *Филлипов А. М.* Русские в Лапландии в XVI веке.—Литературный вестник, 1901, т. I, кн. 3, с. 297.

¹⁸ Там же, с. 299.

¹⁹ В 1557 г. в Россию для заключения мира прибыли посланцы от шведского короля Густава Адольфа. Среди них были Лаврентий Петри, архиепископ Упсальский, и Микаэль Агрикола, епископ Абоский. О содержании переговоров см.: Сборник имп. Русского исторического общества, т. 129. СПб., 1910; Памятники дипломатических сношений России со Швецией, с. 23—49.

²⁰ См.: *Цветаев Д. В.* Протестантство и протестанты в России до эпохи преобразований. М., 1890, с. 539.

²¹ См.: *Расмуссен Кнуд.* О книге Якова Ульфельда «*Nodoerogicon Ruthenicum*». Франкфурт, 1608.—Скандинавский сборник, № 23. Таллин, 1978, с. 62.

²² Цит. по: Путешествие в Россию датского посланника Пакова Ульфельда в 1575 году. ЧОИДР, 1883, кн. II, отд. 3 (апрель—июнь), с. 20.

²³ Там же, с. 20—21.

²⁴ Путешествие его княжеской светлости герцога Ганса Шлезвиг-Голштинского в Россию в 1602 году. Публикация Ю. Н. Щербачева. ЧОИДР, 1911, кн. 3, ч. II.

²⁵ Там же, с. 34.

²⁶ В эту же ночь герцог Ганс скончался и «25 ноября, в Екатеринин день... был похоронен в Слободе, в полумиле от Москвы, в немецкой церкви» (там же, с. 48).

²⁷ Цит. по: *Соколов И.* Отношение протестантизма к России в XVI и XVII веках. М., 1880, с. 117.

²⁸ *Седерберг Генрих.* Заметки о религии и нравах русского народа во время пребывания его в России с 1709 по 1718 г. ЧОИДР, 1873, кн. 2, апрель—июнь, отд. 4, с. 14.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же, с. 36.

³¹ Там же.

³² *Петр Петрей.* История о великом княжестве Московском. ЧОИДР, 1866, январь—март, ч. I, отд. IV, с. 96.

³³ Там же, с. 101.

³⁴ В скандинавских государствах, вплоть до перехода на метрическую систему, расстояние измерялось в милях; 1 миля равнялась 7,532 км (*Прим. авт.*).

³⁵ *Петр Петрей*. Цит. соч. ЧОИДР, 1865, ч. IV, октябрь—декабрь, отд. IV, с. 7.

³⁶ Там же, с. 8.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же, с. 8—28; см. также: ЧОИДР, 1866, апрель—июнь, ч. II, отд. IV, с. 185—280.

⁴⁰ Там же, 1865, ч. IV, отд. IV, с. 33.

⁴¹ Там же, с. 34.

⁴² *Седерберг Г.* Указ. соч., с. 15.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же, с. 14.

⁴⁵ Сам Петр был далек от религиозной нетерпимости к инославию, о чем свидетельствует следующий факт. На одном из памятных листков, которые Петр I всегда носил с собой и в дороге, и дома, его рукой отмечены годы рождения и смерти Мартина Лютера (см.: *Грот Я. К.* Сочинения, т. IV. СПб., 1901, с. 86).

⁴⁶ Записки Юста Юля, датского посланника при Петре Великом (1709—1711). М., 1900, с. 109.

⁴⁷ Там же, с. 110.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же, с. 111.

⁵⁰ Там же, с. 288.

⁵¹ Там же.

⁵² Там же, с. 289.

⁵³ Там же, с. 290.

⁵⁴ В Московском Успенском соборе в особых ковчегах хранились главы св. Григория Богослова и св. Иоанна Златоуста (см.: *Историческое описание Московского Успенского собора*. Сост. прот. А. Г. Левшин. М., 1783, с. 38).

⁵⁵ Святитель Алексий, митрополит Московский и всея Руси (1293—1378); его мощи обретыны в 1439 г. и почили в основанном им Чудовом монастыре (см.: *Словарь исторический о святых, прославленных в Российской Церкви*. СПб., 1836).

⁵⁶ Преп. Сергей Радонежский—основатель Свято-Троицкой Сергиевой Лавры (1315—1391). Его мощи обретыны в 1423 г. (см.: *Словарь исторический*).

⁵⁷ Запись неточная; в Московском Успенском соборе хранился ковчег с мощами св. мученицы Евфимии Прехвальной, именно — длань левой руки (см.: *Описание Московского Успенского собора*, с. 38).

⁵⁸ Записки Юста Юля... с. 288—289.

⁵⁹ Там же, с. 298—300.

⁶⁰ Там же, с. 458 (прил.).

⁶¹ *Resa i Orienten 1711—1712 af Michael Eneman Professor i Orientaliska Sprak vid Upsala Universitet*. Upsala, 1889, p. 11.

⁶² *Carl Friedrich von Höpken*: Eduard Carson. Stora Svenska Herrars Resa ets. Stockholm, 1738.

⁶³ *Carsten Nieburg*. Beschreibung von Arabien. Aus eigenen Beobachtungen und im Lande selbst gesammelten Nachrichten abgefasst. Kopenhagen, 1772, S. 399-420; см. также: *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern*. 3 Bd. Kopenhagen, 1774-78; Hamburg, 1837.

⁶⁴ *Дорган Х. Г.* Основные черты русской истории. М., 1982, с. 21.

⁶⁵ Там же, с. 29.

⁶⁶ Там же, с. 41.

⁶⁷ Там же, с. 47.

⁶⁸ Там же, с. 49.

⁶⁹ Там же, с. 57.

⁷⁰ *Jakob Berggen*. Resor I Europa och Oesteränderne. Stokholm, 1826—1828. 3 vol (нем. изд.: Leipzig—Darmstadt, 1828—1834, 3 vol.).

⁷¹ *Reseminnen fran Egypten, Sinai och Palestina, 1859—1860. Af Gustaf Emanuel Beskow, Pastor-Adjunkt*. Stokholm, 1861, p. 104-137.

⁷² *R. V. Kraemer*. En Winter i orienten. Reseanteer kningar från Egypten, Nubien, Sinai och Palestinen. Stokholm, 1866.

⁷³ *J. P. van Karsteren*. Van den Sinaii Kijkjes en hedendaagsche bijbelvragen. Nijmegen, 1904.

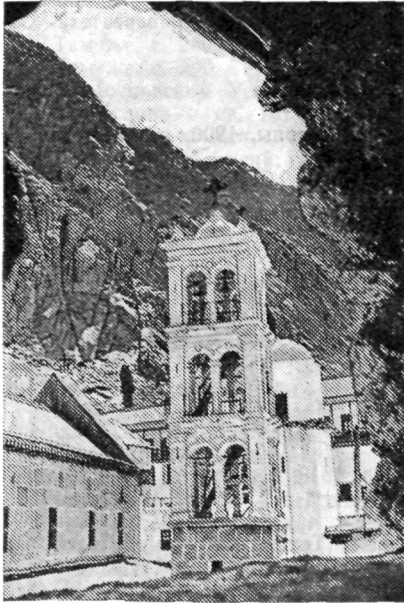
⁷⁴ *L. A. Jägerskiöld*. Fran Sudan och Sinai. Stokholm, Norstedt, 1903.

- ⁷⁵ *Гейер Фридрих*, пастор. Беседа о Лютеранской Церкви с православными христианами, с. 19 (брошюра издана в Германии в конце 1940-х — начале 1950-х гг.).
- ⁷⁶ См. рецензию в: *Вестник Европы*, 1812, ч. 64, № 16, с. 272—279.
- ⁷⁷ Там же, с. 274.
- ⁷⁸ Поэма впоследствии неоднократно переиздавалась (*Прим. авт.*).
- ⁷⁹ Сын Кальмарского епископа Магнуса Стагнеллуса (1746—1829) Эрик Иоганн Стагнеллус родился в 1793 г. на о. Эланде, к юго-западу от Готланда, обучался в Лундском и Упсальском университетах и умер в 1823 г. в Стокгольме, прожив только 29 лет (*прим. авт.*).
- ⁸⁰ См.: Vladimir Magnus. Poema Stagnelianum latino carmine relictum. Uppsala, 1840—1842. (Нем. перевод.—Wladimir der Grosse ein episches Gedicht in 3 Gesänge. Первый по времени немецкий перевод появился в 1828 г. в Кёнигсберге, второй — в Лейпциге в 1851 г.).
- ⁸¹ Фрагменты поэмы см.: в журнале «Галатея», 1829, № 44, с. 226—245.
- ⁸² См.: *Грот Я. К.* О пребывании пленных шведов в России при Петре Великом.— ЖМНП, 1853, февраль, с. 141.
- ⁸³ См.: ЖМНП, 1892, март, с. 180.
- ⁸⁴ *Булгарин Ф.* Летняя прогулка по Финляндии и Швеции в 1838 г. Ч. II. СПб., 1839, с. 121—122.
- ⁸⁵ Там же, с. 281—286.
- ⁸⁶ Там же, с. 281.
- ⁸⁷ Там же, с. 282.
- ⁸⁸ Там же, с. 293.
- ⁸⁹ *Грот Я. К.* Воспоминания о 400-летнем юбилее Упсальского университета. Сочинения, т. I. СПб., 1898, с. 644.
- ⁹⁰ Там же, с. 544—546.
- ⁹¹ См.: Финский вестник, 1845, т. I, отд. 3, с. 1—22.
- ⁹² Там же, с. 22.
- ⁹³ *Марков Е. Л.* Поездка в Далекарлию.— *Вестник Европы*, 1900, декабрь, с. 621.
- ⁹⁴ Там же, с. 622.
- ⁹⁵ См.: Православная богословская энциклопедия, т. II. СПб., 1901, с. 600.
- ⁹⁶ *Марков Е. Л.* По Швеции.— *Вестник Европы*, 1900, май, с. 102.
- ⁹⁷ Там же, с. 101.
- ⁹⁸ Там же, 1900, апрель, с. 480.
- ⁹⁹ Там же.
- ¹⁰⁰ Там же, с. 481.
- ¹⁰¹ *Марков Е. Л.* Поездка в Далекарлию... с. 611.
- ¹⁰² *Марков Е. Л.* На родине норманнов. Город св. Олафа.— *Русский вестник*, 1901, ноябрь, с. 116.
- ¹⁰³ Там же, с. 118.
- ¹⁰⁴ Там же.
- ¹⁰⁵ Там же.
- ¹⁰⁶ Там же.
- ¹⁰⁷ *Новинский Н. З.* У северных соседей. Харьков, 1913, с. 42.
- ¹⁰⁸ Там же, с. 43.
- ¹⁰⁹ Там же.
- ¹¹⁰ Das Augsburger Bekenntnis Deutsch. Revidierter Text. Göttingen. 1978. S. 37.
- ¹¹¹ *Гейер Ф.* Цит. соч., с. 19.
- ¹¹² Там же, с. 18—19.
- ¹¹³ Das Augsburger Bekenntnis Deutsch, S. 37.
- ¹¹⁴ *Гейер Ф.* Цит. соч., с. 19.

Иеромонах ИСАИЯ (Белов)
Троице-Сергиева Лавра

Н. П. КОНДАКОВ И ЕГО ИССЛЕДОВАНИЯ НА СИНАЕ

«Богошественная» гора Синай и находящийся у ее подножия монастырь св. Екатерины издавна привлекали к себе внимание паломников со всех концов света. Обширная библиография — около 700 наименований, собранная в начале нашего столетия известным русским ученым проф. В. Н. Бенешевичем (6), убедительно свидетельствует, что во все века не угасал интерес к этому священному месту, где Бог впервые явился пророку Моисею в Неопалимой Купине (Исх., 3), где избранный народ получил заповеди Десятисловия (Исх., 24, 31, 34), где пророк Илия удостоился явления Господа в вени тихого ветра (3 Цар. 19, 11—12). Как гласит христианское предание, сюда, на одну из гор, окружающих Синай, ангелы перенесли тело святой великомученицы Екатерины, пострадавшей в начале IV в., а спустя два столетия по повелению императора Юстиниана (527—565) здесь был воздвигнут монастырь, существующий и доныне и являющийся, по-видимому, древнейшей иноческой обителью мира.



**Монастырь
святой Екатерины на Синае**

бывавший в обители в 1888 г. Вот его собственные слова: «Древность монастыря... его отдаленность и заброшенность в пустыне, его в высшей степени поучительная длинная история, в которой действующими лицами являются люди разных национальностей, языка и даже вероисповеданий — все это давало обители своеобразную окраску и дразнило ученое любопытство заманчивой надеждой здесь именно обрести такие научные сокровища, какие бесследно исчезли в других обителях Православного Востока и Запада, подвергавшихся многочисленным превратностям мировой исторических катастроф» (8, с. 206). Со вполне понятным удовлетворением А. А. Дмитриевский отмечает, что ученому миру сокровища Синая «сделались ведомы главным образом... через русских ученых»; он называет их имена: знаменитый исследователь Востока,

эрудит епископ Порфирий (Успенский), многолетний начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме архимандрит Антонин (Капустин), известный исследователь грузинских рукописей проф. А. А. Цагарели, академик Н. Я. Марр, профессора А. А. Васильев, И. А. Карабинов и другие (8, с. 207). К этой же блестящей плеяде принадлежит и академик Н. П. Кондаков, синайским исследованиям которого и посвящена данная работа.

Несколько слов о личности самого ученого.

Никодим Павлович Кондаков родился в 1844 г. в Новооскольском уезде, Курской губернии¹. Отец его был крепостным князя Трубецкого, долгое время управлял имением своего помещика, а потом был отпущен на свободу. Первоначальное образование Кондаков получил в приходском училище в Москве, а затем поступил в гимназию. В 1861 г. по окончании гимназии Кондаков становится студентом историко-филологического факультета МГУ. Здесь он с особым интересом слушал лекции Ф. И. Буслаева по истории литературы. Вообще Буслаев оказал на него очень сильное и благотворное влияние, именно он привил Кондакову интерес к византийскому искусству — совершенно неисследованной тогда области, именно от него Кондаков воспринял основу своей творческой концепции: правильное понимание древнерусского искусства невозможно без глубокого изучения древнехристианского искусства вообще, и в особенности византийского. Можно сказать, что под влиянием Буслаева Кондаков и сформировался как специалист, несмотря на различие их по возрасту, складу характера и даже по области занятий: Буслаев был филологом, а интересы Кондакова сосредоточились в области археологии.

По окончании университета (в 1865 г.) Кондаков преподавал русский язык и литературу в московских средних учебных заведениях. Он много занимается в это время самообразованием, тщательно изучив, например, монографию Г. Мюллера об античной художественной культуре. В 1866 г. появляются его первые публикации — 3 статьи в сборнике Общества древнерусского искусства («Древнехристианские храмы», «Православное искусство в Сербии», «Англо-саксонский крест VIII столетия»). В 1867 г. состоялась его первая поездка за границу — в Германию — для знакомства с античным искусством.

В 1870 г. Кондаков получает в Новороссийском университете кафедру теории и истории искусств. Его вступительная лекция 3 сентября 1871 г. — «Наука классической археологии и теории искусств» — явилась программой всей его последующей деятельности. Проанализировав основные направления развития изучения истории искусства в Европе за последние 30—40 лет, он убедительно показал, что теория искусства должна быть в органической взаимосвязи с его историей, именно тогда абстрактные эстетические категории наполняются живым, конкретным историко-художественным материалом.

В 1873 г. Кондаков защитил в МГУ магистерскую диссертацию на тему «Памятник Гарпий из Малой Азии и символика греческого искусства. Опыт исторической характеристики». В этой работе он проявил себя уже как сложившийся ученый, самостоятельный мыслящий и обладающий огромной творческой интуицией.

В это же время начинается серия поездок Кондакова в Западную Европу и на Восток, продолжавшихся почти два десятилетия. В 1873 г. он едет во Францию и в Англию, в 1874 — на Кавказ, в 1875—1876 гг. — в крупнейшие города Европы, в 1878 — на Кубань, в 1880 — в Египет и Грецию, в 1881 — на Синай, в 1880—1886 гг. — 4 поездки в Константинополь, в 1889 — снова в Грузию, в 1891 — в Сирию и Палестину, в 1898 — на Афон и в славянские страны, в 1900 — в Македонию (см. 11, с. 92). Сам Кондаков придавал исключительное значение этим поездкам, так как они давали ему колоссальный фактический материал, постоянно обогащали его и без того обширные познания новыми, свежими данными.

В 1876 г. публикуется один из самых значительных трудов Н. П. Кондакова «История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей» (Одесса, 1876). Этот труд, явившийся его докторской диссертацией, характерен тем, что здесь впервые Кондаков применил свой оригинальный иконографический метод. Затем стали появляться и другие работы (см. 12, с. 11—12), свидетельствовавшие о постоянном творческом росте ученого.

С 1888 г. начинается новый период жизни и деятельности Кондакова. Его приглашают в Петербург, здесь он становится профессором университета, одновременно занимая должности — старшего хранителя в Эрмитаже, члена Археологической комиссии, члена Русского Археологического общества, профессора истории искусств на Высших женских курсах. В 1898 г. Н. П. Кондаков был избран академиком Российской Академии Наук.

Его научная деятельность в этот период была по-прежнему плодотворной. Выходят в свет его новые капитальные труды — «Памятники христианского искусства на Афоне» (1902), «Археологическое путешествие по Сирии и Палестине» (1904), «Македония» (1909). Уже перед первой мировой войной появляются самые значительные его работы — «Иконография Богоматери. Связи греческой и русской иконописи с итальянской живописью раннего Возрождения» (СПб., 1911) и большая двухтомная «Иконография Богоматери» (1914—1915 гг.). Третий том этой работы был закончен уже в 1918—1919 гг.

Помимо чисто научной деятельности, Н. П. Кондаков в это время активно занимается и практическими вопросами в области искусства. Он принимает участие в выработке устава Академии художеств (членом которой он состоял), в 1901 г. он назначается управляющим делами Комитета попечительства о русской иконописи. По его инициативе в иконописных селах Владимирской и Курской губерний были открыты иконописные мастерские, им было предпринято издание лицевого иконописного подлинника, предназначенного для практического пользования иконописцами. К сожалению, вышел только первый том этой обширной работы, посвященный иконографии Иисуса Христа (СПб., 1905).

Последний, третий период своей жизни Н. П. Кондаков провел за рубежом Родины. Вообще, надо отметить, сырой петербургский климат был тяжел для него и летом он на длительное время выезжал на юг, в Крым. Уехав, по своему обыкновению, в 1917 г., он вследствие революционных событий оказался отрезанным от центра, в 1918—1920 гг. он находился в Одессе, в 1920—1922 гг. — в Софии. Отсюда Н. П. Кондаков переезжает по приглашению Пражского университета в столицу Чехословакии, где до самой кончины (1925) читает лекции по средневековому искусству Восточной Европы. Здесь вокруг него собирается небольшой, но сплоченный кружок его учеников. Здесь же Никодим Павлович отпраздновал свой 80-летний юбилей, привлекая внимание ученых всего мира (материалы юбилея см. в книге «Никодим Павлович Кондаков, 1844—1924. К восьмидесятилетию со дня рождения». Прага, 1924). Несмотря на преклонный возраст, он, по-видимому, чувствовал подъем творческих сил. «Чем более я старею, — писал он в одном из писем, — тем более растет у меня желание пополнить свои пробелы» (цит. по 11, с. 147). Однако смерть не дала осуществиться многим его планам, к великому сожалению его коллег и всех любителей русской науки и искусства.

Познакомимся теперь вкратце с особенностями творческой концепции Н. П. Кондакова, с его, так сказать, индивидуальным «почерком» ученого. Разумеется, данная работа не претендует на подробное и достаточно компетентное изложение круга вопросов, связанных с характером научного направления Н. П. Кондакова — это задача скорее специалистов по археологии и искусствоведению (см., например, 11). Наша цель другая (и притом более скромная) — уяснить вклад ученого в разработку «синайской» темы, и именно под углом зрения синайских исследований Н. П. Кондакова мы и коснемся особенностей его творчества.

Метод Кондакова можно назвать «комплексным» или «системным»: рассматривая памятники древнего искусства, он уделял внимание не только анализу художественной формы как таковой, но и (и даже главным образом) изучению тех условий, в которых появился данный памятник, исследованию духовных импульсов художественного творчества. Согласно его концепции, «археологическая наука станет самостоятельной и решающей, когда, изучив памятники ради них самих, она поставит их в узле путей своего исследования, но, не ограничиваясь эстетическим анализом, осветит эти памятники изнутри их самих и извне данными быта, культуры и политической жизни» (цит. по 12, с. 19).

Необходимость изучения движущих сил национальной художественной культуры — это один из аспектов «системного» подхода Кондакова. Второй аспект — выяснение взаимосвязи национальных культур. Этой стороне своего метода Кондаков придавал большое значение. В одном из своих писем Никодим Павлович писал: «Моею мечтою было и будет подвести археологическую науку хотя на шаг к тому научному анализу, который в истории литературы дал такие блестящие результаты²... И в археологии возможна та же прочная историческая работа по изысканию переходов одной формы из места в место, по определению ее вариантов и их значения для целой культурной жизни местности и народа. Вот причины, по которым изучение русских древностей я считаю возможным только в среде древностей Востока и варварского или даже средневекового Запада» (4, л. 13). Эта концепция Кондакова получила позже название «теории влияний» (11, с. 114—117). Согласно этой теории, культуры разных стран и народов взаимосвязаны, причем это взаимное влияние не подавляет

национальной самостоятельности, а, наоборот, служит предпосылкой ее развития, залогом раскрытия творческих сил народа. Следуя этой концепции, Кондаков очень часто сравнивает между собой памятники различных национальных культур (мы увидим это при рассмотрении его синайских материалов) и этим сравнением умело пользуется для характеристики памятника.

В системе взаимных влияний национальных культур Н. П. Кондаков особо выделяет византийскую культуру, как оказавшую наибольшее влияние на общий ход исторического процесса развития европейского искусства и искусства стран Востока. В том и состоял особый успех его «системного подхода», что он сумел воспринять как единое целое весьма сложный комплекс памятников Константинополя, Малой Азии, Сирии, Палестины, Египта, Балканского полуострова, Кавказа, Италии и России. В эту же сферу так широко и так глубоко понимаемого им византийского искусства оказались включенными и археологические памятники Синая. Для нашей работы существенны следующие положения, разработанные Н. П. Кондаковым применительно к истории развития византийского искусства.

Во-первых, его периодизация этого процесса — от эпохи расцвета в VI—VIII вв., упадка в иконоборческую эпоху — VIII — середина IX в., нового расцвета с конца IX до XII—XIII в. и, наконец, нового упадка, приведшего в XV—XVI вв. к полному «разложению» византийского стиля (см. 12, с. 36—38).

Во-вторых, культуру христианской Византии Кондаков считал прямой наследницей культуры античного мира, и влияние античности, особенно сильное в IV—VI вв., усматривал и в значительно более поздние периоды (см. 12, с. 34—37; 11, с. 101).

В-третьих, Кондаков часто разграничивал искусство «столичное», центром которого был Константинополь и где это искусство существовало, так сказать, в «рафинированном» виде, и искусство народное или греко-восточное, впитавшее в себя многие элементы культуры соседних народов — коптов, арабов и т. п. (12, с. 33).

В-четвертых, Кондаков обращал внимание на «богословский характер» византийского искусства, на стилистическое родство изобразительного искусства и литературы, на соответствие, например, иллюстраций текстам священных книг (11, с. 101).

В-пятых, анализ художественных форм у Кондакова не всегда носит систематический, продуманный характер (11, с. 117), хотя и здесь им сделано немало — например, его способ исследования на основе так называемых «стилей» («зверный стиль», «греко-восточный», «арабский»), о которых часто идет речь при описании миниатюр синайских рукописей (1, с. 132—133).

Необходимо упомянуть также о стиле изложения Кондакова. Имея первоклассное филологическое образование, Никодим Павлович обладал незаурядным литературным даром, писал выразительно, ярко, живо и вместе с тем употреблял массу эпитетов. Вот, например, его описание миниатюр книги Иова из Синайской библиотеки: «многое в этих сценах смешно или забавно в своей детской грубой и нанвной передаче, кони и верблюды походят на дешевые игрушки; рисунок и композиция слабы и беспомощны. Но то, чем сильно византийское искусство вообще, и здесь является с блестящей своей стороны: античные образы ангелов с их женственно-нежным овалом, с светло-лиловыми и голубыми одеждами, белыми лентами в волосах, просты и прекрасны» (1, с. 136).

Благодаря высокому литературному достоинству стиля Кондакова его книги о путешествиях читаются с большим интересом, более того, по отзывам специалистов «органичный сплав высокохудожественного и научного компонентов текста в книгах о путешествиях позволяет говорить о том, что талантом Н. П. Кондакова был создан особый жанр искусствоведческой литературы», а его книга о Синае названа «блистательной» (11, с. 153). Вместе с тем стиль изложения Кондакова не лишен и недостатков. Это, во-первых, некоторая сжатость его описаний, «телеграфность», по его собственному выражению, возникавшая из-за того, что он не всегда успевал глубоко прорабатывать огромный фактический материал. Во-вторых, его изложение слишком монотонно, главные мысли, как правило, не выделяются четко, есть длинноты, повторы. Отчасти это объясняется тем, что Кондаков диктовал свои произведения (12, с. 30).

Но в целом исследователи говорят об особом «очаровании» трудов Кондакова, о богатстве, гибкости, меткости его языка (11, с. 153).

Теперь обратимся к материалам синайских исследований Н. П. Кондакова. В основном они связаны с его поездкой на Синай в 1881 г. и изложены в книге «Путешествие на Синай в 1881 году» (Одесса, 1882). Помимо этого, однако, новая встреча Кондакова с Синаем — на этот раз заочная — состоялась через два десятилетия, когда он описал коллекцию Синайских и Афонских икон епископа Порфирия (Успенского).

Альбом рисунков с этих икон, сопровождаемый комментарием Н. П. Кондакова, был издан в 1902 г. (2).

Таким образом, изложение результатов синайских исследований Н. П. Кондакова в данной работе является фактически развернутой аннотацией двух вышеупомянутых книг. Впрочем, привлечены и некоторые дополнительные материалы — фрагменты из переписки Н. П. Кондакова, критические отзывы и результаты других исследователей.

Поездка Кондакова на Синай в 1881 г. имела, по его словам, «своею целью специальную, чисто археологическую задачу. Мы предположили себе лишь один пункт — самый монастырь св. Екатерины на горе Синае, с осмотром его памятников древности и художественно украшенных рукописей его библиотеки, а также изготовлением по возможности верных фотографических снимков» (1, с. 1). Последняя задача возлагалась на спутника Н. П. Кондакова — известного фотографа Рауля, который после поездки сделал специальный альбом видов монастыря и снимков наиболее интересных произведений искусства³.

По возвращении с Синая Кондаков, естественно, стремился опубликовать собранные им материалы. Интересна история этой публикации⁴. Первоначально Кондаков собирался напечатать только описание самого путешествия в журнале «Вестник Европы». Редактор журнала А. Н. Пыпин попросил, чтобы Никодим Павлович больше уделил внимания научным результатам поездки. «Путешествие ученого, — писал он Кондакову, — должно же чем-нибудь отличаться от путешествия обыкновенного туриста» (4, л. 5 об.). Более того, Пыпин подчеркнул: «Главнейший пункт моего интереса к Вашему путешествию заключался в Ваших ученых работах и изобретениях и т. к. о них нельзя же было говорить *ex abrupto* (без предисловия. — *И. И.*), то я полагал, что сведению о них должны были бы предшествовать «несколько слов» о поездке» (4, л. 3 об.). Это предположение показалось Кондакову слишком смелым — он считал, что его материалы представляют только узкопрофессиональный интерес и потому не годятся для публикации в таком журнале, как «Вестник Европы», рассчитанном на самые широкие круги читателей (4, л. 8—9). «Печатание же очерка о своей поездке в «В. Е.», — замечает Кондаков, — имело для меня большой интерес, как выдача своего рода литературного паспорта, — которым надо заручиться при удобном случае» (4, л. 9). Поэтому Никодим Павлович предпочел опубликовать свои синайские материалы в «Записках Императорского Новороссийского университета» (т. XXXIII), который в том же 1882 г. издал их отдельной монографией⁵.

«Путешествие на Синай» делится на две части. Первая часть — это рассказ о поездке со множеством интересных наблюдений и метких характеристик, а вторая — описание древностей обители, памятников, наиболее ценных с точки зрения специалиста-археолога.

С первых страниц своей книги Кондаков передает ту особую, не привычную для него обстановку, в которой он оказался: «далекий Восток все еще остается местностью свежее, мало тронуто исследованием, и европейский путешественник неизбежно превращается в наивного паломника, подчиняется совершенно чуждой обступившей его среде» (1, с. 11). Со смешанным чувством некоторой робости и вместе с тем ненасытимой жажды исследований говорит он о том, что «в Синайском монастыре... древность и ее памятники еще остаются в своей собственной родной обстановке, и путешественник не находит здесь ни различных приспособлений, специально на него рассчитанных, ни готового материала, assortированного для разных степеней его любознательности» (1, с. 11).

Поездка на Синай далась Кондакову нелегко, по возвращении он писал В. В. Стасову: «путешествие мое было столь тяжело в эту позднюю для Синая пору года, что и вспоминать не хочется» (5, л. 2). Впрочем, исследовательская жилка, стремление познавать новое, трудиться ради пользы науки с лихвой компенсируют все трудности этого путешествия: «эта самая необходимость искать, открывать самому, блуждать, рискуя найти то, чего не искал и что оказывается более интересным и поучительным, и составляет ту заманчивую прелесть путешествий по Востоку, которая кроется в приходящей человеку черте дорожить лишь тем, что дорого и с трудом достается, как собственная работа» (1, с. 111). Неудомимый путешественник в эту поездку собирался посетить и другие достопримечательные места на Востоке, и лишь недостаток средств, а не дорожные трудности заставили его после посещения Синая вернуться на Родину (5, л. 2 об.).

По дороге из Суэца на Синай Н. П. Кондаков, как и многие другие паломники, невольно задумывается над вопросами библейской географии, связанными с этими священными местами. Чувствуется, что эта область далека от его непосредственных научных интересов, но природное здравомыслие и беспристрастие ученого помогают

ему занять верную позицию. Он замечает, что «самая произвольная, отчаянная путаница овладела теперь важнейшим вопросом о библейских именах... вершин, хребтов и долин» (1, с. 48). Мнения ученых, посетивших Синай, Кондаков делит на две группы. Одни из них — епископ Порфирий (Успенский), Фр. Штраус, К. Тишендорф — опираются на предание, притом предании христианском». Другая партия — Лелсиус, Бругш, Эберс — «подвергает сомнению все общепризнанные пункты и в личных наблюдениях ищет основания для непреложных определений» (1, с. 48). Сам Кондаков склоняется к первой группе: «не решая вопроса... заметим, однако же, что прежде чем разрушать или оспаривать предание, должно его во всех подробностях изучить — таков прием современной науки» (1, с. 49). В этом Кондаков оказывается солидарным с другим нашим ученым, архимандритом Антонином (Капустинным), посетившим Синай в 1870 г. (см. 10, с. 327). Впрочем, Никодим Павлович далек от того, чтобы формулировать собственные суждения по этим вопросам; как правило, он просто вносит в свои описания изрядную долю скептицизма: «мы побывали в финикийских садах — мнимых садах Моисеевых (будто бы библейский Элим), где текут теплые серные ключи и где большой Аббас-паша вздумал было выстроить себе дворец и ледяницу, да умер, не кончивши. Ручьи, хотя их и не двенадцать, как было в Элиме, обильны и поддерживают богатую растительность, они вытекают из подошвы известковых скал» (1, с. 21).

Если вопросы библейской географии — область для Кондакова чуждая, то его описания природы Синай привлекают своей красочностью и остротой восприятия. При первом впечатлении Синай показался ему безжизненной пустыней: «море кругом было так тихо, как будто застыло; красно-желтые каймы берега слева только изредка прерываются оврагами или трещинами, образовавшимися от текущих здесь в сезон дождей ручьев; местами в этих ложбинах видны были темнеющие пятна жалкой растительности: так представляется с моря Синайский полуостров. Справа один прокатившийся на далекое пространство хребет Атаки, отвесный и мрачный, без излучин и вершин, ровный и угловатый, немало способствует общему тону уныния и мертвенности» (1, с. 14). Это тягостное впечатление однако вскоре рассеивается; тонкий художественный вкус Кондакова позволяет ему оценить своеобразную красоту пустыни: «пустыня Эль-Каа казалась при утреннем освещении более красивой и величавой, чем другие виденные нами места... Воздух ясный и чистый до того, что горы, начинавшиеся от нас с лишком в 8 часах расстояния, казались так близко — хоть рукою подать; дышалось легко и свободно, и верблюды, сопя и нюхая, шли бойко, как-то шурша по причесанному последним ветром песку. Как будто море разлилось и застыло, рассыпавшись сперва мелким, дробным прибоем! Я не мог не сравнить этих гофрированных драпировок пустыни с прическою ассирийских царей и бахромою их одежд» (1, с. 25).

В это своеобразие синайской природы органично вписывается облик «сынов пустыни» — кочевников-бедуинов. Вот как описывает их Кондаков: «неловкая, даже неуклюжая фигура, с обезьяньими плоскими ногами, с резкими чертами лица, неприятно худая и изморенная, одетая в какие-то коленкоровые лохмотья вместо рубашки и черный плащ — вот каким увидали мы синайского бедуина» (1, с. 28). С чувством удивления и нескрываемой симпатии пишет Кондаков о том, как хорошо приспособлены бедуины к трудностям пустынной жизни: «человек не может вынести того, что без труда сделает бедуин; верблюд от Тора в Синай идет два, три дня, а он — сутки; тому нужна тропа, а бедуин идет прямо... в этих высушенных... под тяжким трудом и лишениями развившихся натурах жизни было более, чем в итальянце... неизменно веселое настроение духа, лад и дружба этих отрепанцев — все располагало с первого шага в их пользу» (1, с. 29).

Столь же интересны и колоритны описания Кондаковым внешнего вида Синайского монастыря: «громадный по размерам своим стен и по монументальности их гранитной кладки, четырехугольный ящик как бы опущен сверху в глубину ущелья... вид стен тем эффектнее, что все внутренние здания почти не выступают над ними, и... весь ансамбль удивительно гармонирует с архитектурою самих гор» (1, с. 34—35). Внутри обители крайне тесно из-за обилия всякого рода пристроек, надстроек, многочисленных келий. «Внутренность монастыря, — замечает Кондаков, — подобна люку, заваленному кипами товаров; ...путешественнику несколько дней требуется, чтобы найтись в этом лабиринте» (1, с. 36). Это отсутствие комфорта в обители Кондаков считает одной из форм местного подвижничества. «Синайское монашество, — пишет он, — устраняется как-то временно, мало заботясь о будущем и о своем удобстве... сие более понятным становится здесь аскетизм, возникающий прежде всего из небрежения жизни, которая в подобных тяжелых условиях перестает быть самым доро-

гим даром для человека» (1, с. 36—37). В то же время седая древность обители, дух отрешенности от всего земного, обыденного внушают ему чувство благоговейного почтения: «развалины древних зданий тем величественнее нам кажутся... чем менее суетится около них повседневная жизнь» (1, с. 37).

На этом кончается первая, «общая» часть монографии Кондакова, посвященная его впечатлениям паломника, и начинается вторая, «специальная» часть, где Никодим Павлович излагает результаты осмотра им древностей Синайской обители.

В этой части интересно прежде всего описание внешнего вида соборного храма Преображения. Меткий глаз археолога сразу же схватывает самое главное: «массивные стены базилики из тесаного, золото-коричневого гранита просты и лишены всяких украшений; одно узкое окошечко западного фаса в форме креста да две пальмы, исполненные барельефами по сторонам, напоминают церкви центральной Сирии и Грузии» (1, с. 38). Кондаков, как и епископ Порфирий (Успенский), считает, что соборный храм был построен при Юстиниане (1, с. 69). Он видит сходство этой базилики с церковью Аполлинария во Флоте в Равенне (1, с. 70). Подробно описан им и внутренний вид храма с его многочисленными колоннами, плоским потолком и абсидами в алтарной части. С вполне понятным для археолога чувством некоторого разочарования он отмечает: «напрасно... ожидали бы мы встретить внутри церкви драгоценные древности: все... пошло в разные времена на выкуп монастыря от хищничества арабов и турок» (1, с. 38). Почти все, что украшает интерьер собора, датируется XVII—XVIII вв. Сюда относится невысокий иконостас (1672 г.) с иконами работы Иеремии Критянина (1612 г.), который видел епископ Порфирий (13, с. 242—266) и который ко времени путешествия Кондакова был надстроен 2 рядами небольших по размерам праздничных икон (1, с. 70). Сюда относятся и многочисленные иконы Афонского и Московского письма, развешанные по стенам базилики и ее многочисленных приделов. К этой же эпохе относятся амвон и балдахин над престолом, инкрустированные перламутром и черепаховой костью, вызвавшие в свое время восхищение епископа Порфирия (13, с. 165).

Ризница монастыря не произвела на Кондакова особого впечатления, вероятно, потому что он не видел всех ее сокровищ. В Синайской обители в этом отношении существует строгий порядок — ризница недоступна никому, даже игумену-архиепископу, и один только скевофилакс, т. е. ризничий, знает «число и стоимость» монастырских сокровищ (13, с. 207). А. А. Дмитриевский сообщает, что из наших паломников только В. Н. Бенешевич «в присутствии всего собора старцев бегло посмотрел эту ризницу, но подробности его осмотра нам неизвестны» (9, л. 12 об.).

Из интерьера соборного храма наибольшее внимание Кондакова привлекла кипарисовая резная дверь, ведущая из притвора в храм. Кондаков подробно описывает эту дверь (см. 1, с. 71—75), в ней он видит «образец византийской резьбы, в которой пластика отрешается от своих существенных черт и переходит в живопись, это есть резьба в глубь контуров, причем все изображение и самая доска сохраняют свою поверхность и ни одна не выступает над нею рельефом» (1, с. 72). Ученый датирует ее VIII—IX вв. (1, с. 38), эпохой, «непосредственно следующей за иконоборческим периодом, когда орнаментальное искусство, усвоенное по преимуществу скульптуре, резьбе на драгоценных металлах, по дереву и слоновой кости, было еще сильно и свежо» (1, с. 74). Кондаков сопоставляет эту дверь с дверью церкви св. Сабинны в Риме, которую он до этого тщательно изучил и о которой сделал блестящий доклад в Риме (11, с. 97; 12, с. 11). Он отмечает, что синайская дверь сохранилась лучше римской: «при крайней сухости климата кипарисовое дерево, из которого сделана дверь, сохранило крепость и плотность, тогда как рухлость кипарисовой двери в базилике св. Сабинны в Риме была причиной многих переделок с V—VI века» (1, с. 75).

Следующий большой раздел своей монографии Кондаков посвящает исследованию знаменитой мозаики соборного храма Синайской обители. Анализ ее являлся одной из тех двух задач, ради которых археолог и предпринял поездку на Синай: «специальную задачу нашу было личное обозрение греческих рукописей с миниатюрами и известной мозаики Преображения» (1, с. III—IV).

По описанию Кондакова можно ясно представить себе, какие именно части храма украшены мозаикой:

1) «полукруглый свод абсиды... с картиною Преображения и каймою из серебряных медальонов на пурпурно-фиолетовом фоне, содержащих погрудные изображения пророков»;

2) «оба полупаруса стены...; по углам — два серебряные... медальона с погрудными изображениями, как считает Кондаков, Божией Матери и Иоанна Крестителя⁶, а над ними два ангела, летящие с венками»;

3) «две картины под потолком... изображающие Моисея перед Купиною и Моисея же, приемлющего скрижали» (1, с. 77).

Картины с Моисеем и изображения ангелов Кондаков считает позднейшей работой, не оставившей и следов от древнего оригинала (1, с. 78—80), но сама мозаика Преображения с окаймляющим ее бордюром из медальонов, по его мнению, является памятником раннего византийского искусства.

С такой же обстоятельностью описывает Кондаков расположение медальонов: «по нижнему поясу кайма содержит 17 медальонов с изображениями 4 больших и 12 малых пророков с Давидом в центре; по кайме расположены 12 медальонов с апостолами по сторонам золотого, равноконечного креста в кругу; наконец, в углах сходящихся кайм находятся медальоны Иоанна, диакона (слева) и Лонгина, игумена (справа)» (1, с. 82).

Н. П. Кондаков подробно анализирует изображения мозаики Преображения и медальонов, сопоставляя их с мозаикой церкви св. Виталия в Равенне и с миниатюрами рукописей V—VI в. из Ватиканской и Туринской библиотек (1, с. 83—91). В результате он делает вывод, что синайская мозаика, «покидая античные, символические формы», пошла «по пути исторического направления живописи, установившегося в VI—VII столетиях», хотя она «далеко не достигает ни той схематической манеры, ни тех художественных приемов, которыми отличается византийский стиль IX—X столетий» (1, с. 87, 92).

Особое внимание Кондаков уделяет датировке изготовления мозаики и связанной с ней датой построения самого соборного храма (1, с. 95—98). Он считает, что храм построен между 548 и 565 гг. (то есть когда скончалась императрица Феодора, но еще был жив император Юстиниан)⁷, а мозаика — более позднего происхождения, скорее всего, начала VII века. Это мнение подверглось впоследствии критике проф. В. Н. Бенешевича (7, р. 153), который определял дату окончания мозаики 565—566 гг. (7, р. 171).

Следующая задача, которую ставил перед собой Кондаков, состояла в просмотре рукописей монастырской библиотеки. Хотя его цель состояла в том, чтобы исследовать только греческие рукописи с миниатюрами, однако в процессе работы ученому пришлось просмотреть все греческие манускрипты, и он особо отметил «те рукописи, которые показали... наиболее заслуживающим внимания или не упомянуты архимандритом Антонином» (1, с. 100), составившим в 1870 г. каталог греческих рукописей Синайского монастыря⁸. 99 манускриптов были отмечены Кондаковым и снабжены им предельно краткими комментариями. Из них сведения о 31 рукописи приводятся в «Описании...» епископа Порфирия, изданном под редакцией В. Н. Бенешевича⁹. Если говорить об общем впечатлении, которое оставила у Н. П. Кондакова библиотека Синайского монастыря, то она, по его отзыву, уступает лучшим библиотекам Европы, ибо «не представляет ничего равнозначительного ни Росанскому кодексу Евангелий, ни Ватиканскому списку Космы Индоплова, ни даже Евангелию монаха Рабулы Лаврентинской библиотеки. Тем менее можно сравнить Синайскую библиотеку греческих рукописей, хотя наиболее численную после ватиканской, с роскошной по составу национальной библиотекой Парижа» (1, с. 119). Однако Синайские греческие рукописи, по мнению Кондакова, имеют свою ценность и прежде всего — для изучения палеографии периода с VII до середины IX в. (1, с. 118).

Верный своей теории «влияний», Н. П. Кондаков делает заключение, что почти все древнейшие греческие рукописи Синай, принадлежащие к VII—IX вв., имеют элементы «арабского» стиля: «многие из них снабжены или арабскими оглавлениями и глоссами, или даже писаны на двух языках. Самая скоропись греческих манускриптов VII—IX в. заимствовала много от письма арабского, как и формы рукописей, сорта пергамента, размеры букв стали в тесную зависимость от связей с магометанским миром» (1, с. 121). Это время ученый определяет как наименее благоприятную эпоху для миниатюр: «едва-едва оглавления пишутся кинovarью, да простая ленточка отделяет главы» (1, с. 121).

Вместе с тем уже в VIII—середине IX в. появляется новое художественное направление миниатюры, связанное с развитием декоративного орнамента: «иллюстрация... не предлагая уже обычных иконописных или «исторических» миниатюр, состоит из различных заставок, инициалов, вивьеток и пр., непременно фигурных и иллюминированных красками» (1, с. 125). Пример таких рукописей в Синайской библиотеке — экземпляры «Лествицы» №№ 417 и 421, а также «хоривское» Евангелие № 213 (1, с. 126—127).

Рукописи более поздние — XIII—XIV вв. — интересны «уже не столько самими миниатюрами, сколько по орнаментике; первые совершенно помертвели, а во второй

еще сохранилась жизнь, и голубые разводы в заставках этих рукописей, растительные побеги, львиные маски и пр., как и фигурные инициалы в звериных и фантастических формах, могут еще служить доказательством силы греко-восточных художественных преданий» (1, с. 132). Таковы рукописные Евангелия №№ 157, 170, 240 и другие.

Рукописи XIV—XV ст., по мнению Кондакова, интересны тем, что в них «разложение византийского шаблона дало возможность прорваться наружу местным, народным элементом» (1, с. 133). Пример такой рукописи — Евангелие № 237.

Наконец, особо Н. П. Кондаков выделяет рукописи, выдающиеся по своим художественным достоинствам. Это прежде всего «Феодосиево» Евангелие № 240, которое он датирует X—XI в., а не VIII в., как епископ Порфирий (13, с. 130). Это также Книга Иова № 3 (XII век) с 24 миниатюрами. Сюда относится и «Христианская топография» Космы Индопловата № 1186 — копия XI в. древней рукописи V—VI в., замечательная по обилию миниатур, поясняющих главным образом космографические теории Космы (1, с. 138—139). Наконец, особое восхищение Н. П. Кондакова вызывают иллюстрированные кодексы творений святого Григория Богослова, особенно рукопись № 339, о которой он еще до выхода в свет монографии о путешествии на Синай давал восторженный отзыв В. В. Стасову (5, л. 1—106.). Особое внимание ученого привлекает выходная миниатюра и миниатюра к «Слову на Пасху» (1, с. 149—151)¹⁰.

Большой интерес у Н. П. Кондакова вызвала «менее замечательная в художественном отношении, но столь же любопытная по силе выраженного аскетизма» рукопись «Лествицы» XII в. № 418, характерная миниатюрами, наглядно изображающими различные добродетели и пороки (1, с. 153—155).

Таково в общих чертах содержание монографии Н. П. Кондакова, повествующей о его путешествии на Синай в 1881 г.

Рассмотрим вкратце другую работу Никодима Павловича, связанную с описанием Синайской и Афонской коллекций епископа Порфирия (Успенского). Этот труд, изданный в 1902 г. согласно завещанию епископа Порфирия, в основе своей представляет альбом фотолитографий с 23 рисунков, сделанных еще при жизни ученого-архипастыря художником Африкановым. Кондакову принадлежит сопроводительный текст к этому альбому. В нем он, с уважением отзываясь о епископе Порфирии и его ученых трудах вообще, отмечает его недостаточную компетентность в вопросах археологии (2, с. 1). Этим и объясняются, по мнению Кондакова, недостатки издаваемого альбома:

1) случайность и непродуманность в отборе оригиналов для изготовления рисунков. В коллекцию икон епископа Порфирия, переданную согласно его завещанию в 1885 г. в церковно-археологический музей при Киевской Духовной Академии, входили 4 редчайшие энкаустические иконы, оригинальный и тоже очень редкий мозаичный образок Свяителя Николая. Ни одна из этих икон не была скопирована для альбома (2, с. 2—3);

2) само изготовление рисунков, по мнению Кондакова, некачественно. Он имел возможность сравнивать рисунки с оригиналами и нашел, что «никакому снимку... доверять вполне нельзя» (2, с. 2);

3) отсутствие строго научного описания археологической коллекции епископа Порфирия, которое лучше всего было бы сделать самому коллекционеру (2, с. 1).

Далее Кондаков помещает краткое описание каждой из 16 икон Синайской и 7 икон Афонской коллекции. Из Синайского собрания заслуживает особого внимания его отзыв об иконе св. великомученика Пантелемона. Эта икона — «одна из 5—6 важнейших Порфирьевского собрания — не ранее IX—X века». По словам Кондакова, она «имеет характер портрета в пределах античного понимания индивидуальности как типа и может считаться лучшим иконографическим ликом великомученика» (2, с. 16—17).

В заключение отметим, что труды Н. П. Кондакова о Синае безусловно обогатили нашу отечественную науку, но кроме того, они как бы приблизили к нам и показали через призму восприятия выдающегося русского ученого своеобразный облик древнейшей иноческой обители мира.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Биографические данные о Н. П. Кондакове почерпнуты из (12).

² Речь идет о представителях так называемой сравнительно-исторической школы во главе с академиком А. Н. Веселовским. О взаимоотношениях последнего с Н. П. Кондаковым и об общих чертах их творчества см. 11, с. 122—123.

³ Синайский альбом Кондакова, содержащий, по одним данным — 100 (1, с. 157),

а по другим — 115 снимков (5, л. 8; 3, л. 1), сам ученый предлагал многим учреждениям, но в конце концов он попал в Императорскую публичную библиотеку в Петербурге (ныне — Государственная публичная библиотека им. Н. Е. Салтыкова-Щедрина) (см. 3, л. 1).

⁴ Она извлечена из архивных материалов — переписки Н. П. Кондакова с А. Н. Пыпиным (4).

⁵ Краткая рецензия этого труда Н. П. Кондакова и его место в творческом наследии ученого приводится в 11, с. 112—113.

⁶ Кондаков приводит спорные мнения по вопросу о том, кто изображен в этих медальонах — 1) Юстиниан и Феодора (ряд ученых); 2) Моисей и св. Екатерина (Эберс — G. Ebers. *Durch Gosen zum Sinai*. Leipzig, 1872); 3) Иоанн Креститель и Богородица (проф. С. Усов). Сам Кондаков придерживается третьего мнения (1, с. 81).

⁷ Это мнение совпадает с выводами современных зарубежных ученых (16, р. 92). Впрочем, Кондаков не отвергает мнение еп. Порфирия, считавшего 551 год датой построения храма (14, с. 82—86).

⁸ О последующей судьбе каталога архимандрита Антонина см. 10, с. 331.

⁹ Это рукописи №№ 1, 2, 55, 69, 152, 175, 204, 213, 220, 231, 234, 239, 302, 319, 342, 410, 437, 448, 456, 500, 522, 595, 754, 968, 1117, 1121, 1186, 1191, 1216, 1220, 1221 (15, указатель V, с. 658—660).

¹⁰ Интересно, что спустя 80 лет эти же миниатюры вызвали наибольший интерес у американского профессора Вайцмана (K. Weitzmann), посетившего Синайский монастырь в составе научной экспедиции (17, с. 124—125).

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Кондаков Н. П. Путешествие на Синай в 1881 году. Одесса, 1882.
2. *Он же*. Иконы Синайской и Афонской коллекций преосв. Порфирия, издаваемые в лично им изготовленных 23 таблицах. СПб., 1902.
3. *Он же*. Письма А. Ф. Бычкову. ОР ГПБ, Ф. 120, № 799.
4. *Он же*. Письма А. Н. Пыпину. ОР ГПБ, № 621, № 409.
5. *Он же*. Письма В. В. Стасову. ОР ГПБ, Ф. 738, № 158.
6. Бенешевич В. Н. Памятники Синай археологические и палеографические. Вып. 1. Л., 1925.
7. *Он же*. Sur la date de la mosaïque de la Transfiguration au Mont Sinai. Byzantion. 1924, tome 1, pp. 145—172.
8. Дмитриевский А. А. Научное описание греческих рукописей Синайского монастыря. Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества, 1912, XXIII, вып. 2, с. 205—213.
9. *Он же*. Мнение по вопросу о Синайском кодексе Библии V в. ОР ГПБ-АДП, Ф. 253, № 188.
10. Исаия (Белов), иеромонах. Исследования архимандрита Антонина (Капустина) на Синае. Богословские труды, сб. 26, с. 326—333.
11. Кызласова И. Л. История изучения византийского и древнерусского искусства в России. М., 1985.
12. Лазарев В. Н. Никодим Павлович Кондаков (1844—1925). М., 1925.
13. Порфирий (Успенский), архимандрит. Первое путешествие в Синайский монастырь в 1845 году. СПб., 1856.
14. *Он же*. Второе путешествие в Синайский монастырь в 1850 году. СПб., 1856.
15. *Он же*. Описание греческих рукописей монастыря святой Екатерины на Синае, т. 1. Под ред. В. Н. Бенешевича. СПб., 1911.
16. Forsyth G. H. Island of faith in the Sinai wilderness. National Geographic, 1964, vol. 125, N 1, pp. 82—108.
17. Weitzmann K. Mount Sinai's holy treasures. Ibid, p. 109—127.

Протоиерей Александр МЕНЬ

К ИСТОРИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ БИБЛЕИСТИКИ

1. Основные принципы и аспекты

Библейская наука сложилась в России сравнительно поздно и фактически получила развитие лишь в XIX веке. Это связано с особенностями динамики русского богословия, которое в течение долгого времени выражалось не столько в теоретической, умозрительной форме, сколько в символике церковного искусства. Кроме того, кризисы, вызванные Ордынским игом, реформами патриарха Никона (1605—1681) и преобразованиями Петра I (1672—1725), выдвигали на первый план задачи преимущественно церковно-практические. В XIX веке, как отмечает протоиерей А. Шлеман, «свободное обсуждение проблем, возникших из западного — критического и исторического — подхода к Библии, было подвержено строгой цензуре, едва допущалось в Духовных Академиях. И хотя недостатка в талантах не было, хотя качественно русские библеисты стояли на уровне мировой науки, творческий труд их оставался ограниченным»¹. Тем не менее, однажды возникнув, русская библеистика проложила собственные пути и выработала собственные фундаментальные принципы.

Первым и важнейшим из этих принципов стала ориентация на патристическое наследие. Вслед за отцами Церкви русские православные экзегеты рассматривали и рассматривают интерпретацию Библии как «труд веры», как познание слова Божия. Именно это имел в виду Святейший Патриарх Пимен, когда призывал изъяснять Писание «в духе святоотеческого толкования»². Такая ориентация надежно предохраняла русскую библеистику от подмены богословского подхода чисто историческим и критическим. Известный русский мыслитель протоиерей Сергей Булгаков (1871—1944) писал: «Слово Божие, хотя и может быть изучаемо как памятник, никогда не должно становиться только памятником, потому что в его исторически данной и временно обусловленной оболочке содержатся глаголы Жизни Вечной, оно есть в этом смысле символ, место встречи божеского и человеческого»³. В то же время верность патристическому учению понималась православными экзегетами двояко. Одни комментаторы не считали возможным выходить за формальные рамки наследия святых отцов, превращая толкование в «катены», антологии из святоотеческих текстов. Подобный метод нередко сочетался со своего рода фундаментализмом, проникавшим в русское богословие через протестантские источники. Другие — напротив, видели в основных установках отцов Церкви в первую очередь принципиальную модель, указание путей для дальнейшего развития библейской науки с привлечением вспомогательных дисциплин (истории, археологии, палеографии и других). Сторонники этого взгляда подчеркивали, что следовать не букве, а духу патристики, перед которой стояла насущная проблема: допустима ли в христианстве рецепция элементов светской культуры. В целом отцы Церкви дали на этот вопрос позитивный ответ. Многие из них были образованнейшими людьми своего времени, хорошо знакомыми с античной литературой, историографией, филологией и философией и использовали свои знания в экзегетике. Так, Ориген и блаженный Иероним, работая над библейским текстом, неоднократно обращались к греко-римским авторам и Филону, а святой Василий Великий использовал данные античной науки при написании своего «Шестоднева». Пример отцов Церкви открыл для русских библеистов возможность и необходимость творческого усвоения новейших приемов исследования, герменевтики, результатов исторических изысканий.

С патристикой теснейшим образом связана и вторая черта нашей науки о Библии: признание Богочеловеческой природы Священного Писания. Почти все отцы Церкви, особенно жившие в «золотой век» патристики, подчеркивали индивидуальный стиль священных авторов и их активное участие в процессе создания канонических книг. Русские богословы также отмечали наличие в Библии двух аспектов:

божественного и человеческого. В 1905 году профессор МДА Сергей Глаголев (1865—1937) писал: «Божественная мысль в Библии изложена человеческим языком, не только нации и эпохи, но языком индивидуума — языком Исайи, Иеремии, Павла, Иоанна»⁴. Сочетание этих двух аспектов понималось в свете православного учения о синергизме небесного и земного. Позднее русские толкователи усматривали здесь прямую аналогию с догматом IV Вселенского Собора о Богочеловечестве Иисуса Христа. В тезисах, представленных на I Конгресс православных богословов (Афины, ноябрь 1936 г.), Борис Иванович Сове (1899—1963) писал: «Механически-буквальное понимание богодухновенности священных книг — достойное иудейского и консервативного протестантского богословия — не может быть защищено православными богословами, как уклоняющееся в своего рода «монофизитство», а должно быть исправлено в свете Халкидонского догмата о Богочеловечестве. Участие в написании Библии человеческого элемента с его ограниченностью объясняет особенности ветхозаветных книг как исторических источников, их ошибки, анахронизмы, которые могут быть исправлены внебиблейскими данными, обогатившимися особенно в последние десятилетия историей Древнего Востока. Ложный апологетический взгляд на Библию как энциклопедию исторических и естественных наук должен быть оставлен. Ветхозаветные боговдохновенные писатели — прежде всего богословы и законоучители. С этой точки зрения надлежит рассматривать учение о творении мира, о всемирном потопе и т. д. Сущность Библии в ее богословии»⁵. Мысль Б. И. Сове нашла поддержку у русского историка Церкви и библиста Антона Владимировича Карташева (1875—1960). «Поскольку, — писал он, — святоотеческая мысль утвердила положение о полноте действия естественной человеческой психики и отражении ее в самих писаниях священных авторов, постольку догматически оправданы и узаконены и те методологические операции над текстом и содержанием Библии, которые требуются научным знанием. Критическая работа тут уместна потому, что она прилагается к подлежащему ее ведению человеческому элементу: он здесь полностью дан. Дан, ибо Библия есть не только слово Божие, но и слово богочеловеческое... Стало быть, формула — «Бог — автор священных книг» должна звучать как монофизитский уклон от нашего Халкидонского православия»⁶. Таким образом, верность духу патристики вела к признанию выводов новой исагогики и решительно устраняла фундаменталистский соблазн.

Третьей особенностью русской экзегетики и герменевтики является ее церковность. Церковь для православного сознания есть первичная реальность, предшествующая Библии. Именно Церковь сформировала и определила канон, включив в него то, что соответствовало ее вере, ее Священному Преданию, и устранив — несоответствующее ему. «Церковь, — писал русский экклезиолог архиепископ Иларион Троицкий (1886—1929), — существовала и тогда, когда ни одной книги Священного Писания Нового Завета еще не было. Ведь книги Нового Завета написаны апостолами уже после: в течение более нежели полустолетия от начала исторического бытия Церкви. В написанных ими книгах апостолы оставили памятники своего устного благоговения. Они написаны для Церкви уже существующей»⁷. Это положение естественно распространяется и на Ветхозаветную Церковь, которая установила канон дохристианской части Библии, принятый Церковью Новозаветной. В католическом богословии до II Ватиканского Собора (1962—1965) проводилось четкое разделение между «двумя источниками Откровения» — Писанием и Преданием. Подобная же тенденция отмечалась и в старой русской библеистике; но преодолевать ее она начала раньше, чем у католиков, когда православная мысль пришла к пониманию Библии как органической части Священного Предания.

Церковность русской библеистики не означает отказа от научности и историчности. «Православие, — писал протонерей С. Булгаков, — оставляет свободу научному исследованию в своих пределах, при условии соблюдения уже принятых Церковью определений относительно канона (потому недопустимо по научным основаниям пытаться изменить канон священных книг, их сокращая и восполняя) и наличия веры в основные догматы Церкви»⁸. Впрочем, вначале многие русские библеисты относили к области догматической и научные вопросы атрибуции, и хронологии священных книг. Но это мнение не получило общецерковной санкции и отвергалось рядом выдающихся экзегетов, в частности — представителями русской библейско-исторической школы. Они рассматривали проблемы авторства и датировок как подлежащие критической проверке и здесь опять-таки следовали патристике, поскольку у святых отцов существовали самые различные исагогические мнения. Дискуссии среди отцов об авторстве и времени написания библейских книг показывают, что они не придавали этим вопросам догматического значения. Первым в русском бого-

словии сформулировал этот принцип богослов, мыслитель и поэт Алексей Степанович Хомяков (1804—1860). Откликаясь на гипотезы радикальной критики, оспаривавшей подлинность книг Нового Завета, Хомяков писал: «Пусть! Но они от Церкви, и вот все, что нужно для Церкви. Имя ли Марка сообщает авторитет Евангелию, которое ему приписывается, или имя ли Павла дает авторитет посланиям? Нисколько. Но святой Марк и святой Павел прославлены за то, что найдены были достойными приложить имена свои к Писаниям, которые Дух Божий, выразившийся единодушным голосом Церкви, признал за Свои»⁹. А в начале XX века Булгаков развил этот принцип, утверждая, что религиозный авторитет той или иной библейской книги «зависит не от исторической точности надписания их автора, но от церковной оценки содержания этой книги, выражающейся в признании ее каноничности и опирающейся на ее содержание».

И наконец, от патристики русская библейская наука заимствовала понятие о полисемантическом характере Писания, требующего не одного, а многих способов толкования. Из этого следует, что типологический, нравственно-практический, историко-литературный, исторический и др. методы экзегезы не исключают, а взаимодополняют друг друга.

Развитие русской библеистики сопровождалось дискуссией с инославными концепциями (особенно радикальными), а также внутренней дискуссией между подходом формально-патристическим (а по существу близким к фундаментализму) и тем, который стремился не автоматически копировать отцов, а идти вперед, следуя их основным исходным принципам¹⁰.

2. Исторические истоки

Священное Писание, в церковнославянском переводе, пришло на Русь, возможно, еще до Крещения Руси (988 г.). Христианизация страны при князе Владимире привела к широкому, по тем временам, распространению списков священных книг среди населения. Археологические открытия (особенно в Новгороде) доказали, что уровень грамотности в средневековой Руси был довольно высок. Уже сын князя Владимира Ярослав собрал в Киеве богатую библиотеку, в которой несомненно находились экземпляры Писания. Полагают, что в домонгольский период Русская Православная Церковь имела более 100 тысяч рукописей Библии¹¹. «Через Библию читатель древней Руси соприкоснулся с самыми различными сторонами культуры, не только народов древнего Востока, но и греко-римского мира. Несомненно влияние Библии на процесс становления древнерусской литературы»¹². Однако это были еще отдаленные предпосылки для возникновения самостоятельной экзегезы. В задачу русских пастырей, богословов и «книжных людей» в первую очередь входило ознакомление читателей с самим Писанием и комментариями святых отцов. Проблемы миссии, просвещения и переводов были тогда наиболее актуальными.

Золотоордынское иго (1280—1480) надолго затормозило развитие русской культуры, но не подорвало ее корней. Уже во второй половине этого периода духовное и культурное возрождение стало очевидным фактом (Преподобные Сергей Радонежский, Епифаний Премудрый, Андрей Рублев). Возродился и интерес к Библии. Достаточно указать на редакционные и переводческие труды святителя Алексия, митрополита Московского (около 1295—1378). Укрепление и возвышение Москвы совпало с периодом упадка и гибели Византии, бывшей дотопе оплотом Православной Церкви. С XV века эта роль переходит к Руси. Формирование централизованного Московского государства требовало и церковного единства. Но именно в это время (XIV—XVI вв.) по стране прокатилась волна еретических и реформистских движений. Их представители, ссылаясь на Библию, выступали против иконопочитания, иерархии, монашества и даже проповедовали унитарянские взгляды¹³. Эти явления — параллельные синхронным всплхам предреформации на Западе — придали русскому богословию полемический и апологетический характер. Борьба с ересью была одной из побудительных причин создания общепринятого текста Священного Писания («Геннадиевская Библия» 1499 г.). Тогда же Русь познакомилась с первой системой герменевтических принципов. Их сформулировал преподобный Максим Грек (1470—1555), афонский монах, бывший прежде учеником Савонаролы¹⁴. Он указал на плюральность патристической герменевтики и строил свои толкования на основе синтеза различных методов.

С XVII века начинается процесс сближения русской и западной культур. Появляются первые богословские школы, которые попеременно испытывают влияние латинской и протестантской традиций. В 1685 году в Богоявленском монастыре в Москве

возникает Славяно-греко-латинская Академия, предшественница Московской Духовной Академии¹⁵. Ее основатели, греческие монахи, братья Лихуды, строили преподавание на основе православного Предания. Софроний Лихуд († 1730) продолжил библейские труды преподающего Максима Грека по исправлению славянского перевода. Библеистики в Академии занимались иеромонахи Макарий Петрович († 1766), архимандрит Феофилакт Горский († 1788), Тихон Малинин († 1798), впоследствии архиепископ Астраханский, архимандрит Гавриил Петров († 1801) и другие. «Кажется, — писал русский экзегет епископ Михаил Лузин, — именно влиянию этих мужей, знатоков и любителей Библии, надобно приписать первый сильный толчок к движению и довольно быстрому развитию научного изучения и толкования Библии»¹⁶. Им принадлежат ряд комментариев к книгам Священного Писания, большая часть которых осталась, однако, в рукописи. Это были первые еще весьма осторожные шаги. Авторы во многом зависели от латинских и немецких источников, нередко ограничиваясь их переводами и пересказами. И все же библейская наука в России уже зародилась. Ее представители были хорошо знакомы с древними языками и искали в экзегетике самобытных решений. Даже тот факт, что в Духовных школах еще не было специального предмета по изучению Священного Писания (библейская история рассматривалась как часть церковной), не мог остановить развития русской библеистики.

Решающим для нее оказалась деятельность просвещенного и талантливую ученого, митрополита Московского Платона (Левшина; 1737—1812). Будучи ректором Троице-Сергиевой Семинарии, он ввел там систематические занятия по Священному Писанию и сформулировал для комментаторов восемь герменевтических правил, которые требовали искать прежде всего прямого, «исторического» смысла текста, предостерегали от натяжек и поисков «таинственного смысла там, где его нет», а также определяли приемы для разрешения кажущихся библейских противоречий. Митрополит Платон считал, что толкователь не должен замалчивать трудные места Писания, а «решать их ясным и удовлетворительным образом»¹⁷. В том же направлении работал и преподаватель Славяно-греко-латинской Академии Амвросий Подобедов (1742—1818), впоследствии митрополит Петербургский¹⁸. В 1808 году вышло из печати первое русское руководство по герменевтике, то есть принципам экзегезы. Его автором был воспитанник Киевской Духовной Академии, архиепископ Феоктист (Мочульский; 1732—1818). Книга его называлась «Драхма от сокровища Божественных Писаний Ветхого и Нового Завета, то есть сокращение правил при чтении Священного Писания к знанию потребных». Широкою популярностью завоевало толкование на Псалтирь, написанное Иринеем Клементьевским (1753—1818), выпускником Славяно-греко-латинской Академии, впоследствии архиепископом¹⁹. Историк русского богословия протоиерей Г. Флоровский отмечает, что при всех достижениях библеистов этого периода, они еще не дали значительных по оригинальности трудов. Подлинными основателями самобытной науки о Писании в России стали три человека: митрополит Филарет (Дроздов), А. М. Бухарев, протоиерей Г. Паский. Однако прежде чем перейти к характеристике их работ, необходимо хотя бы вкратце коснуться библейских переводов, сделанных в России до появления синодального перевода.

3. Церковнославянская и русская Библия до 1860 года

Еще в древнем «Житии» святого Кирилла, первого переводчика Библии на славянский язык, упоминается о том, что он нашел в Херсонесе «Евангелие и Псалтирь, написанные русскими письменами»²⁰. Вопрос о том, что это были за письмены, в науке не решен (большинство историков считает, что в «Житии» речь идет о сирийском переводе). Как бы то ни было, достоверно известно, что Библия появилась на Руси в переводах святых Кирилла и Мефодия и их продолжателей, сделанных на основе Септуагинты. Реконструкцией их труда занимался ряд крупных русских библеистов, в том числе Иван Евсеевич Евсеев (1868—1921), возглавлявший специальную Комиссию по славянской Библии²¹. Были и попытки переводов с еврейского языка (перевод псалмов, осуществленный в XV веке по поручению святого Филиппа, митрополита Московского, неким Федором). Отсутствие книгопечатания вело к возникновению неточностей в рукописных экземплярах священных книг, что требовало постоянного исправления текста. Особенно много потрудились в деле унификации текста Священного Писания святитель Геннадий, архиепископ Новгородский († 1505). Часть священных книг была им отредактирована, часть переведена заново с Септуагинты и Вульгаты²². Дальнейшую работу по исправлению славянской Библии предпринял преподобный Максим Грек, но деятельность его была прервана консерваторами. Максим был предан суду и окончил жизнь в монастырском заточении.

Первопечатная русская Библия вышла в западном крае, где наиболее остро ощущалась культурная и конфессиональная конфронтация. Издание было выпущено бело-русским ученым Франциском Скориной (1490—1541). Скорина назвал свою Библию «русской», поскольку язык ее уже отличался от церковнославянского. Первоначально его Библия была издана в Праге (1517—1519), а затем в Вильне (1525). Скорина частично ориентировался на чешскую Библию 1506 года. Сохранился лишь его перевод книг Ветхого Завета²³. В 1564 году в Москве увидел свет первопечатный церковнославянский «Апостол» (Деяния святых апостолов, Послания, Откровение апостола Иоанна Богослова) диакона Ивана Федорова (около 1510—1583). Вскоре Федоров вынужден был покинуть Москву и нашел пристанище у православного князя Константина Острожского²⁴. В 1581 году по инициативе этого князя и на его средства была опубликована первая полная церковнославянская Библия. В ее основу были положены Вульгата, чешская Библия, «Геннадиевский свод» 1499 года и Библия Скорины. В свою очередь Московская печатная Библия 1663 года опиралась на «Острожскую». При Петре I началась работа по устранению текстологических неточностей московского издания. Труд был завершен в 1751 году выходом «Елизаветинской Библии» (названной так по имени правившей тогда русской императрицы). Однако и это издание неточно воспроизвело древнейший славянский перевод, который еще ждет своей научной реконструкции.

Петровские реформы существенно отразились на русском языке, который стал быстро отдаляться от церковнославянского. Уже в 1699 году немецкий пастор Эрнст Глюк, живший в Лифляндии, писал, что в славянской Библии «русский простолоудин ни одного речения не в состоянии понять». Он сам взялся за перевод Священного Писания на русский язык, но рукопись его была утеряна. В те же годы сотрудник русского дипломатического корпуса перевел с немецкого Псалтирь (1683). С каждым десятилетием потребность в новом переводе возрастала, но острота положения не всеми полностью осознавалась.

В 1792 году на открытом собрании Славяно-греко-латинской Академии ее ректор Михаил Смирнов (1761—1815), впоследствии епископ, зачитал и прокомментировал свой перевод Послания к Римлянам святого апостола Павла. Позднее текст был издан Синодальной типографией и стал первым русским переводом, появившимся в печати. В 1810 году в России был учрежден филиал Британского и иностранного Библиейского Общества, а три года спустя было торжественно открыто Российское Библиейское Общество²⁵. Среди инициаторов его были митрополит Филарет (Дроздов; 1782—1867) и князь Александр Голицын (1773—1844), пользовавшийся большим влиянием при дворе императора Александра I. В 1818 году вышел Новый Завет, в 1823 году — Псалтирь, а затем — ряд других ветхозаветных книг. Общество было интерконфессиональным и выпускало Библию также на языках инославного населения империи. Однако вскоре после восстания декабристов Общество было запрещено (1825), поскольку правительство Николая I боялось, что с общепонятной Библией в массы проникнет дух нонконформизма и вольнодумства.

Часть переводов, сделанных для изданий Общества, принадлежала доктору богословия, протоиерею Герасиму Павскому (1787—1863). Павский был одним из основателей филологии в России, опередившим в своих трудах Гезениуса²⁶. После закрытия Общества его назначили законоучителем наследника престола (будущего Александра II), а затем профессором Петербургской Академии. На лекциях он читал свои переводы Ветхого Завета и давал к ним пояснения. По словам историка Иларiona Чистовича (1825—1893), это был «первый опыт перевода священных книг Ветхого Завета на русский язык, сделанный ученым, владевшим в превосходной степени знанием еврейского и русского языков». Студенты записали перевод, и он разошелся в литографированном издании. В 1841 году по анонимному доносу (автором его был Агафангел Соловьев) против Павского было начато синодальное следствие за распространение неапробированного перевода. Только после смерти Николая I обвинения против Павского были сняты и его трудам отдано должное. Преследованиям подвергся и ученик Павского архимандрит Макарий (Глухарев; 1792—1847), известный миссионер, проповедовавший христианство на Алтае²⁷. Он неоднократно обращался к церковным и светским властям, говоря о необходимости издания Библии на русском языке. Его петиции долго оставались без ответа, и за это время архимандрит Макарий перевел с еврейского все книги Ветхого Завета. Однако ему не только запретили опубликовать перевод, но удалили из миссии и подвергли церковному наказанию. Через много лет, когда с наступлением нового царствования Святейший Синод смог вернуться к вопросу о русской Библии, перевод архимандрита Макария был издан в «Православном Обозрении» (1860—1867).

4. Основатели

Как уже было отмечено, подлинными основоположниками русской библейской науки считаются митрополит Филарет (Дроздов), А. М. Бухарев и протоиерей Г. Павский.

Митрополит Филарет как богослов и церковный деятель сформировался в Александровскую эпоху, период пробуждения религиозной мысли, мистицизма и общественного брожения; последнее тридцатилетие его жизни совпало с годами николаевской реакции²⁸. Ревностный поборник русского перевода Писания, он был активным членом Российского Библейского Общества вплоть до самого его закрытия и лично руководил первым русским изданием Нового Завета. Именно он в 1856 году возобновил вопрос о его переводе. Митрополит Филарет оставил после себя ряд трудов, посвященных исагогике, герменевтике и экзегезе. Хотя некоторые из них, как отмечает протоиерей Г. Флоровский, были написаны по немецким исследованиям (в частности, И. Ф. Буддеус), ключевые концепции митрополита Филарета были вполне самостоятельны. По словам русского библиста Федора Герасимовича Елеонского (1836—1906), он «вывел нашу библейскую науку из тесного круга греко-славянского перевода на широкий научный путь»²⁹. Исследуя Священное Писание, митрополит Филарет придерживался четырех важнейших правил: толковать Библию, исходя из ее оригинальных языков, применять в экзегезе научные методы с привлечением западных трудов, ставить в центре богословские аспекты Библии, сохранять верность духу Православной Церкви и святых отцов. Цельной системы библейского богословия и экзегетики митрополиту Филарету завершить не удалось. Немало осталось рассеянным в сотнях его проповедей. «В них при изъяснении Священного Писания необыкновенно проявилась сила его аналитического таланта. В его «Словах и речах» мы найдем много прекрасных, редких по глубине, новизне и оригинальности мысли истолкований различных мест Библии. Нередко находим в них оригинальные блестящие образцы перевода священного текста»³⁰. Одной из особенностей экзегезы митрополита Филарета было мастерство, с каким он умел сопоставлять тексты для уяснения библейского учения. По словам А. М. Бухарева, он сочетал благоговение к Библии со «свободным дерзованием веры».

Александр Матвеевич Бухарев (1824—1871) был учеником митрополита Филарета³¹. Приняв монашество с именем Феодор, он преподавал библеистику в Московской и Казанской Духовных Академиях. В 50—60-х годах он опубликовал ряд экзегетических монографий: о книге Иова, о пророках и апостольских посланиях. В них он стремился не только дать опыт православного толкования, но и указать на тесную связь Библии с насущными вопросами общественной жизни. Трактую библейские темы, Бухарев явно и прикровенно полемизировал с консерваторами. В Главной книге своей жизни «Исследования Апокалипсиса» (вышла посмертно в 1916 г.) он изложил цельную философию истории как истории Домостроительства и Спасения. Однако желание Бухарева перекинуть мост между Библией и XIX веком нередко приводило его к субъективным и произвольным гипотезам. Многие церковно-общественные идеи экзегета были для своего времени новаторскими. Подобно своему современнику Ф. Ламенне, Бухарев был убежден, что христианство должно стать жизненной основой для развития культуры. Его взгляды вызывали полемiku и осуждение. В результате Бухарев решил, что он найдет большую свободу на светском поприще.

Трагически сложилась и творческая судьба протоиерея Г. Павского, пионера историко-филологического исследования Библии в России и родоначальника традиции библейско-исторической школы. Он был директором Российского Библейского Общества, редактором переводов Священного Писания, переводчиком и толкователем. В своей диссертации «Обозрение Псалмов» (СПб., 1814) он первый из русских библистов обосновал мнение, согласно которому не все псалмы с надписанием «Давидов» принадлежат ему. В комментариях к Песни Песней протоиерей Г. Павский отмечал не только ее мистический аспект, но и аспект буквальный, связанный с темой земной любви. Он внес важные уточнения в ветхозаветные переводы, отказавшись, например, от передачи слова «машиах» (помазанник) как Христос в тех случаях, когда речь шла не о Мессии (что часто встречалось в славянских версиях). Павский первым отметил значение библейских жанров; высказался, хотя и осторожно, в пользу теории Второсайя и принадлежности Книги пророка Захарии двум пророкам. Ко всему этому школьная наука в России была еще плохо подготовлена. Отсюда постоянные нападки на Павского и обвинения его в протестантизме, длившиеся на протяжении всего Николаевского времени. В русской науке он, однако, вошел как классик. Даже протоиерей Г. Флоровский, критиковавший его богословские взгляды, призна-

вал, что «с филологической точки зрения его перевод очень ценен. Он умеет передавать и самый стиль, литературную манеру священных писателей, и просодический строй библейской речи»³². Профессор И. Е. Евсеев подчеркивал, что меры, принятые против протоиерея Г. Павского, отрицательно сказались на всей русской библейской науке.

По определению митрополита Филарета, закрытие Российского Библейского Общества знаменовало «обратный ход к временам схоластическим». Тем не менее развитие русской библеистики продолжалось и в Николаевский период. Большой вклад в дело изучения Библии внес знаменитый патролог, историк Церкви и богослов, архиепископ Филарет (Гумилевский; 1805—1866). Им написаны «Беседы о страданиях Господа нашего Иисуса Христа» (М., 1857, 3-е изд. 1884), «Учение апостола Павла об антихристе» (1862), «Опыт объяснения послания апостола Павла к Галатам» (1862), «Учение евангелиста Иоанна о Слове» (1865), «Евангелие святого Иоанна» (1865—1866) и другие работы³³. В русской литературе по Священному Писанию возник в это время новый историко-синтетический жанр. Зачинателями его в России стали архиепископ Иннокентий (Борисов; 1800—1857) и протоиерей Александр Горский (1812—1875). Архиепископ Иннокентий, стяжавший славу «русского Златоуста», написал в 1828 году книгу «Последние дни земной жизни Иисуса Христа», неоднократно переиздававшуюся вплоть до первой мировой войны. Это был опыт исторического повествования, основанного на первоисточниках и построенного по законам художественной прозы³⁴. В том же ключе написана протоиереем А. Горским «История Евангельская и Церкви Апостольской» (вышла посмертно в 1888 году). Горский, кроме того, был выдающимся текстологом и историком³⁵. Оба — и Иннокентий, и Горский испытали на себе гнет цензурных условий, которые не позволили полностью раскрыться их шедрым талантам.

5. Поворотный пункт

20 марта 1858 года было знаменательным днем в истории русской Библии. В этот день Святейший Синод подписал определение, в котором говорилось, что «перевод на русский язык сначала книг Нового Завета, а потом постепенно и других частей Священного Писания необходим и полезен... К переводу сему должно приступить со всевозможной осмотрительностью через лиц, испытанных в знании еврейского и греческого языков, по избранию и утверждению Святейшего Синода»³⁶. Четырем Духовным Академиям (Петербургской, Московской, Киевской и Казанской) было предложено готовить проекты и варианты переводов и материалы к ним. Работа проходила под контролем Петербургского митрополита Исидора (Никольского; 1799—1892). В ней участвовали академические профессора Евграф Ловягин (1822—1909), Павел Саввантов (1815—1895), Моисей Гуляев (1866), Даниил Хвольсон (1819—1911) и другие православные библеисты. Именно тогда были опубликованы запрещенные ранее переводы протоиерея Г. Павского и архимандрита Макария (Глухарева). Синодальный перевод Ветхого Завета делался с еврейского языка, но с учетом Септуагинты. Одновременно русские библеисты приняли участие в переводе Ветхого Завета только с масоретского текста (для Лондонского издания). Были и противники русского перевода [в частности, епископ Феофан (Говоров)], но большинство иерархов и богословов приветствовало начинание. В 1862 году вышел полный «синадальный» Новый Завет, в 1868 году — Пятикнижие, а в 1876 году — вся Библия. С тех пор перевод, осуществленный по благословению Святейшего Синода, стал общепринятым в Русской Православной Церкви. В течение ряда десятилетий он перепечатывался без изменений. В 1956 году Московским Патриархатом был опубликован его отредактированный вариант, с текстом, приведенным в соответствие с новой орфографией и с некоторыми дополнениями (в частности, включено предисловие Иисуса, сына Сирахова к его Книге Премудрости, имеющееся в греческом и славянском переводах). За этим последовало улучшенное в типографском отношении издание (1968), которое воспроизводилось еще два раза. Кроме того, дважды отдельно выходил Новый Завет³⁷.

Синадальный перевод сделал Священное Писание доступным для широких кругов русских верующих, а это в свою очередь потребовало незамедлительного составления библейских комментариев. Эту задачу взял на себя Михаил Лузин (1830—1887), профессор, затем ректор Московской Духовной Академии, а с 1878 года — епископ³⁸. В своих лекциях и трудах он преследовал две цели: экзегетическую и апологетическую. Первая имела в виду рядовых читателей, которые с нетерпением ждали изъяснения слова Божия. Для них Михаил Лузин написал «Толковое Евангелие» (М., 1870—1874, т. 1—3) и «Толковый Апостол» (Киев, 1890—1897, т. 1—2), обширную компи-

лянию, преимущественно из отцов Церкви и протестантских авторов ортодоксального направления. Гебраист Московской Духовной Академии Павел Горский-Платонов (1835—1904) подверг эту работу резкой критике за ее несамостоятельный характер. Но Михаил Лузин считал, что упущено слишком много времени, а насущная потребность не терпит промедления.

Второй его задачей был ответ на вызов европейской отрицательной критики. До тех пор православные библеисты чаще всего обходили ее молчанием, поскольку духовная цензура запрещала излагать идеи рационалистов на страницах церковных журналов и книг. Реформа 60-х годов и некоторые цензурные послабления способствовали проникновению в Россию радикальных западных веяний. Между тем, этот период был на Западе периодом бурного развития историко-литературной критики Библии (Г. Эвальд, Г. Гольцман, Э. Ренан, К. Граф и другие). Поэтому Михаил Лузин считал, что русская библеистика должна высказать компетентное суждение о критических гипотезах. «На мою долю,—говорил он,—выпал жребий сделать в доступной мне области первый у нас опыт открытого состязания с современными отрицательными учениями»³⁹. Его полемический труд о Ренане, написанный сразу же после выхода наумевшей «Жизни Иисуса», был представлен им как докторская диссертация. Публичная ее защита стала важным церковным событием. На ней присутствовали многие представители образованных московских кругов. Впервые деструктивные идеи в области библеистики тщательно излагались и подвергались научно-богословскому анализу. Эту критическую работу Михаил Лузин продолжил в цикле своих лекций, изданных посмертно под заглавием «Библейская наука» (Тула, 1898—1906). Он положил начало новому направлению в русской библеистике, которое учитывало достижения и ошибки библеистики западной. У Михаила Лузина было немало талантливых учеников, которые трудились впоследствии уже вполне самостоятельно, обогатив православную науку о Священном Писании ценными комментариями и монографиями по священной истории, библейскому богословию, археологии, исагогике и текстологии.

6. Библейско-апологетические проблемы

В России и среди западных ортодоксальных кругов XIX века историко-литературная критика воспринималась как атрибут антихристианского или нехристианского мировоззрения. Действительно, Д. Штраус, Тюбингенская школа и школа Ю. Вельгаузена руководствовались философскими предпосылками, отвергавшими церковное учение. Спинозизм и гегельянство, рационализм и исторический эволюционизм были исходными пунктами для многих библеистов, особенно в протестантской Германии. Поэтому неудивительно, что попытки перестройки всей концепции библейской истории, новые датировки священных книг, отрицание их традиционной атрибуции воспринимались как покушения на самые основы христианской веры. В первой половине XIX века те западные исследователи, которые пытались сочетать веру и историческую критику (например, М. Л. Де Ветте), были не в состоянии прийти к синтезу и переживали тяжелые внутренние конфликты. Попытка А. Ричля и всей либеральной школы, вплоть до А. Гарнака, найти этот синтез не могла удовлетворить ортодоксальную мысль, так как вела к распылчатому адогматизму. На фоне этих трудностей и развивалась русская апологетическая библеистика прошлого века.

Из представителей ее на первом месте стоит ученик Михаила Лузина, протонерей Николай Елеонский (1843—1910), преподававший в Московской Духовной Академии, а затем в Московском университете⁴⁰. Он писал исследования о теориях Ф. Х. Баура, Вельгаузена, Фридриха Делича. Отстаивая древность Пятикнижия, он справедливо указывал на его архаический язык, отражающий более ранний этап, нежели писания классического протезизма. Он не только полемизировал с западными авторами; многие из них получили в трудах Елеонского высокую оценку (в частности, Франц Делич и К. Ф. Кейль, исагогический курс которого он частично перевел). Библейской апологетике была посвящена большая работа профессора Харьковского университета, протонерей Тимофея Буткевича (1854—1925) «Жизнь Господа нашего Иисуса Христа» (2-е издание — СПб., 1887). В ней содержится обзор рационалистического толкования Евангелий, начиная от Гердера и Шлейермахера, и собраны возражения на критику по всем частным вопросам евангельской истории⁴¹. Против решения синоптической проблемы, предложенного Г. Эвальдом и Г. Ю. Гольцманом, была написана книга известного русского историка, археолога и библеиста Николая Ивановича Троицкого (1851—1920) «О происхождении первых трех канонических Евангелий» (Кострома, 1878), в которой прослежена история вопроса с XVIII до середины XIX века⁴². Круп-

ным библистом был профессор Московской Духовной Академии Митрофан Дмитриевич Муретов (1850—1917). Он задумал цикл работ под общим заглавием «Главные типы новейшего отрицания Евангелия»⁴³. Однако цензура приостановила их печатание. Вышли лишь отдельные части книги (о предшественниках Штрауса, об Эйхгорне и Ренане), но и то, как отмечал протоирей Г. Флоровский, с опозданием на пятнадцать лет. Необыкновенной продуктивностью отличался русский экзегет-новозаветник, архиепископ Василий (Богдашевский; 1861—1933), выпускник и преподаватель Киевской Духовной Академии⁴⁴. Он не только критически разобрал отрицательные гипотезы, но и создал серию глубоких комментариев, в которых соединял верность православной традиции с серьезным знанием западной литературы. По его собственным словам, он «везде старался держаться строго научной положительной точки зрения, оправдываемой историческим церковным преданием». Полемику с концепциями религиозно-исторической школы, панвавилонизмом и мифологической теорией вели ректор Киевской Духовной Академии протоирей Александр Глаголев (1872—1929), профессор той же Академии Владимир Петрович Рыбинский (1857—1920), автор монументальной монографии о самарянах (1913) и профессор Петербургской Духовной Академии Сергей Михайлович Зарин (1875—1941), писавший против А. Дрекса⁴⁵. Итогом русской ветхозаветной апологетической исагогики был курс профессора Казанской Духовной Академии Павла Александровича Юнгера (1856—1921) «Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги» (1910). Он явился последней суммарной попыткой утвердить позиции старой исагогики с привлечением солидного научного аппарата⁴⁶. В дальнейшем русская библейско-историческая школа отказалась от этих позиций и от смешения исагогических проблем со сферой догматической.

7. Текстология, компаративная библистика, археология

Текстуальные исследования русских библистов были в основном сосредоточены на проблемах славянской Библии. На этом поприще много потрудились протоирей А. Горский, И. Е. Евсеев, Григорий Александрович Воскресенский (1849—1918) и другие исследователи⁴⁷. Но были и видные специалисты, занимавшиеся греческим и еврейским текстами Библии. Пионерами в этой области были епископы Симон (Тодорский, † 1754) и Порфирий (Успенский; 1804—1885). Оба являлись крупными ориенталистами и филологами. Епископ Порфирий много странствовал по Востоку; ему принадлежит приоритет открытия Синайского кодекса, который был впоследствии привезен в Россию и издан К. Тишендорфом⁴⁸. Он сделал ряд переводов ветхозаветных книг с греческого языка (опубликованы в ТКДА). Еврейской текстологии посвятил свои труды профессор Д. А. Хвольсон, участник синодального перевода, а греческой — выпускник Московской Духовной Академии, член-корреспондент Академии Наук, епископ Амфилохий (Сергиевский; 1818—1893), изучавший также и славянский текст⁴⁹. В 1902 году архимандрит Антонин (Грановский, 1885—1927), впоследствии епископ (отпавший в 20-х годах в обновленческий раскол), предпринял уникальную попытку реконструкции гипотетического еврейского оригинала Книги пророка Варуха. Он исследовал сотни рукописей и множество древних переводов и на их основе воссоздал «репродукцию» текста, который считал первоначальным (2-е издание книги вышло в 1920 году). В настоящее время гипотеза Антонина (Грановского) признается рядом исследователей. Огромной эрудицией и знанием источников отмечена монография профессора Московской Духовной Академии протоиерея Евгения Воронцова (1867—1925) «Домасоретская и масоретская Библия» (Сергиев Посад, 1909, ч. 1). Вторую часть исследования, посвященную масоретам, автор намеревался издать за рубежом, но во время первой мировой войны рукопись была утрачена⁵⁰. В 1907 году в Казани вышел труд Ивана Васильевича Баженова (1855—1920) «Характеристика четвертого Евангелия», предвосхитивший современные теории о семитическом прототипе Евангелия от Иоанна. Текстологические проблемы Нового Завета изучал в середине нашего столетия известный византолог и историк культуры профессор Ленинградской Духовной Академии Алексей Иванович Иванов (1890—1976). В своих работах он защищал «текстус рецентус» и указывал на значение лекционариев для новозаветной текстологической критики⁵¹.

Русская православная библистика энергично откликнулась на споры о Библии и Вавилоне, поднятые в связи с сенсационными лекциями Фридриха Делича (В. П. Рыбинский, А. П. Лопухин и др.). Сопоставлению библейской религии с верованиями древнего мира был посвящен блестящий по форме и содержанию трехтомник епископа Хрисанфа (Ретивцева, 1832—1883), профессора Казанской Духовной Академии⁵².

Вопрос о связи Библии с древневосточной исторнографией был рассмотрен в диссертации архиепископа Платона (Рождественского; 1866—1919) «Древний Восток при свете Божественного откровения» (Киев, 1899). Выпускник Московской Духовной Академии Михаил Никольский (1848—1917) кроме собственного перевода псалмов издал корпус клинописных текстов Урарту и Месопотамии и был признан «отцом русской ассириологии». Он не рассматривал свои библейские штудии как дело, служащее только науке. «Священное Писание,— говорил он,— есть главный источник церковного учения, и живое основательное понимание догматов невозможно без основательного его знания»⁵³. Данные для реконструкции ветхозаветной истории были широко привлечены профессором Московской Духовной Академии Дмитрием Ивановичем Введенским (1873—1954) в его книге «Патриарх Иосиф и Египет» (Сергиев Посад, 1914).

Русское Палестинское Общество, основанное в 1882 году и существующее поныне, было инициатором первых библейских раскопок, проводимых русскими археологами. Ряд археологических поездок по Палестине совершил профессор Киевской Духовной Академии Аким Алексеевич Олесницкий (1842—1907), автор работ о древних памятниках Святой Земли⁵⁴. Академический курс библейской археологии был опубликован петербургским гебраистом профессором Иваном Гавриловичем Троицким (1858—1920) в 1913 году. О значении для библейской науки православного ориенталиста академика Б. А. Тураева будет сказано ниже.

8. Герменевтика и исагогика

Термин «герменевтика» в русской и западной библейской науке нередко употребляется расширительно, как синоним толкования Библии. Но в более строгом смысле слова это понятие относится не столько к самому процессу изъяснения текста (экзегезы), сколько к определению фундаментальных принципов толкования. О православном понимании этих принципов было уже сказано в начале статьи. Следует признать, что специальными герменевтическими трудами русская библеистика сравнительно небогата. К ним относятся упомянутая выше книга архиепископа Феоктиста (Мочульского; 1808) и очерки П. И. Саввантова, участника синодального перевода⁵⁵. Значительно больше сделано в области изучения герменевтики патристического периода⁵⁶. Укажем, в частности, на работу профессора Московской Духовной Академии Ивана Николаевича Корсунского (1849—1899) «Новозаветное толкование Ветхого Завета» (М., 1885), в которой охарактеризованы методы толкования у святых отцов и комментаторов начала XIX века. Материал расположен не хронологически, а в соответствии с периодами ветхозаветной истории. Своего рода прологом к этой книге была монография Корсунского «Иудейское толкование Ветхого Завета» (М., 1882), содержащая анализ палестинской и александрийской герменевтики междузаветной эпохи⁵⁷. Соотношению современной и патристической герменевтики много внимания уделено в книге архиепископа (впоследствии митрополита Харьковского) Антония (1864—1936) «О правилах Тихония Африканского и их значении для современной экзегетики» (М., 1891). С общегословских и философских позиций проблема была изучена протоиереем С. Булгаковым и русским религиозным мыслителем Николаем Александровичем Бердяевым (1874—1948). Первый указал на особенности библейского символизма, а второй — на характерные черты человеческого аспекта Священного Писания. По словам Бердяева, Библия есть «преломление откровения Бога в ограниченной человеческой среде и ограниченном человеческом языке. Обогащение буквы Писания есть форма идолопоклонства. Поэтому научная библейская критика имеет освобождающее и очищающее значение»⁵⁸. В книге «Истина и откровение», вышедшей посмертно на французском языке (1954), Бердяев сформулировал свои важнейшие герменевтические идеи. Сущность их сводится к следующему: богооткровенная истина апофатична по природе; в записанном же слове она неизбежно приобретает антропоморфные, социоморфные и натуроморфные черты, что следует учитывать при истолковании Библии. Фактически Бердяев предложил русский вариант демифологизации, близкий к взглядам Р. Бульмана, но отнюдь им не тождественный. Если для Р. Бульмана библейские символы в первую очередь говорят о внутреннем экзистенциальном бытии человека, то Бердяев утверждал онтологический характер истин Откровения.

В 1927 году на Англо-русской богословской конференции Сергей Сергеевич Безобразов, впоследствии епископ Кассиан (1892—1965), подчеркнул, что православная герменевтика в отличие от католической не располагает авторитарными указаниями церковного магистериума для интерпретации всех текстов Священного Писания, что потенциально дает большую свободу исследования. Толкователь, отметил он, не найдет и в самом Священном Писании «готовой формулы по каждому интересующему

нас вопросу». Основой православной герменевтики, по его словам, является вера в «двуединую богочеловеческую сущность Библии». Предвосхищая «канонический критицизм» конца XX века (Б. Чайлдз и другие), Безобразов указывал, что «единство канона распространяет понятие контекста для каждого данного места слова Божия до пределов всего Священного Писания»⁵⁹. Другой русский богослов архимандрит Киприан (Керн; 1899—1960), откликаясь на эту проблему, писал: «Не возбраняется, разумеется, филологам заниматься с точки зрения языкознания и священным текстом Библии, равно как и тому же методу можно отдавать предпочтение и при изучении текстуальной ткани «Илиады» или «Божественной комедии». Но при ограничении одним этим методом ученый рискует в изучении поэзии Гомера и Данте не понять ее как памятник высшей красоты; а применяя этот же метод к тексту Библии, оставить без внимания религиозную, духовную, божественную сторону ее»⁶⁰.

Исагогика, или как чаще ее называют, «Введение в книги Священного Писания», является суммой библейских дисциплин, включающей вопросы боговдохновенности, канона, герменевтики, перевода, атрибуции, датировки и всех видов критики. Русские православные авторы XIX века в этой области сделали немало, создав ряд обобщающих курсов и монографий по всем исагогическим разделам. Среди них архиепископ Иннокентий (Борисов), профессор Стефан Михайлович Сольский (1835—1900), епископ Михаил Лузин, профессора Д. А. Хвольсон и Николай Михайлович Дроздов (1849—1920), авторы академических и семинарских руководств; А. Н. Хергозерский (1812—1891); епископ Ириней Орда (1837—1904), А. А. Жданов (1866—1909), Д. Нарциссов (1860—1920); составители библейских словарей: П. Ф. Солярский (1803—1890), архимандрит Никифор (Баженов; † 1895), А. Т. Верховский (1827—1882), протоиерей Василий Михайловский (1834—1910) и другие⁶¹.

9. Экзегетические труды

Уже самые первые русские работы по библеистике в XVIII веке представляли собой толкования на отдельные книги Священного Писания. Как было сказано, расцвет экзегетических исследований в России начался главным образом после выхода синодального перевода. Однако полный комментарий ко всему Ветхому и Новому Заветам был осуществлен лишь единственный раз. Речь идет о двенадцатитомной «Толковой Библии» (СПб., 1904—1913), труде, начатом по инициативе и под редакцией профессора Петербургской Духовной Академии Александра Павловича Лопухина (1852—1904), плодовитого писателя, переводчика и издателя⁶². После смерти Лопухина «Толковая Библия» была продолжена его преемниками, видными богословами всех ведущих Духовных школ России, в том числе протоиереем А. Глаголевым, профессором М. Н. Скабаллановичем (1872—1927), Н. П. Розановым (1856—1941), А. И. Покровским (1873—1940), В. П. Рыбинским и другими⁶³. Труд был рассчитан на широкие круги образованных читателей, но общедоступность несколько не снижала его высокого научно-богословского уровня. Аналогичное общеправославное толкование было предпринято в XIX веке русским ученым и общественным деятелем Георгием Константиновичем Властовым (1827—1899), но закончить его автору не удалось⁶⁴. Зато не было недостатка в толкованиях на отдельные части и книги Библии, на каждую из которых написано по одному или несколько комментариев. Они разделялись на общедоступные и специальные. Среди популярных укажем на евангельские толкования епископа Виталия (Гречулевича; 1822—1885), епископа Михаила (Лузина), цикл экзегетических трудов по посланиям епископа Феофана (Говорова; 1815—1894), толкование на «Апостол» епископа Никанора (Каменского; 1847—1910), толкования на новозаветные книги протоиерея Андрея Полотебнова (1843—1905) и другие⁶⁵. Ветхому Завету были посвящены толкования епископов Палладия (Пьянкова; 1816—1882), Петра (Екатериновского; † 1899), Виссариона (Нечаева; 1822—1905), Иоанна (Смирнова; 1845—1919), Дмитрия (Вознесенского, 1871—1947), носившие общедоступный характер⁶⁶. Особым успехом пользовалось «Толкование Евангелия» Бориса Ильича Гладкова (1847—1921), основанное на святоотеческих комментариях и трудах ученых XIX века⁶⁷. Более специальные труды принадлежали П. Юнгерову, митрополиту Харьковскому Антонию, архиепископу Василию (Богдашевскому), протоиерею Александру Рождественскому (1864—1930), архиепископу Варфоломею (Ремову; 1880—1936), епископу Феофану (Быстрову; 1872—1943), протоиереям Вениамину Платонову (1883—1948), Василию Четыркину († 1948) и другим⁶⁸.

В рамках краткой статьи невозможно перечислить все работы, посвященные частным вопросам экзегетики, и комментарий на отдельные книги Библии. Поэтому мы отсылаем читателей к существующим на эту тему обзорам⁶⁹.

10. Библийская история

Библийской историей принято называть реконструкцию событий, описанные в Ветхом и Новом Заветах, реконструкцию, которая основана на данных священных книг и древних памятников письменности и материальной культуры. Первым русским опытом в этом направлении было «Начертание библийской истории» (1816) митрополита Филарета (Дроздова). Ценная для своего времени, книга смогла лишь наметить общие контуры темы, поскольку наука о Древнем Востоке, столь важная для библийской историографии, тогда еще только зарождалась. Открытия и расшифровка памятников Египта, Месопотамии, Ханаана и других стран Востока пролили новый свет на священную историю. С учетом этих открытий был написан трехтомный труд А. П. Лопухина, в котором автор дал целостную панораму священных событий, начиная с первобытных времен и кончая завершением апостольского века⁷⁰. Сразу после выхода первого издания книга подверглась критике со стороны некоторых русских богословов, однако она сыграла немаловажную роль в истории отечественной библиистики. Отдельные периоды ветхозаветной истории были описаны в трудах Ф. Г. Елеонского, Я. А. Богородского (1841—1919) и знатока междузаветного времени М. Э. Поснова (1873—1931). Митрополит Иосиф (Петровых; 1872—1938) исследовал период Второго Храма и написал работу о соотношении Библии и Флавия⁷¹. Междузаветному периоду были посвящены работы казанского богослова протоиерея Александра Смирнова, переводчика апокрифов⁷². Из библийских трудов по новозаветной истории следует указать оригинальное и насыщенное богословскими идеями сочинение протоиерея Павла Матвеевского (1828—1900) «Евангельская история» (М., 1899), книгу профессора Казанской Духовной Академии Михаила Богословского (1844—1916) «Детство Господа нашего Иисуса Христа» (Казань, 1893), курс, написанный профессором Православного богословского института Преподобного Сергия в Париже епископом Кассианом (Безобразовым) «Христос и первое христианское поколение» (Париж, 1950). Кроме того, вышло большое число монографий по отдельным вопросам, например, труд архимандрита Григория (Борисоглебского; 1867—1893) «Третье путешествие апостола Павла» (Сергиев Посад, 1892), протоиерея Иоанна Артоболевского (1872—1942) «Первое путешествие апостола Павла» (Сергиев Посад, 1900), «Святой Апостол и Евангелист Иоанн Богослов» (Сергиев Посад, 1911) архиепископа Евдокима (Мещерского; 1869—1935) и серия очерков М. Д. Муретова по евангельской истории. Вопросам библийской поэтики и символики были посвящены новейшие работы профессора М. С. Иванова⁷³.

11. Библийское богословие

Библийское богословие как особая дисциплина зародилось в XVIII веке. Основателями его были протестантские экзегеты, в силу чего отношение к нему со стороны православных ученых долгое время оставалось настороженным. Однако со второй половины XIX века библийское богословие начало развиваться и в контексте русской религиозной мысли. Одним из первых, кто предпринял работу по созданию системы библийского вероучения, был протоиерей Алексей Лебедев (1852—1912), преподаватель богословия в Военно-Морской Академии⁷⁴. Вышла только первая часть задуманной им работы: «Ветхозаветное учение во времена патриархов» (СПб., 1886), которая включала и обзор истории библийского богословия. В те же годы в «Православном обозрении» начал печататься труд крупнейшего русского философа Владимира Соловьева (1853—1900) «История и будущность теократии»⁷⁵. Под «теократией» Соловьев понимал реализацию божественного идеала в земной жизни человечества. Основу его книги составляют своего рода философия библийской истории и синтез библийского богословия в свете «теократической идеи». Своё толкование Библии Соловьев строил обходя исagogические проблемы, хотя и признавал ценность и необходимость библийской критики. Он первым связал концепцию боговдохновенности с Халкидонским догматом Богочеловечества. Друг и единомышленник Владимира Соловьева русский философ Сергей Николаевич Трубецкой (1862—1905), профессор, а затем ректор Московского университета, в своих библийско-богословских исследованиях сосредоточился на периоде Второго Храма и Евангелии. Созданный им синтез библийского богословия стоял на уровне мировой библиистики и предвосхитил многие идеи современных западных экзегетов⁷⁶. Крупным вкладом в библийскую науку явились труды М. Э. Поснова и протоиерея А. Глаголева по частным вопросам ветхозаветного вероучения, а также богословская интерпретация Евангелий в работах М. Муретова⁷⁷. Одним из выдающихся представителей православного богословия был Николай Николаевич Глубоковский (1863—1937), профессор Петербургской, а затем Софийской

Духовных Академий⁷⁷. Его перу принадлежит монументальное (более 2000 страниц) исследование «Благовестие святого апостола Павла по его происхождению и существу» (СПб., 1905, 1910—1912, т. 1—3). Глубоковский поставил перед собой задачу уяснить источники учения апостола Павла, сопоставляя его с александрийской философией, раввинистическим иудейством и античными доктринами. В результате он пришел к выводу, что «Евангелие Павла» было вполне оригинальным и коренилось в том Откровении, которое сделало Тарсянина апостолом язычников. Кроме того, Глубоковский изучал богословие Посланий к Галатам и к Евреям, а также Апокалипсиса. Православный взгляд на библейское богословие изложен в специальной статье профессора Московской Духовной Академии Василия Никаноровича Мышцина (1866—1936) и в других его работах на эту тему⁷⁸. Апостольское учение было рассмотрено в работах современных русских православных авторов: митрополита Макария (Оксиюка), архиепископа Волоколамского Питирима* (Нечаева), архиепископа Вологодского и Великоустюжского Михаила (Мудьюгина) и других⁷⁹.

12. Русская библейско-историческая школа

Поскольку рационалистическая экзегеза XVI—XIX веков сделала из библейской критики инструмент для разрушения фундаментальных догматов Церкви, ортодоксальные богословы всех конфессий долгое время считали, что апология Библии заключается в борьбе против историко-литературной критики как таковой. Как было уже указано, синтез веры и научно-исторического метода решался первоначально лишь путем неоправданных компромиссов, ведущих к отрицанию боговдохновенности. Поворот в сторону позитивного синтеза, сохранившего догмат об инспирации, на Западе связан с именами Франца Делича у протестантов и о. М. Ж. Лагранжа у католиков. Русские православные толкователи сначала придерживались принципов доктринской исагогики, однако уже в прошлом веке появились и такие экзегеты, которые раньше инославных вышли на путь здоровой и осторожной рецепции методов «высшей критики». Эти экзегеты и составили русскую библейско-историческую школу. Их подход к Писанию не был отступлением от церковной, патристической традиции, ибо, как отмечал протоиерей С. Булгаков, «Церковь не только не преграждает пути изучения слова Божия всеми доступными способами, в частности, современными средствами научной критики, но и не предостерегает (разрядка наша.— А. М.) наперед выводов этой критики. Православному сознанию нет оснований бояться библейской критики или смущаться перед ней, потому что через нее лишь конкретнее становятся постижимыми пути Божии и действия Духа Божия»⁸⁰. Исторический анализ, пересмотр привычных датировок и сравнительно-религиозное исследование помогли устранить многие неясности в Священном Писании и уточнить его прямой смысл.

Родоначальниками русской библейско-исторической школы были митрополит Филарет (Дроздов) и протоиерей Г. Павский. Последний сделал особенно много в сфере грамматическо-исторической. По их стопам, соблюдая должную научную и богословскую осмотрительность, последовали и другие толкователи. Так, епископ Филарет (Филаретов; 1824—1882) и профессор В. Н. Мышцин отнесли Книгу Екклесиаста к последнему времени, профессор Петербургской Духовной Семинарии П. С. Тычинин обосновал датировку Книги Премудрости последними веками перед Рождеством Христовым, протоиерей Александр Петровский подтвердил справедливость выводов критики о более позднем происхождении речей Елиуя в Книге Иова⁸¹. А. А. Жданов предпринял историческое толкование первых глав Апокалипсиса, направленное против, как он выражался, «экзегетических плевел и терний». Он настаивал на том, что исторический подход не препятствует подходу религиозно-богословскому, а, напротив, ему помогает. Однако по цензурным условиям труд Жданова вышел в урезанном виде⁸². Цикл статей профессора С. Н. Трубецкого, частично вошедших в его книгу «Учение о Логосе» (М., 1906), явился эталонным образцом единства научно-критического и верующего, благойевого подхода к Библии. Ученик А. Гарнака, он многим был обязан немецкой библеистике, но в то же время подверг основательной критике принципы либеральной теологии. Проследившая развитие библейского учения в контексте восточной и античной культур, Трубецкий дал глубокое богословское осмысление этого развития, чего так часто недоставало инославной экзегетике. Его анализ евангельской христологии подкупает верностью православным основам и широким привлечением историко-критических данных. В начале XX века выводы новой исагогики были подытожены Александром Ельчаниновым (1881—1934) и Иваном Дмитрие-

* Нынче митрополит Волоколамский и Юрьевский (Ред.).

вичем Андреевым (1867—1927), профессором Московской Духовной Академии и Московского университета, редактором «Богословского вестника»⁸³.

Исключительную роль в формировании русской библейско-исторической школы сыграл академик Борис Александрович Тураев (1868—1920), ученый с мировым именем, знаток иероглифов и клинописи, исследователь коптского и египетского христианства, специалист по литургике. По словам его ученика, советского академика В. В. Струве, «Б. А. Тураев был горячим и искренним патриотом, и поэтому он прилагал всемерные усилия, чтобы поднять уровень и престиж русской науки о древнем Востоке»⁸⁴. Он преподавал в Петроградском богословском институте, сотрудничал в «Православной богословской энциклопедии», участвовал в богослужебной комиссии Поместного Собора Русской Православной Церкви 1917—1918 годов. Митрополит Евлогий говорит о нем как о «святом человеке, знавшем богослужение лучше духовенства». Тураев полностью принимал концепции новой исагогики (постепенное формирование Пятикнижия вокруг Моисеева ядра, теорию Второисайи, датировку Книги пророка Даниила II веком до Рождества Христова), не считая, что они могут затрагивать догмат о боговдохновенности. Эту точку зрения он последовательно провел в ветхозаветных разделах своей «Истории древнего Востока» (3-е издание. Л., 1936), этом «единственном в мировой историографии труде, который довел историю Вавилонии, Ассирии, Сирии, Палестины, Ирана, Египта, Карфагена, Нубии, Аксума вплоть до позднейшего эллинизма» (В. Струве). Установки, выработанные С. Трубецким, Б. Тураевым и их предшественниками, были усвоены почти всеми русскими православными библеистами, работавшими после первой мировой войны. Среди них укажем на Б. И. Сове и А. В. Карташева⁸⁵. В программной речи на академическом акте 1944 года в Православном богословском институте Преп. Сергия в Париже Карташев предложил православное обоснование для рецепции новой исагогики. В сфере новозаветной традиции этой школы продолжил епископ Кассиан (Безобразов), профессор этого же института, редактор перевода Нового Завета, изданного в Лондоне в 1970 году. Епископ Кассиан осуществил православную реинтерпретацию популярной в послевоенные годы методики «формгешихте», хотя отверг исторический скептицизм Р. Бульмана⁸⁶. В настоящее время ведущим последователем школы является ректор Православного богословского института в Париже протопресвитер Алексей Князев (р. 1913), автор ряда работ по православному осмыслению данных новой исагогики⁸⁷. Он подчеркивает, что православные библеисты стоят перед задачей обогатить историко-литературную и компаративную критику богословской интерпретацией в духе истонных церковных традиций.

ПРИМЕЧАНИЯ

Принятые сокращения: БВ — Богословский Вестник; ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения; ЖМП — Журнал Московской Патриархии; МДА — Московская Духовная Академия; НЭС — Новый энциклопедический словарь изд. Брокгауза и Ефрона; ПБЭ — Православная богословская энциклопедия; ПО — Православное обозрение; ПС — Православный собеседник; ТКДА — Труды Киевской Духовной Академии; ХЧ — Христианское чтение; ЧОЛДП — Чтения в Обществе любителей духовного просвещения.

¹ Цит. по сборнику Русская религиозно-философская мысль XX века. Питтсбург, 1975, с. 78.

² Пимен, Патриарх Московский и всея Руси. Слова, речи, послания, обращения. М., 1977, с. 359.

³ Прот. С. Булгаков. Православие. Париж, 1964, с. 51.

⁴ С. С. Глаголев. Задачи русской богословской школы. Сергиев Посад, 1905.

⁵ Б. И. Сове. Тезисы по Священному Писанию Ветхого Завета.— Путь, 1936 — 1937, № 52.

⁶ А. В. Карташев. Ветхозаветная библейская критика. Париж, 1947, с. 72.

⁷ Архиепископ Иларион (Троицкий). Священное Писание и Церковь. М., 1914, с. 17.

⁸ С. Булгаков. Указ. соч., с. 58.

⁹ А. С. Хомяков. Сочинения. СПб., 1909, с. 135.

¹⁰ См. обзорные работы: И. С. Сольский. Употребление и изучение Библии в России.— ПО, 1868, № 10—11; его же. Обзорение трудов по изучению Библии с XV в. до настоящего времени.— ПО, 1869, № 4—5; М. В. Никольский. Наша библейская наука.— ПО, 1875, № 2; его же. Успехи библейской науки в России.— ПО,

1877, № 3; *Н. И. Троицкий*. Русская библейская наука и ее современные задачи.— ЧОЛДП, 1877, № 10; архиепископ *Михаил* (Лузин). Столетие из истории толкования Библии у нас в России.— В кн.: Годичный акт в МДА 1 сентября 1877 г. М., 1877; *его же*. Библейская наука. Кн. 1. Очерк истории толкования Библии. Тула, 1898; *В. Н. Мишчин*. Обзор русской духовной журналистики. Статьи по Священному Писанию Ветхого Завета.— БВ, 1906, № 10, 12; *Ф. Г. Елеонский*. Отечественные труды по изучению Библии в XIX в.— ХЧ, 1901, № 5; 1902, № 1, 4; *Н. Н. Глубоковский*. Русская богословская наука в ее историческом развитии. Варшава, 1928; прот. *А. Шмеман*. Русское богословие за рубежом.— В кн.: Русская религиозно-философская мысль XX века. Питтсбург, 1975; История русской литературы X—XVII веков. Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1980; прот. *Г. П. Флоровский*. Пути русского богословия. Париж, 1980; свящ. *В. Строганов*. Вклад Московской Духовной Академии в герменевтику Нового Завета.— ЖМП, 1985, № 8; *М. С. Иванов*. Академическое богословие.— ЖМП, 1986, № 1; *Kyrrill (Gundiaev) Erzb. Eingebunden in die Tradition und offen neu Wege*.— Stimme der Orthodoxie, 1985, № 8—9.

¹¹ См. Труды отдела древнерусской литературы АН СССР. М.-Л., 1955, т. II. с. 323.

¹² *М. И. Рижский*. История переводов Библии в России. Новосибирск, 1978, с. 31.

¹³ См. *Н. А. Казакова, Я. С. Лурье*. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.—Л., 1955; *А. И. Клибанов*. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960.

¹⁴ См. *М. Н. Громов*. Максим Грек. М., 1983 (там же указана библиография).

¹⁵ См. *И. Экономцев*. Основание Славяно-греко-латинской Академии. — ЖМП, 1985, № 2, с. 67—78. Духовные школы были главными центрами библейской науки в России. См. *С. Смирнов*. История Московской Славяно-греко-латинской Академии. М., 1855; *его же*. История Московской Духовной Академии. М., 1879; *И. А. Чистович*. История Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857; *его же*. Санкт-Петербургская Духовная Академия за последние 30 лет. СПб., 1889; *П. В. Знаменский*. История Казанской Духовной Академии. Казань, 1891—1892, т. 1—3; *Б. В. Титлинов*. Духовная школа в России в XIX столетии. Вильна, 1908—1909.

¹⁶ *Михаил* (Лузин), архиеп. Библейская наука. Т. 1, с. 117.

¹⁷ *Платон* (Левшин), митр. Творения. СПб., 1913, т. 2, с. 691.

¹⁸ Ему принадлежит один из первых в России исагогических курсов («Руководство к чтению Священного Писания Ветхого и Нового Завета». СПб., 1799). О нем: «Странник», 1860, № 5—6.

¹⁹ Толкование Иринея переиздавалось вплоть до XX в. О нем см.: *В. А. Андреев*. О толковании на Псалтирь Иринея, архиепископа Псковского. М., 1910; Русский архив, 1869; ПБЭ, т. 5.

²⁰ См. Сказания о начале славянской письменности. М., 1981, с. 77. По истории переводов см. следующие обзорные работы: *И. А. Чистович*. История перевода Библии на русский язык. СПб., 1873; *Н. Астафьев*. Опыт истории Библии в России. СПб., 1889; *И. Е. Евсеев*. Очерки по истории славянского перевода Библии. Пг., 1916; *его же*. Столетня годовщина русского перевода Библии. Пг., 1916; *К. И. Логачев*. Русский перевод Нового Завета.— ЖМП, 1969, № 11; *его же*. Издания русских переводов Библии.— ЖМП, 1975, № 7, 11; *Рижский*. Указ. соч.; *Bryner E. Bible translation in Russia*.— The Bible translator, 1974, № 3.

²¹ См. *К. И. Логачев*. Профессор И. Е. Евсеев.— ЖМП, 1971, № 12; *его же*. Труды профессора И. Е. Евсеева по истории славянской Библии.— ЖМП, 1972, № 8; *его же*. Работы профессора И. Е. Евсеева по русскому переводу Священного Писания.— ЖМП, № 2.

²² См. *Н. Веретенников*. Святитель Геннадий Новгородский.— ЖМП, 1981, № 1, 6.

²³ См. *С. А. Подокиин*. Франциск Скорина. М., 1981 (там же указана библиография).

²⁴ См. *Е. Л. Немировский*. Федоров.— В кн.: Книговедение. Энциклопедический словарь. М., 1982 (там же указана библиография); *Н. Владимиров*. Первопечатник диакон Иван Федоров.— ЖМП, 1984, № 6.

²⁵ См. *А. Н. Пытин*. Российское библейское общество.— Вестник Европы, 1868, № 8, 9, 11, 12; прот. *К. Добронравин*. Российское библейское общество.— «Странник», 1869, № 8, а также указ. соч. Чистовича и Астафьева.

²⁶ Источники по биографии и трудам прот. Г. Павского указаны в кн.: *А. С. Родосский*. Биографический словарь студентов первых 28 курсов СПб Духовной Академии. СПб., 1907, с. 343 сл.

²⁷ См. *А. С. Родосский*. Указ. соч., с. 255.

²⁸ Д. И. Введенский. Митрополит Филарет как библеист.— Сборник, изданный Обществом любителей духовного просвещения. М., 1883, т. 2; Н. И. Троицкий. Митрополит Филарет как истолкователь Священного Писания.— Там же; Симон Новиков (архим., ныне архиепископ). Основоложник русской экзегетической школы.— ЖМП, 1968, № 2 (там же указаны библейские труды митр. Филарета).

²⁹ Ф. Г. Елеонский. Отечественные труды по изучению Библии в XIX веке.— ХЧ, 1901, № 5, с. 635.

³⁰ Симон (Новиков), архим. Указ. соч., с. 61.

³¹ См. Г. Флоровский. Указ. соч., с. 344 сл.: полный перечень экзегетических трудов Бухарева приведен в готовящейся для МДА работе: прот. А. Мень. Словарь по библиологии. 1984, т. 1 (машинопись).

³² Г. Флоровский. Указ. соч., с. 196.

³³ См. о нем: Венямин (Яковенко), архим. Филарет, архиепископ Черниговский.— ЖМП, 1966, № 10 (там же приведена библиография трудов Филарета).

³⁴ О нем см.: прот. Т. Буткевич. Иннокентий. архиепископ Херсонский. СПб., 1887.

³⁵ О нем см. в сборнике «У Троицы в Академии» (М., 1914).

³⁶ Цит. по Н. А. Астафьеву. Указ. соч., с. 146.

³⁷ См. ЖМП, 1977, № 1, с. 78.

³⁸ О нем и его трудах см.: прот. А. Мень. Указ. соч., т. 4.

³⁹ Михаил (Лузин), архиеп. Библейская наука. Тула, 1898, кн. 1, с. 149.

⁴⁰ См. И. Соловьев. Заслуженный профессор богословия Московского университета Н. А. Елеонский.— БВ, 1910, № 12; перечень трудов Елеонского см. в указ. соч. прот. А. Мень, т. 2.

⁴¹ См. о нем: ПБЭ, т. 2.

⁴² См. о нем и о его трудах в Энциклопедическом словаре Брокгауза—Ефрона (1 изд.), т. 33 и 4-й дополнит.

⁴³ О Муретове см.: Симон (Новиков), архим. (ныне архиеп.). Профессор Московской Духовной Академии М. Д. Муретов и его труды по Четвероевангелию.— ЖМП, 1872, № 4 (там же указана и библиография).

⁴⁴ См. прот. А. Мень. Указ. соч., т. 1 и ПБЭ, г. 2 (статья: Богдашевский Д. И.).

⁴⁵ О Глаголеве см. прот. А. Мень. Указ. соч., т. 2. Список трудов Рыбинского приведен в его работе «Самаряне»; главная библейская монография С. М. Зарина: «Мифологическая теория Дрекса и ее разбор». СПб., 1911; о нем см. прот. А. Мень. Указ. соч., т. 2.

⁴⁶ Перечень основных трудов П. А. Юнгера приведен в дополнении к русскому пер. кн.: Ф. Вигуру. Руководство к чтению и изучению Библии. М., 1916. т. 1, с. 323—324.

⁴⁷ О проф. МДА Г. Воскресенском см. прот. А. Мень. Указ. соч., т. 1.

⁴⁸ О нем см. архим. (ныне еп.) Агафангел (Саввин). Епископ Порфирий (Успенский).— ЖМП, 1975, № 5—6; М. Ястребов. Епископ Порфирий Успенский.— ЖМП, 1957, № 8.

⁴⁹ См. о нем. С. Венгеров. Критико-биографический словарь русских писателей. Пг., 1915, т. 1.

⁵⁰ О Воронцове и его трудах см. прот. А. Мень. Указ. соч., т. 1.

⁵¹ См. В. Бронский. Профессор А. И. Иванов.— ЖМП, 1977, № 11.

⁵² Хрисанф (Ретивцев), епископ. Религии древнего мира в их отношении к христианству. СПб., 1873—1875; см. о нем: П. Знаменский. История Казанской Духовной Академии, т. 1—3.

⁵³ См. о нем Л. А. Липин. М. В. Никольский — отец русской ассириологической науки.— Ученые записки Ленинградского гос. университета. 1954, в. 4; перечень его трудов см. прот. А. Мень. Указ. соч., т. 4.

⁵⁴ См. о нем и его трудах статьи в ТКДА, 1907, № 10.

⁵⁵ П. И. Савваитов. Православное учение о способах толкования Св. Писания. СПб., 1857; его же. Библейская герменевтика. СПб., 1859. О нем см. Исторический вестник, 1895, № 9; ЖМНП, 1895, № 9.

⁵⁶ См. Сурпrien (Kern). Les Traductions Russes des textes patristiques. Chevetogpe, 1957.

⁵⁷ О нем см. свящ. Н. Колосов. Профессор Н. И. Корсунский.— В кн.: У Троицы в Академии. М., 1914, с. 722—724.

⁵⁸ Н. Бердяев. Самопознание. Париж, 1949, с. 193. О нем см. прот. В. Зеньковский. История русской философии. Париж, 1950, т. 2, с. 298 сл.; Н. О. Лосский.

- История русской философии. М., 1954, с. 236 сл.; Т. Ф. Клепинин. Библиография Н. А. Бердяева, 1978.
- ⁵⁹ С. Бездобразов. Принципы православного толкования слова Божия. — «Путь», 1928, № 13; о нем см. ниже.
- ⁶⁰ Архим. Киприан (Керн). Золотой век святоотеческой письменности. Париж, 1966, с. 113.
- ⁶¹ О С. Сольском см. ТКДА, 1900, № 12; о Н. Дроздове: прот. А. Мень. Указ. соч., т. 2; об Иринее Орде и А. Верховском — там же, т. 1; о В. Михайловском — там же, т. 4; об А. Жданове в предисловии к его книге: Из чтений по Священному Писанию Ветхого Завета. Сергиев Посад, 1914, в. 1; о П. Соллярском — Церковный вестник, 1890, № 19.
- ⁶² О Лопухине см. Церковный вестник, 1904, № 36; «Странник», 1905, № 9.
- ⁶³ О Скабаллановиче см. А. Н. Профессор М. Н. Скабалланович и его вклад в православную богословскую науку. — ЖМП, 1973, № 3 (там же указана библиография его трудов). Н. Розанов кроме комментариев для «Толковой Библии» написал «Обозрение посланий св. ап. Павла» (М., 1886). Проф. А. И. Покровскому принадлежит работа «Библейское учение о первобытной религии» (Сергиев Посад, 1901) и ряд статей на библейские темы.
- ⁶⁴ Г. К. Властов. Священная летопись первых времен мира и человечества. СПб., 1876—1878, т. 1—3. О других трудах Властова см. ПБЭ, т. 3.
- ⁶⁵ О еп. Виталии (Гречулевиче) см. Антоний (Мельников), архиеп. (затем митр.). Епископ Могилевский и Мстиславский Виталий Гречулевич. — ЖМП, 1975, № 9. Перечень трудов еп. Феофана Говорова см. в БТ, сб. 14; о нем: И. Н. Корсунский. Преосвященный епископ Феофан, бывший Владимирский и Суздальский. М., 1895. О Никаноре Каменском см. ПС, 1910, № 12; Церковные Ведомости, 1910, № 49; Исторический Вестник, 1911, № 1. Прот. А. Полотебнов был редактором единственного в России библейского журнала «Радость христианина» и автором «Руководства к последовательному толковательному чтению Евангелия» (М., 1906, кн. 1).
- ⁶⁶ О еп. Палладине Пьянкове, авторе толкований на пророков, см. Московские Церковные Ведомости, 1882, № 4. Еп. Петр Екатеринбургский написал «Объяснение книги св. пророка Исайи» (М., 1887). О еп. Виссариионе Нечаеве авторе толкования на «паремии», ветхозаветные церковные чтения, см. А. Вольгин. Памяти епископа Виссарииона (Нечаева). — ЖМП, 1972, № 2. Об архиеп. Иоанне Смирнове, авторе толкований на пророков, см. А. Родосский. Ук. соч., с. 186. О еп. Димитрии (Вознесенском), авторе толкования на Псалтирь и Апокалипсис, см. ЖМП, 1947, № 2.
- ⁶⁷ Толкование Евангелия. СПб., 1913 (4-е изд.). О прочих трудах Гладкова см. прот. А. Мень. Ук. соч., т. 2.
- ⁶⁸ П. А. Юнгерова. Книга пророка Аввакума. 1885. Книга притчей Соломоновых. Казань, 1908; Книга пророка Исайи. Казань, 1909; Книга пророка Иеремии и Плач Иеремии. Казань, 1910; Книга пророка Иезекииля. Казань, 1911; Книга пророка Даниила. Казань, 1912; Книги XII малых пророков. Казань, 1913. Проч. труды Юнгерова указаны в приложении В. Воронцова к кн.: Ф. Вигуру. Руководство к чтению и изучению Библии. М., 1916, т. 1. Митр. Харьковскому Антонию принадлежит толкование на пр. Михея (М., 1887) и кн. «Творения св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова» (Варшава, 1928); об Антонии см.: Никон (Рклицкий). Биография Антония, митрополита Киевского. Нью-Йорк, 1956—1964, т. 1—10. Еп. Феофану Быстрову, ректору СПб. Духовной Академии принадлежит монография «Тетраграмма, или ветхозаветное Божественное имя». СПб., 1905. О нем см. Мануил (Лемешевский). Русские православные иерархи, 1956 (машиннопись МДА). Прот. Александру Рождественскому, проф. Петербургской Академии, а затем проф. в Софии, принадлежит монументальный экзегетический труд «Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова. Введение, перевод и объяснение по еврейскому тексту и древним переводам» (СПб., 1911). О прот. Платонове и прот. В. Четыркине см. ЖМП, 1948, № 12, 1949, № 11. Об архиеп. Варфоломее Ремове, толкователе книги пр. Аввакума (1913) см. прот. А. Мень. Ук. соч., т. 1.
- ⁶⁹ См. И. С. Знаменский. Систематический указатель статей, находящихся в русских духовных журналах по предмету Свящ. Писания Ветхого и Нового Завета. Полтава—Казань, 1880—1890; указатели к БВ, ХЧ, ПС, ТКДА, ЧОЛДП и труды, указанные в прим. 10.
- ⁷⁰ А. П. Лопухин. Библейская история при свете новейших исследований и открытий. СПб., 1889—1895, т. 1—3. Второе издание, начатое в 1915 г., завершено не было.

⁷¹ О Богородском см. ПБЭ, т. 2. М. Э. Поснов был проф. Священного Писания в Киевской Академии, а затем в Софии. Перечень трудов его см. в его книге «История христианской Церкви» (Брюссель, 1964). О митр. Иосифе Петровых см. ПБЭ, т. 7 и митр. *Мануил* (Лемшевский). Указ. соч., т. 3.

⁷² Главная работа прот. А. Смирнова: «Мессианские ожидания и верования иудеев около времени Иисуса Христа» (Казань, 1899). Им переведены Кн. Еноха, Юбилеев, Завет XII Патриархов и Псалмы Соломона.

⁷³ О прот. П. Матвеевском см. прот. А. Мень. Указ. соч., т. 4. О М. Богословском: П. Юнгеров. Памяти проф. М. И. Богословского. Казань, 1916. О прот. И. Артоболевском см. ПБЭ, т. 1; о еп. Евдокиме (Мещерском) см. митр. *Мануил* (Лемшевский). Русские Православные иерархи. 1966, т. 3 (машиннопись); об архим. Григории Борисоглебском см. свящ. Н. Миловский. Воспоминания об о. архим. Григории (Борисоглебском). М., 1897; труды М. Муретова указаны в ЖМП, 1972, № 4; из работ проф. МДА М. Иванова укажем следующие: Язык Библии.—ЖМП, 1975, № 8; *его же*. Особенности библейской терминологии.—ЖМП, 1975, № 10; *его же*. Псалтирь — книга молитвы.—ЖМП, 1979, № 9; *его же*. Библейская стилистическая симметрия.—ЖМП, 1981, № 7.

⁷⁴ См. о нем Церковный вестник, 1913, № 2.

⁷⁵ См. А. Ф. Лосев. Вл. Соловьев. М., 1983. Там же указана и основная библиография; наиболее полная приложена к 12 тому 3-го изд. Собрания сочинений философа (Брюссель, 1970).

⁷⁶ Сочинения С. Н. Трубецкого изданы в 6 томах (М., 1906—1912). Библиографию о нем см. в ст. А. Полякова (Философская энциклопедия, М., 1970, т. 5), а также в ук. трудах по русской философии Н. О. Лосского и прот. В. Зеньковского.

⁷⁷ См. А. Игнатев. Памяти проф. Н. Н. Глубоковского. — ЖМП, 1966, № 8. Уже после опубликования этой статьи вышла книга Глубоковского об Апокалипсисе «Откровение славы Божией». Джорданвилль, 1966.

⁷⁸ О нем см. НЭС, т. 28; прот. А. Мень. Ук. соч., т. 4.

⁷⁹ М. Ф. Оксюк. Учение ап. Павла об оправдании. Киев, 1914 (о митр. Макарии см. ЖМП, 1961, № 4); архиеп. *Питирим* (Нечаев). Пастырская дидактика апостола Иоанна Богослова.—ЖМП, 1984, № 3; архиеп. *Михаил* (Мудьюгин). Любовь к Богу и к людям в Ветхом и Новом Завете.—ЖМП, 1964, № 10; *его же*. Вера в богословии ап. Павла.—ЖМП, 1982, № 12.

⁸⁰ Прот. С. Булгаков. Православие, с. 67. Экзегеты русской православной библейско-исторической школы не оставили цельного библейского курса, в котором были бы суммированы их концепции. В какой-то мере этот пробел заполнен автором данной статьи в работе «Опыт изложения ветхозаветной исагогики в свете работ русской библейской исторической школы и новейших исследований». Загорск, 1983 (машиннопись МДА) и др. его книгах на темы Священного Писания.

⁸¹ Еп. *Филарет* (Филаретов). Происхождение книги «Екклезиаств». Киев, 1885; экзегетические работы В. Н. Мышцина, П. С. Тычинина, прот. А. Петровского опубликованы в «Толковой Библии».

⁸² А. Жданов. Откровение Господа Иисуса Христа о семи азиатских церквях. М., 1891.

⁸³ А. Ельчанинов. История религии. М., 1909 (о нем см. в предисловии к его книге «Записки», 4-е изд. Париж, 1978). Статьи И. Д. Андреева помещены в НЭС, где он вел библейский отдел.

⁸⁴ Древний Восток. Памяти академика Бориса Александровича Тураева. М., 1980, сб. 2, с. 25. В том же сборнике приведена полная библиография работ Тураева и литература о нем.

⁸⁵ О Б. И. Сове см. БТ, 1968, сб. 4, с. 37; об А. В. Карташове см. еп. *Кассиан* (Безобразов). Антон Владимирович Карташев.—Православная мысль, 1957, № 11.

⁸⁶ О еп. Кассиане см. прот. А. Мень. Указ. соч., т. 4.

⁸⁷ Труды прот. А. Князева публиковались главным образом в «Православной мысли» (Париж); перечень их см. в указ. соч. прот. А. Мень, т. 4.

Игумен АНДРОНИК (Трубачев)

СВЯЩЕННИК ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ— ПРОФЕССОР МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ И РЕДАКТОР «БОГОСЛОВСКОГО ВЕСТНИКА»*

На Маковце **

Почти тридцать лет жизни отец Павел провел в одном из удивительных мест нашей родины, которое он называл «маковцем — средоточию возвышенностью русской культуры» (В достохвальный «Маковец» ***. [Письмо от] марта 1925 г.). Сначала это были годы учебы (1904—1908) и преподавания (1908—1919) в Московской Духовной Академии, потом напряженный, исполненный патриотизма труд в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры (1918—1920), а затем время, когда деятельность отца Павла прямо не была связана ни с Лаврой, ни с Академией, но вдохновлялась и поддерживалась сложившимся ранее духовным строем. Почти тридцать лет отец Павел прожил сначала в стенах Лавры, как учащийся Академии, а затем в непосредственной близости от нее, в Сергиевом Посаде. Не удивительно, что он духовно сроднился с Лаврой и сумел проникновенно показать ее смысл и значение для России. «Есть тонкое очарование Лавры, — писал отец Павел, — которое охватывает изю дня в день, при вживании в этот замкнутый мир. И это очарование, теплое, как смутная память детства, уродяет душу Лавре, так что все другие места делаются отныне чужбиной, а это — истинною родиной, которая зовет к себе своих сынов, лишь только они оказываются где-нибудь на стороне. Да, самые богатые впечатления на стороне скоро делаются тоскливыми и пустыми, когда потянет в Дом Преподобного Сергия. Неотразимость этого очарования — в его глубокой органичности. Тут не только эстетика, но и чувство истории, и ощущение народной души, и восприятие в целом русской государственности, и какая-то, трудно объяснимая, но непреклонная мысль: здесь, в Лавре именно, хотя и непонятно как, складается то, что в высшем смысле должно называть общественным мнением. Это-то всестороннее жизненное единство Лавры как микрокосма и микроистории, как своего рода конспекта бытия нашей Родины, дает Лавре характер ноуменальности. Здесь осязательнее, чем где-либо, бьется пульс русской истории, здесь собрано наиболее нервных, чувствующих и двигательных, окончаний, здесь Россия ощущается как целое» (27, с. 4).

Лавра есть художественный портрет России в ее целом, осуществление или явление русской идеи. По мысли отца Павла, Дом Живоначальной Троицы всегда создавался и создается сердцем России, а строитель этого Дома, Преподобный Сергей, — Ангелом Хранителем России. «Чититель Пресвятой Троицы, Преподобный Сергей строит Троицкий храм, видя в нем призыв к единству земли Русской, во имя высшей реальности. Строит храм Пресвятой Троицы, «чтобы постоянным взиранием на него, — по выражению жизнеописателя Преподобного Сергия, — побеждать страх пред ненавистною раздельностью мира». Троица называется Живоначальной, то есть началом, истоком и родником жизни, как Единосущая и нераздельная, ибо единство в любви есть жизнь и начало жизни, вражда же, раздоры и разделения разрушают, губят и приводят к смерти. Смертоносной раздельности противостоит живоначальное единство,

* Учебно-педагогическая деятельность священника Павла Флоренского рассмотрена ранее в отдельной статье — см. 44.

** Ср. также лекцию отца Павла «Московская Духовная Академия», которая пока не опубликована.

*** «Маковцем» назван Сергиев Посад, по наименованию холма.

неустанно осуществляемое духовным подвигом любви и взаимного понимания. По творческому замыслу основателя, Троичный храм, гениально им, можно сказать, открытый, есть прототип соборания Руси в духовном единстве, в братской любви. Он должен быть центром культурного объединения Руси, в котором находят себе точку опоры и высшее оправдание все стороны русской жизни» (27, с. 16—17).

Но если таково значение Лавры Преподобного Сергия для всей русской истории и жизни, то, несомненно, духовные истоки Московской Духовной Академии, Дома премудрости и разума, должны быть связаны с кругом идей обители Живоначальной Троицы, Дома страха Божия, любви и веры Божией.

И это, действительно, так. Дом веры и Дом разума имеют в основании общий краеугольный камень — идею единосушия. Идея единосушия лежит в основе Символа веры, тринитарной и христологической догматики, христианской философии и науки, норм деятельности разума и уставов духовной жизни. Само спасение — в единосушии человека с Церковью (14, с. 51—58; 80—81, 83—108, 279, 343). Вот почему отец Павел считал, что догмат единосушия Пресвятой Троицы выражает собой антиномическое зерно всего христианского жизнепонимания (14, с. 54), он есть общий корень религии и философии, в котором преодолевается их исконная противоборщенность (13, с. 10). «Триипостасное единство — предмет всего богословия, тема всего богословия и, наконец, заповедь всей жизни. — Оно-то и есть корень разума» (14, с. 488). Поэтому основной задачей Московской Академии как духовного учреждения должно быть познание Пресвятой Троицы. Так выявляется онтологическая связь между Преподобным Сергием и Московской Духовной Академией. Но Преподобный Сергий научает нас не только тому, что, собственно, является истинным предметом познания, но и тому, как надо познать Триипостасную Истину.

У нетленного тела Сергия Преподобного, всегда умиротворяющего встревоженную душу, каждодневно и каждодчасно слышим мы призыв, обещающий покой и смущенному разуму. Все читаемое на молебне Преподобному 43-е зачало от Матфея (Мф. 11, 27—30) имеет преимущественно познавательное значение, осмелюсь сказать теоретико-познавательное, гносеологическое; и такое значение этого зачала делается тем более ясным, когда мы взглянем, что предмет всей 11-й главы от Матфея есть вопрос о познании, о недостаточности познания рассудочного и о необходимости познания духовного. Да, Бог «утанл» все то, что единственно может быть названо достойным познания, «от премудрых и разумных» и «открыл это младенцам» (Мф. 11, 25). Было бы неоправдываемым насилием над словом Божиим перетолковывать «премудрых и разумных» как «мнимо-мудрых», «мнимо-разумных», а на деле не таковых, равно как в «младенцах» видеть каких-то добродетельных мудрецов. Конечно, Господь сказал без иронии именно то самое, что хотел сказать: истинная человеческая мудрость, истинная человеческая премудрость недостаточна по тому самому, что она — человеческая. И в то же время умственное «младенчество», отсутствие умственного богатства, мешающего войти в Царство Небесное, может оказаться условием стяжания духовного ведения. Но полнота всего — в Иисусе Христе, и потому ведение можно получить лишь через Него и от Него. Все человеческие усилия познания, измучившие бедных мудрецов, тщетны. Как несладкие верблюды, нагружены они своими познаниями, и, как соленая вода, наука только разжигает жажду знания, никогда не успокаивая воспаленного ума... Вот почему у гроба, презрляющего благодать, все звучат и звучат, как неумолчный ключ воды живой, Божественные глаголы: «Вся Мне предана сущь Отцем Моим: и никтоже знает (επιγνωσκει) Сына, токмо Отец: ни Отца кто знает, токмо Сын, и ему же аще волит Сын открити (αποκαλυψαι). Приидите ко Мне, вси труждающиися и обремененнии, и аз упокою (αναπαυσω) вы. Возьмите иго Мое на себе и научитесь от Мене (μαθετε αλεγειν), яко кроток есмь и смирен сердцем: и обратите покой (αναπαυσιν) душам вашим. Иго бо Мое благо, и бремя Мое легко есть» (Мф. 11, 27—30)» (14, с. 12—13).

Но в родословной линии Московской Духовной Академии отец Павел указывал и на еще одного предка — Платона, которого называл истинным основателем Академии, вдохновителем ее и, если применить современное слово, — первым ректором ее. «Своим именем, — писал отец Павел, — мы признаем себя питомцами и той, Афинской Академии. Разумеется, в этом признании нет ничего унизительного для христианства. Разве христиане не бывали рождены языческими родителями? Так и мы — сыны древнего Пророка Аткии» (4, № 2, с. 285). Изучение платонизма показывает, что существует «удивительное сходство между учением отца нашей Академии и миропониманием еще более древних предков наших, теряющихся в тумане древности» (4, № 3, с. 422).

Их сродство — в корнях платонизма, «которыми он привлекает к себе почвенную влагу общечеловеческих верований. В этой почвенности платонизма, — писал отец Павел, — мне кажется, и заята причина его вечности. Ведь Платон не плод школьной философии, а цветок народной души, и краски его не поблекнут, доколе будет жить эта душа» (4, № 2, с. 286—287). Платонизм, писал священник Павел Флоренский, «влился возбуждающей струей в религиозную мысль человечества, не только языческого, но и христианского, не только христианского, но и магометанского и иудейского. Платонизм оказался мировоззрением, наиболее подходящим к религии, как таковой, и терминология платонизма — языком более всего приспособленным для выражения религиозной жизни. Но, будучи естественной философией в всякой религии, платонизм имеет особое сродство с тою религией, пред которою все прочие еле-эле удерживают название религии. Одним словом, мы знаем, что в платонизме пред нами один из самых могучих, — скажу более, — самый могучий из ферментов культурной жизни. Но что такое платонизм — мы не беремся отвечать [...]. Будучи исходным пунктом стольких направлений мысли, из которых каждое представляет высокую стеньгу широты, не должен ли платонизм быть таким глубоким движением духа, которому уже нет наименования, кроме как символическое, уясняемое per se, а не per aliud? И, в таком случае, не правильнее ли разуместь платонизм не как определенную, всегда себе равную систему понятий и суждений, но как некоторые духовное устремление, как указующий перст от земли к Небу, от долу — горе?» (18, с. 43—44). Кроме того, платонизм есть наиболее жизненное проявление философского идеализма, а идеализм есть в конечном итоге учение о лестнице универсалий, об иерархии идей, горних сущностей, вся пирамида которых восходит к своей верховной точке, к Идее идей, к Богу как Сущности всех сущностей, ибо только в Нем они получают и свой разум, и свою реальность, к Троицине. «В догмате Троицы основные темы идеализма, слышавшиеся пороэнь и предварительно у разных исследователей, сплетены воедино и звучат в своей предельной отчетливости» (18, с. 134). Именно в этом смысле и Платона отец Павел называл «служителем Троицы»¹.

Так, в родословной Московской Духовной Академии соединились две линии — эллинская и русская, сошлись два родоначальника — философ-идеалист и игумен обители Живоначальной Троицы, два ярчайших представителя различных человеческих стремлений в их высшем развитии, весьма возможно для того, чтобы показать, как немудрое Божие оказывается премудрее всякой человеческой мудрости (1 Кор. 1, 25), и пред Крестом Христовым упраздняется мудрость человеческая (1 Кор. 1, 17).

Как представлял отец Павел будущее Академии? «Московская Духовная Академия, — писал он, — питомица Лавры, из Лаврского просветительного и ученого кружка Максима Грека вышедшая и в своем пятидесятилетнем бытии, при всех своих скитаниях, неизменно блюдшая крестность уз с Домом Живоначальной Троицы, не без глубокого смысла, после четырехсотлетней своей истории нашла себе, наконец, место успокоения в родном своем гнезде и вот уже более ста лет пребывает здесь, с рукописными и книжными своими сокровищами. Эта старейшая Высшая Школа России духовно была и должна быть, конечно, отнюдь не самостоятельным учреждением, а лишь одною из сторон в жизни Лавры. [...]

Не исчислить всех культурных возможностей, столь естественных около Лавры, нельзя и предвидеть те новые дисциплины науки, сферы творчества и плоскости культуры, которые могут возникнуть и, наверное, возникнут с свершившимся переломом мировой истории — от единенного рассудка ко всенародному разуму. Скажу короче: мне представляется Лавра в будущем русскими Афинами, живым музеем России, в котором кипит изучение и творчество и где в мирном сотрудничестве и благожелательном соперничестве учреждений и лиц совместно осуществляются те высокие предназначения дать целостную культуру, воссоздать целостный дух античности, явить новую Элладу, которые ждут творческого подвига от Русского народа» (27, с. 26, 28—29).

Священство

Годы преподавания отца Павла в МДА сложились из периодов его жизни совершенно разного духовного устройства. В личной жизни он за эти годы пережил глубокий кризис (1908—1910) и его преодоление — брак (1910). В своем творчестве отец Павел за эти годы перешел от теодицеи к антроподицее. Но было и то, что скрепляло разные звенья как в личной жизни, так и в творчестве — священство. К священству П. А. Флоренский стремился в течение многих лет, чувствуя в этом и духовное, и родовое призвание. Но духовник П. А. Флоренского, епископ Антоний (Флоренсов), мудро предостерегал его не принимать священного сана, пока он не женится. Лишь

вступив 25 августа 1910 года в брак с Анной Михайловной, урожденной Гиацинтовой (31 января 1889 — †18 марта 1973), П. А. Флоренский смог исполнить свою заветную мечту.

5 апреля 1911 года митрополит Московский Макарий наложил резолюцию на сообщение ректора МДА епископа Феодора: «Профессора Флоренского разрешается рукоположить во священника с приписыванием его к Благовещенской, села Благовещенского, церкви» (письмо Московской Духовной консистории № 7783 от 14 июня 1911 года благочинному 2-го округа Дмитровского уезда протоиерею церкви в честь Рождества Христова Сергиева Посада Михаилу Барцецову).

Иерейский крест был подарен П. А. Флоренскому М. А. Новоселовым, который писал: «Прошу милого и дорогого Павла Александровича принять в дар этот иерейский крест от грешного раба Божия Михаила, уповающего на молитвы будущего иерея Павла. Радоница, 19 апр. 1911».

23 апреля 1911 года П. А. Флоренский был рукоположен ректором МДА Преосвященным Феодором, епископом Волоколамским, во диакона, 24 апреля — во священника (36, лл. 3—5; 34, с. 7).

О том, как благодатно воспринял П. А. Флоренский рукоположение в священный сан, свидетельствует его письмо В. В. Розанову 11 мая 1911 года: «Как хорошо, что Вы были добры не портить мне настроения моего отсоветованиями и прочими «препонами», которые в таких случаях почему-то всякий считает долгом своим ставить. Ведь все это время у меня, несмотря на устойчивость, на волнения, на тревогу за Анну (близко время ее), на кучу дел, такой праздник звенит в душе, такое торжество, словно настал день 7-й, словно наступила Вечная Пасха. Какой-то невыразимый, неосязаемый, непонятный для меня самого внутренний мир низошел в душу, в сердце, во все тело. *Внешне* — я все тот же: и сержусь, и раздражаюсь, и недоволен. А в глубине души достигнутое, завершенное, окончательное, словно свило гнездо свое и высживает птенцов. Я вернулся к предкам, и теперь, за несколько дней этих, я так привык к своему положению (при полной, поразительной для всех неумелости в деле службы), к рясе, к алтарю, к престолу, ко всему, что ни есть в церкви, что мне диким и непонятным кажется, как же это было раньше; не верится, чтобы могло быть иначе. Вся психология перевернулась. Вы поймите, Василий Васильевич, что это значит — почувствовать на себе руку епископа, непосредственно соединенного, телесно, физически с другим Епископом... с Апостолами, с Самим Христом. Ведь на себе чувствуешь *не иносказательно*, а буквально руку Христа Самого.

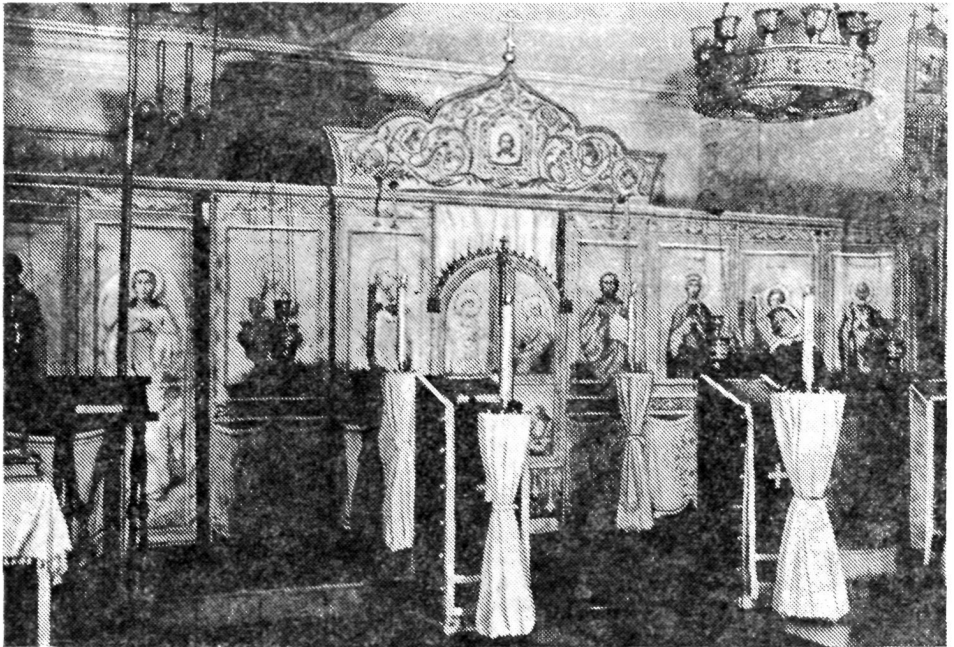
Впрочем, все это рассуждения. А факт тот, что посвящение, самый акт возложения руки ошеломил меня (дважды), ударил в пот, довел почти до потери сознания окружающей обстановки и дал что-то новое: *ens realissimus* для меня, *ens quipasi piii* — для других. *Вкус* изменился, как вообще, так и пищевой. Любил я красное вино — теперь видеть не могу, иначе как в церкви, самое слово «вино» во всех его видах мне противно».

Отец Павел был посвящен ко храму в честь Благовещения Пресвятой Богородицы села Благовещенского, которое находилось в 2,5 км к северо-западу от Лавры. Он очень хотел там служить, но совмещать приходское служение при сельской церкви с преподаванием было невозможно, и митрополит Петербургский Владимир настоял на том, чтобы отец Павел служил в церкви во имя равноапостольной Марии Магдалины при сергиево-посадским убежище (приюте) престарелых сестер милосердия Красного Креста. Впоследствии отец Павел вспоминал: «Имел однажды я с ним (митрополитом Владимиром) и личный разговор по поводу моего назначения в село Благовещенское.



Священник Павел Флоренский
и издатель М. А. Новоселов,
20 сентября 1913 года

Это назначение не состоялось, вопреки моим стараниям и стараниям Преосв. Феодора. Но и слава Богу. Было бы очень худо мне быть в селе, особенно в таком, как Благовещенское, с его отнодь не деревенскими крестьянами. Не знаю, сознательно ли, или бессознательно, служа воле Божией, митрополит Владимир не устроил меня в Благовещенском, несмотря на мое наивнопросительное письмо, несмотря на все хлопоты; он резко не отказывал, а вел восточную политику, м. б. он боялся, что я в селе буду проповедовать социализм? — Так ли, иначе ли, вижу в этом назначении явную благую волю Божию. Епископ Антоний (Флоренсов) тоже не одобрял мне быть в селе» (запись 29.III.1918; см. также 42, № 10, с. 68).



**Интерьер храма Общества Красного Креста Сергиева Посада
во имя святой равноапостольной Марии Магдалины,
где служил отец Павел Флоренский**

С праздника Воздвижения Честного Креста Господня 1912 года отец Павел служил в сергиевopосадской церкви приюта Красного Креста. По воспоминаниям архиепископа Сергия (Голубцова), отец Павел, когда служил, делал возгласы медленно, внятно, но без аффектации. В богослужении отец Павел особенно ценил правильный темп, церковность чтения; намеренную выразительность он не терпел. Как-то П. А. Голубцов присутствовал при совершении отцом Павлом Таинства Крещения. Его поразила действенность закликательных молитв, произносимых отцом Павлом: «он читал их не вообще, а обращаясь непосредственно к заклинкаемым духам злобы. Впечатление было такое, что он физически чувствовал их».

С декабря 1914 года по конец февраля 1915 года отец Павел участвовал в работе военно-санитарного поезда Черниговской губернии в качестве полкового священника². «Будет лучше, — писал он семье, — если поступать по совести, а Господь тогда помилует всех нас и защитит от всех бед и напастей». Из Москвы поезд выехал на фронт 26 января 1915 года. 29 января отец Павел писал А. М. Флоренской со станции Жодня: «Вчера служили в поезде первую обедню на станции Барановичи. Конечно, в первый раз все путались. То пропадала книга, то нельзя было с Чашей пройти из алтаря из-за завесы, то что-нибудь пели невпопад. К тому же времени было очень мало, и надо было торопиться, читал молитвы почти скороговоркой. Только что кончилась

обедня, как поезд тронулся. Заготовление запасных Даров пришлось производить на ходу. Но вагон-церковь образован из теплушки, и притом предпоследний. На ходу она раскачивается, сухие толчки подбрасывают вещи, и сам стоишь очень нетвердо. Пол холодный, прохладный, и стоять на нем долго довольно трудно. Одним словом я [закончил заготовление —?] Св. Даров с великим трудом. А так как обедню мы начали в первом часу, то кончили лишь к 5 1/2 или к 6. Но по крайней мере теперь я не буду с пустыми руками, если вдруг окажется надобность причастить кого-нибудь».

В тот же день священник Павел Флоренский написал студентам Академии: «1915.1.29. За 2 версты от Белостока. Дорогие друзья! Под пение нашего отряда, под свистки паровозов среди окликов и перекликов воинов, рассаживающихся по поездам, пытаюсь, довольно неудачно, читать ваши семестры, но больше думаю о вас, чем о ваших работах. — Тут у нас не происходит ничего особенного. Но в воздухе разлито тончайшее веяние смерти, и какая-то торжественная жертвенность чувствуется в бегающих с чайниками или скопом перебегающих из поезда в поезд солдатах. Они неказисты на вид. Одеты кое-как; неуклюжи и уж совсем не «по-военному» влезают на подножки вагонов. Нельзя сказать и о воодушевлении, о приподнятости их речей. Но за всем этим видится общая, не личная, одухотворенность и нравственная сила — видится».

Кроме служб, приходилось много дежурить по ночам, делать перевязки и оказывать первую помощь раненым. К 23 февраля 1915 года отец Павел вернулся в Сергиев Посад. Узнав, что он снова собирается ехать с санитарным поездом, Владыка Антоний писал 4 марта: «Примите мой совет, как послушание, не ездить с санитарным поездом. На это дело есть полковые священники и много-множество иеромонахов, людей способных и крепких телом и духом» (42, № 10, с. 70). Причина препятствий Владыки Антония в поездке отца Павла на фронт была, конечно, не в том, что он берет своего духовного сына от опасностей войны. Но как раньше он не пускал его в монастырь и на сельский приход, так и теперь полагал, что долг и церковное послушание священника Павла Флоренского состоят прежде всего в преподавании в Академии, в богословских и научных исследованиях. В сергиевпосадской церкви приюта Красного Креста отец Павел прослужил до 4 мая 1921 года, когда сестры милосердия были переведены в Покровский Хотьковский женский монастырь, а некоторые из них перешли в Московскую Марфо-Мариинскую женскую обитель (на Ордынке). Сергиевпосадские сестры продолжали впоследствии духовно окормляться у отца Павла в течение многих лет.

В 1920-е годы отец Павел продолжал служить, но как неприходский священник, в церквях Сергиева Посада (Пятницкой) и Москвы (во имя пророка Илии «Обыденного», во имя Святителя Николая, «что на курьих ножках», и других, в Донском и Даниловом монастырях). В церковно-общественной жизни того периода отец Павел не участвовал, сохраняя каноническую верность Святейшему Патриарху Тихону, а впоследствии его Местоблюстителю Митрополиту Сергию. Сохранились свидетельства о встречах отца Павла со Святейшим Патриархом Тихоном: «Этот вечер с понедельника на вторник, — писал отец Павел 22 февраля 1924 года (ст. ст.), — был кануном памяти епископа Антония. В среду утром я был в Донском и служил панихиду с Патриархом, который меня узнал и очень ласково и даже радостно поздоровался со мною».

В записях отца Павла есть очень простые слова о значении в его жизни священного сана: «23 апреля 1916 г. Ночь. Сегодня исполнилось ровно 5 лет моего посвящения в диаконы, а завтра, в Неделю жен-мироносиц, 24 апреля, — 5 лет исполнится моего посвящения в священники. Оглядываясь назад, я благодарю Господа своего, давшего мне Свою великую милость. Не стану говорить о великости дара самого по себе, да м. б. и самой ничтожной доли его я все еще не ощущаю. Но в отношении к моей жизни. Что делал бы я, как жил бы без сана? Как метался бы и скорбел... Как плохо было бы Анне со мною и детям. И теперь нехорошо, но так мы все погибли бы. Правда, было много страданий, много неприятностей, связанных с саном, но что они все в сравнении с даром благодати! И как там ни говори кто, а саном я обязан епископу Феодору. Ему я воистину благодарен за дар, который получил от него не формально, а существенно».

Современников поражала глубина раскрытия дара священства в отце Павле. Протоиерей Сергей Булгаков вспоминал: «Однако все, что может быть сказано об исключительной научной одаренности о. Павла, как и об его самобытности, в силу которой он всегда имел слово свое, как некое 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. В. В. Розанов, который, однажды узнав отца Павла, затем не мог уже от него оторваться, как от источника жизни [...], написал мне однажды о нем тоже совершенно гениальное по силе и выразительности письмо [...]. Я помню из него только одно слово. В качестве самого существенного определения. В. В. Розанов сказал: «Он есть ιερεὺς (именно по-гречески), священник. И это было именно так» (50).

Защита магистерской диссертации (1908—1914)

17 сентября 1908 г. П. А. Флоренский прочитал в Московской Духовной Академии (далее МДА) две пробные лекции по истории философии (см. 1; 2). Обе лекции были признаны удовлетворительными, и 23 сентября 1908 г. П. А. Флоренский был утвержден исполняющим должность доцента МДА по кафедре истории философии (28, с. 234, 235).

Первоначальная тема магистерской диссертации П. А. Флоренского была утверждена 19 декабря 1908 г. Она была сформулирована так: Перевод на русский язык богословско-философских творений неоплатоника Ямвлиха, сопровождаемый вступительной статьей о философии мыслителя, подстрочными примечаниями и рядом экзегетических и историко-философских экскурсов, а также приложением параллельных мест из других мыслителей той же школы (28, с. 320—322).

Однако к началу 1909/10 учебного года выявились трудности в разработке утвержденной темы магистерской диссертации. Проф. А. И. Введенский советовал для защиты на степень магистра богословия переработать кандидатское сочинение «О религиозной Истине». 10 мая 1910 года Совет МДА утвердил прошение П. А. Флоренского о продлении ему срока для получения степени магистра на один год, то есть до 23 сентября 1911 года (29, с. 56—57). Тогда же, вероятно, была изменена и тема магистерской.

5 апреля 1912 г. отец Павел представил в Совет МДА книгу «О духовной Истине» (М., 1912/1913) (8) с просьбой допустить ее к защите на степень магистра богословия. Диссертация была передана для рассмотрения проф. С. С. Глаголеву. В качестве второго рецензента, по его собственной просьбе, был утвержден ректор МДА епископ Феодор (Поздеевский) (30, с. 131, 132). Фактически же Владыка Феодор стал не только рецензентом, но и руководителем работы отца Павла после кончины проф. А. И. Введенского. Руководство Владыки Феодора заключалось не только в научно-богословской проверке сочинения, но и в указании, какие требования учебного характера могут быть предъявлены к сочинению и кем, в умении убедить не выставлять на защиту магистерской диссертации вопросов, не получивших решения в святоотеческом богословии. При этом Владыка Феодор считал своим долгом сохранить свободу творчества отца Павла и не хотел, чтобы он поступал против совести, изменяя в книге то, с чем сам был не согласен. С какой остротой стоял вопрос, показывают редкие письма отца Павла и Владыки Феодора, которые, естественно, лишь дополняли их близкое общение в стенах Академии.

«1913.XI.7 Серг[иев] Пос[ад].

Дорогой Владыко, благословите и дозвоьте написать Вам не как к Ректору Академии и не как к знакомому, но как к своему Епископу, к которому не только имеешь право, но и долг обращаться в серьезных обстоятельствах жизни. Святое и священное слово Епископ в современной жизни почти утеряло свой подлинный смысл, и в этом искажении понимания этого слова, вероятно, главная причина церковных неурядиц. Но я постараюсь забыть о современной жизни и иметь пред собою, пред вниманием своим Вас, как Епископа.

Мне отнюдь не хочется обвинять кого бы то ни было, и в душе своей я никого не обвиняю; вот почему заранее беру назад всякое слово, в котором б[ыть] м[ожет], будет случайно какой-нибудь тон недовольства или обвинения.

Внешне мое письмо — по поводу моей диссертации, но внутренне — по причинам давно, уже 10 лет, таящимся и гораздо более глубоким, чем настоящий повод. Я хорошо понимаю и чувствую, что своей диссертацией поставил Вас, дорогой Владыко, в положение неловкое, и весьма смущался и смущаюсь этим. Вы не знаете, что же, собственно, надо делать со мною, и это вовсе не по недоброжелательному отношению, а несмотря на прямое желание сделать все наилучшим образом. Но есть силы, с которыми бороться трудно и б[ыть] м[ожет], даже невозможно. Я, по крайней мере, устал за 10 лет и от борьбы отказываюсь.

Дело в том, что Церковь конкретно раскрывается в разных общественных средах. А т[ак] к[ак] каждой среде естественно переосознавать себя, то она склонна и все свои особенности, бытовые и временные, считать за атрибуты Церкви [...]. Но на

этой-то почве и происходит ужасная, непонятная для человека, выросшего в этом быте, тяжесть мелких требований, которые предъявляются якобы от Имени Церкви.

Скажу примерно: в моей диссертации большинство смущается и будет смущаться вовсе не действительным смыслом книги, а

- 1) шрифтом,
- 2) языком,
- 3) терминами философскими.

Между тем, почему я должен печататься именно таким-то шрифтом, говорить таким-то языком, употреблять термины такие-то, а не такие-то. Ни Господь, ни св. каноны церковные не требуют от меня ни шрифта, ни языка, ни терминологии философской. И вот я вижу (не в осуждение кому бы то ни было говорю), что люди, отрицающие не только положения Православия, но и Самого Христа, прямо или косвенно, но соблюдающие при этом известный семинарский этикет, благополучны, а другие, нарушившие этикет или, точнее, живущие по этикету иной среды, хотя и искренно признают церковность, на каком-то подозрении.

Скажу о себе. Я имел возможность быть профессором по любимой мною математике; имел и другую возможность — заниматься богословием за границей (мой отец почти требовал этого и обиделся на меня за Академию). Если я отказался от всего этого и, избрав Академию, потратил на нее 10 лучших лет своей жизни и упорного труда — значит я хотел именно Православия и именно церковности. Я хотел и хочу быть верующим сыном Церкви и, кроме того, всегда, и по характеру, и по убеждению старался искренно почитать всякую законную власть, даже когда она бывала не на высоте положения, подчиняясь ей для Бога. Но если другие не понимают, то Вы-то, Владыко, понимаете разницу между послушанием и подхалимством. Конечно, ради общецерковной жизни иногда нельзя обо всем говорить, но нельзя же бесовестно лгать, потакая произволу отдельных лиц!»

Решающим в том, что из написанного следует подавать в качестве магистерской диссертации, послужило, вероятно, письмо Владыки Феодора от 28 января 1914 года, в котором он предлагал снять главу «София» и внести ряд поправок в главу «Дружба».

«Дорогой о. Павел!

С тяжелым сознанием причиняемого Вам затруднения, но руководствуясь исключительно желанием довести бессоблазненно дело до желательного конца, должен, наконец, сказать Вам, что после многократного и внимательного прочтения нахожу необходимым выпустить из Вашего сочинения всю главу о Софии, тем более, что она вошла в полное издание Вашей книги и Вы еще хотите работать по этому вопросу. Скажу откровенно, что я имею некоторое основание думать, что даже просвещеннейшие иерархи — члены Синода, от которых можно было ожидать беспристрастия и широты воззрений, смотрят на Вашу книгу косо. Нужно быть оч[ень] осторожным. Безусловно, нужно замазать типографской краской слова стр. 350 «имя Христово есть мистическая Церковь!» На той же стр. Имя с большой буквы, а греч. текст [с] малой, лучше поставить с малой. Считаю неудобными места, вернее, выражение: стр. 446 в приложении к Евангелию «безумно-ясно» и стихи: стр. 324, 362*. Могут смущаться наверно и таблицей 518, но и это еще не особенно важно. Вполне понимаю и технические трудности и не знаю, как облегчить; б[ыть] м[ожет], прорыв страницы объяснить как опечатку, тем более что в продажу эта книга в исправленном виде не пойдет, а для нас это не важно. За исключением всего этого я вполне приемлю все, и мне хочется к мартовскому Совету дело окончить. Прошу сказать откровенно, если Вам это затруднительно, то я лучше устраниюсь от рецензирования Вашей книги и передам дело другому, хотя бы Ф. К. Андрееву. С любовью Е. Феодор. 28.1.1914».

Отец Павел сначала принял все замечания Владыки Феодора, а затем сдал даже больше: из первоначально готовившейся к защите магистерской диссертации книги 1912—1913 гг. были исключены главы «София», «Дружба», «Ревность» (письмо «Геенна» не предполагалось для магистерской работы с самого начала). Таким образом, возникла четвертая редакция книги «Столп и утверждение Истины», которая состояла из следующих частей: I. К читателю; II. Глава первая: сомнение; III. Глава вторая: Тринединство; IV. Глава третья: свет истины; V. Глава четвертая: Утешитель. VI. Глава пятая: противоречие. VII. Глава шестая: грех. VIII. Глава седьмая: тварь. Примечания и заметки³.

* Но это еще терпимо. *Прим. епископа Феодора.*

Об идейном взаимоотношении магистерской диссертации священника Павла Флоренского и его книги «Столп и утверждение Истины» мы имеем также чрезвычайно интересное самосвидетельство — в письме отца Павла редактору «Богословской энциклопедии» Н. Н. Глубоковскому 20 октября 1917 г.: «О диссертации своей «О духовной Истине» я хотел бы сказать лишь то, что ни в ней, ни где бы то ни было я, в угоду кому бы то ни было, не писал ни одной запятой. Но кое-чем существенно входящим в ткань книги моей пришлось поступиться, не потому, чтобы я боялся Св. Синода, а потому, что я не был в нравственном праве требовать Синодальной санкции тем строкам своей книги, которые [ка]зались моему рецензенту недостойными таковой, и это пишу по чистой совести: я не позволю стеснять своей совести и своей мысли никому, но потому не хочу насилловать чужой совести и чужого разума, хотя бы они и казались мне карикатурными. Итак, что же опущено в «О Духовной Истине» сравнительно со «Столпом и утверждением Истины»? Во-первых, лирические места. В моем понимании эти места были не украшением, не виньетками в книге, а методологическими прологами соответствующих глав. Удачны ли эти места, судить не мне. Но хотел я именно таких вступлений, подготовляющих читателя к пониманию догматических и философских построений. Далее опущен ряд глав-писем, представляющих собою философски-богословский телос книги. И это сделано не без боли. Что же касается до примечаний, то их сокращение обусловлено исключительно экономическими соображениями — ради дешевизны вторичного набора, и следовательно эти сокращения, может быть, и ущербны для материальной полноты книги, с стороны идейной не представляют важности и должны рассматриваться как *αὐτάρκεια*.

Итак, если Вам угодно сделать мне честь изложить моих методов и воззрений, то желательно, чтобы таковое было на основании «Столпа», а не «О духовной Истине». Но, к сожалению, у меня нет ни одного экземпляра «Столпа», и служить Вам таковым я не могу, а достанете ли Вы где его — не знаю» (38).

28 марта 1914 г. на Совете МДА были заслушаны отзывы епископа Феодора (см. ниже) и проф. С. С. Глаголева о сочинении священника Павла Флоренского, представленном на соискание степени магистра богословия, и назначены официальные оппоненты.

Защита магистерской диссертации священника Павла Флоренского на собрании Совета МДА состоялась 19 мая 1914 г. «Присутствовали: под председательством Ректора Академии Феодора, епископа Волоколамского, — инспектор Академии архимандрит Иларий, сверхштатный заслуженный ординарный профессор М. Д. Муретов, ординарный профессор С. С. Глаголев; экстраординарные профессора — И. В. Попов, С. И. Смирнов, священник Е. А. Воронцов, Д. И. Введенский, Н. Л. Тунницкий, А. П. Орлов, священник Д. В. Рождественский, священник В. Н. Страхов и священник И. В. Гумилевский. Отсутствовали: и. д. ординарного, заслуженный профессор А. П. Шостыгин; ординарные профессора — А. П. Алмазов, С. И. Соболевский, А. А. Спасский, М. М. Тареев и М. М. Богословский; экстраординарный профессор П. П. Соколов [...]».

Официальными оппонентами были: ординарный профессор по кафедре основного богословия С. С. Глаголев и и. д. доцента Академии по кафедре систематической философии и логики Ф. К. Андреев. По окончании коллоквиума Преосвященный ректор Академии, собрав голоса, объявил, что Совет единогласно признал защиту удовлетворительною, а магистранта — достойным утверждения в степени магистра богословия и должности доцента Академии» (31, с. 152—154).

Магистерский диспут священника Павла Флоренского вызвал громадный интерес среди церковных кругов и общественности. Сообщение о диспуте было помещено даже в разделе «Провинциальная жизнь» газеты «Московские ведомости».

«Сергиев Посад. Магистерский диспут в имп. Московской Духовной Академии.»

Книга о. П. Флоренского под заглавием «Столп и утверждение Истины» давно уже обратила на себя внимание читающего общества. По поводу нее много писали, говорили, спорили. И все это неоспоримо свидетельствует о том, что книга затронула какую-то чуткую, болезненную струну общественного организма, «задела его за живое место».

19 мая эта книга предстала на ученый суд в Московской Духовной Академии. Давно уже Академия не видала такого диспута, давно уже исторические стены актового зала ее не были свидетелями столь многолюдного собрания. Несмотря на то, что о дне коллоквиума нигде не было объявлено, в Академию прибыли лица даже из глухих уголков провинции, чтобы здесь услышать и лично увидеть о. Павла Флоренского [...]. Первым оппонентом выступил профессор С. С. Глаголев. С похвалой ото-

завались о книге о. Павла, признав себя его учеником, а не учителем, он больше остановился на вопросе об антиномиях. Антиномия, по нему, объясняется исключительно недостаточным знанием предмета, поверхностным анализом его. О. Павел с ним не согласился.

Вторым оппонентом выступил и. д. доцента по кафедре систематической философии Ф. Андреев. Как-то странно было видеть этого сравнительно еще молодого человека, только что окончившего в прошлом году Академию, дискутирующим с тем, кого он слушал со студенческой скамьи лишь несколько месяцев тому назад. Задался он своею целью сделать несколько возражений по поводу логической структуры книги. И нужно отдать ему честь, что некоторые его положения носили на себе печать глубокой мысли.

Третьим и последним оппонентом выступил Преосвященный Ректор Академии епископ Феодор. Глубокий аскет, человек со светлой мыслью, он ясно, в немногих словах выразил существо книги о. Павла, указал на то, что своею книгою, проповедающею о «живом религиозном опыте как единственно законном способе познания догматов», он подрывает корни современной рационализирующей богословской науки.

По окончании диспута о. Флоренскому была устроена студентами и публикой шумная овация. И.» (59).

На диспут приехали из Москвы многие друзья отца Павла и его духовник старец епископ Антоний (Флоренсов). Посвящение священником Павлом Флоренским «Вступительного слова пред защитой...» епископу Антонию Флоренсову — с сыновнею почитательностию» (13, с. 3) было глубоко знаменательно. Этим он общественно свидетельствовал о том огромном влиянии, которое оказал на его жизнь и труды Владыка Антоний. Сам отец Павел был убежден, что он написал этот труд лишь благодаря руководству своего духовного отца. На дарственном экземпляре «Вступительного слова пред защитой...», поднесенном епископу Антонию, было написано: «Глубокоуважаемый Владыка! Ваше слово направило меня в Академию, Ваше слово меня там удерживало и Ваше же слово заставило меня остаться там. Теперь я могу сказать откровенно, что мое отношение к Академии было послушанием. Вот почему этот, хотя и ничтожный, но в жизни моей очень решительный труд я решил посвятить Вам, после того, как другой жизненный шаг свой, а именно пробную лекцию свою, я посвятил своим родителям по плоти. Прошу принять это посвящение как знак всегдашней моей преданности Вам и сыновней любви. Благословите и простите, что мой дар Вам так беден и ничтожен. Священник Павел Флоренский. 1914. XI.14. Москва» (42, № 10, с. 70).

22 мая 1914 г. было принято предложение ректора МДА епископа Феодора об избрании священника Павла Флоренского экстраординарным профессором со дня утверждения его Святейшим Синодом в ученой степени магистра богословия (31, с. 191—192). 6 июля того же года митрополит Московский Макарий направил в Святейший Синод «Представление» с ходатайством об утверждении «священника Павла Флоренского в степени магистра богословия и должности доцента МДА по занимаемой им кафедре истории философии» (35).

9 августа 1914 г. архиепископ Харьковский Антоний⁴, которому было поручено сделать отзыв о магистерской работе отца Павла для Святейшего Синода, направил из Петербурга телеграмму епископу Феодору: «Прочитал 136 страниц книги Флоренского. Можно дать одобрительный отзыв». Владыка Феодор тотчас же сообщил об этом отцу Павлу: «Дорогой о. Павел! Оч[ень] рад сообщить, что дело о Вашей магистерской принято благополучный оборот. Е[пископ] Ф[еодор] 10.VIII». 27 августа 1914 года Святейший Синод принял указ (№ 14292) об утверждении священника Павла Флоренского в степени магистра богословия и в звании экстраординарного профессора (оглашен на Совете МДА 29 сентября 1914 года — 31, с. 579—580). 16 декабря 1914 года Совет МДА наградил священника Павла Флоренского премией митрополита Московского Филарета (31, с. 731—732), а 10 марта 1915 года — премией митрополита Московского Макария (32, с. 81) за магистерскую диссертацию «О духовной Истине».

Не выдвигая в данной работе задачи дать научно-богословскую оценку магистерской диссертации священника Павла Флоренского и его книги «Столп и утверждение Истины» (М., 1914), необходимо все же коснуться отзыва епископа Феодора, который сыграл решающую роль во всей защите. Суть его оценки сводилась к следующим положениям: «Как огласительное слово для стоящих «во дворе церковном» [...] книга выполнена прекрасно [...]. Как Теодицея, книга о. Павла может удовлетворить самый требовательный вкус, изощренный в философии и богословии [...].

Как труд богословско-философский, книга автора от начала до конца православна [...]. Книга о Павла высоко научна; трудно сказать, в какой области научного знания автор не проявил себя специалистом в этой книге [...]. Читая книгу автора, чувствуешь, что вместе с ней растешь духовно, а не только приобретаешь знание в какой-нибудь области; да до нее и нужно дорасти, чтобы понять ее» (98, с. 42—44).

Хотя формально отзыв был сделан о магистерской диссертации, совершенно очевидно, что епископ Феодор не мог не учитывать в своем мнении полного варианта «Столпа». Если бы он принципиально не принял «Столп», он, конечно, не дал бы и положительного отзыва на магистерскую работу отца Павла. Действительно, в самом начале отзыва Владыка Феодор обратил внимание на то, что он рецензирует усеченный вариант книги, то есть магистерскую диссертацию. Но он тут же отметил, что хотя недостающие главы наиболее интересны в богословском отношении, они не вносят чего-либо принципиально нового, так как все главное уже сказано. Это свидетельствует о том, что Владыке Феодору очевидно было внутреннее единство всей книги, ее единый дух и стиль. Предложенные же им сокращения и поправки были вызваны тактическими соображениями. Это, конечно, не означает, что Владыка Феодор был во всем согласен с отцом Павлом: и в изданном отзыве содержится много ценных критических замечаний, еще больше их было, вероятно, высказано устно. Но епископ Феодор увидел в книге главное, то, что вот уже семьдесят лет неизменно влечет к ней читателя и сделало книгу не устаревающей. Он, пожалуй, единственный, кто рассматривал «Столп» не как попытку создать еще одну религиозно-философскую систему, а именно как теодицею, то есть апологию христианской веры, единственной и конечной истины, выполненную «тем путем и в той сфере мысли, в какой полагают последний резон всякой истины поклонники человеческого рассудка» (98, с. 42). Именно в этом смысле, несмотря на множество спорных и нерешенных вопросов, несмотря на частные мнения отца Павла, которые вступают в противоречие с такими же частными мнениями других мыслителей, «как труд богословско-философский книга от начала до конца православна». Важно понять, что православность «Столпа», свидетельствованная высоким авторитетом епископа Феодора, относится не к догматической точности каждого положения, а к духу книги, к тому, к чему призывает книга. Такая православность дается не изложением общеизвестных положений в определенной системе, а жизнью в Церкви, личным духовным опытом. Непреходящее значение теодицеи отца Павла сводится, на наш взгляд, к двум основным положениям: 1) Путь теодицеи, предложенный отцом Павлом, — «живой религиозный опыт как единственный законный способ познания догматов» (14, с. 3) — стал после выхода «Столпа» водоразделом, расчленившим религиозно-философские искания на два потока: к Церкви и от нее. 2) Отец Павел указал на принципиальную методологию теодицеи: путь теодицеи, оправдания Бога, «возможен не иначе, как благодатною силою Божиею» (13, с. 5). В живом религиозном опыте «мы разумом своим испытываем Бога и находим, что воистину Он — Бог, Сушая Правда, Спаситель» (13, с. 5).

Редактор «Богословского вестника» (1912—1917)

В юности П. А. Флоренский хотел создать журнал, посвященный вопросам религии, в редакционно-авторский состав которого должны были войти друзья. 21 мая 1904 года П. А. Флоренский писал А. Белому: «Помнится, я говорил Вам уже, что мы, наш кружок, собираемся впоследствии издавать журнал — нечто вроде органа «ордена». Журнал должен быть посвящен вопросам религии, причем можно подступать со всех сторон к ним: от философских и мистических произведений до научных и исторических, включая чисто поэтические (напр., как Ваши стихи) — вот диапазон. «Нов[ый] путь» во многом не удовлетворяет; редакция боится серьезности, не достаточно обдумала, что она собственно хочет говорить, и т. д. Наша задача — дать заранее обдуманый и единый по настроению периодический орган, который имел бы ценность как книга» (37). Хотя план этот не осуществился, П. А. Флоренский продолжал думать о создании своего журнала. Одной из причин к этому было и то, что он испытывал большие затруднения в печатании своих трудов. «Что касается до моих «письменных работ», — писал П. А. Флоренский А. Белому 31 января 1906 года, — то тут я столько раз наталкивался на затруднения, что начинаю видеть в этом знамение, признаться сказать, совпадающее с моими тайными желаниями. Печататься решительно не у кого: для одного журнала — слишком учено, для другого — слишком «в новом стиле»; для одного — слишком математично и т. п., другому противны элементы мистические и богословские. Одним словом, угодить ни на кого не могу, а изменить тот метод, который мне кажется настоящим моим путем (исследование понятий и синтез разнородных материалов), не могу по совести. В результате, предпочитаешь больше

думать, нежели писать. Все встает вопрос: «Для чего? Все равно останется в портфеле».

Да, по правде сказать, я вполне сочувствую редакциям, которые бы стали мне отказывать: что же печатать то, чего читать не станут? Впрочем, я лично рад данному обстоятельству; с более спокойной совестью могу менее отвлекаться от своей жизни и своей работы» (37).

Таким образом, создание своего журнала связывалось для П. А. Флоренского с решением двух вопросов: во-первых, выработка идейного направления, во-вторых, публикация своих работ⁵.

Но когда в конце 1911/12 учебного года ректор МДА епископ Феодор предложил священнику Павлу Флоренскому возглавить академический журнал «Богословский вестник», он долго колебался. «Если бы я взялся за это дело, — писал отец Павел В. Ф. Эрну 26 июня 1912 года, — то мне надо бы поставить журнал *живо*. А я не знаю, найдутся ли для этого силы. Разумеется, если я соглашусь, то, заручившись твердым обещанием помощи со стороны «своих», то есть Вас, С. Н-ча [Булгакова], Волжского, М. В. Новоселова, Саша [Ельчанинова] и т. д. и помощи, главным образом, по отделу *литерат. критики и библиографии* (литер. обзоры и т. п.)».

В начале осени 1912 года отец Павел дал свое согласие и 21 сентября писал В. Ф. Эрну: «Мы строим широкие планы. Я надеюсь, что деятельное участие примут московские славянофилы и *ои леги товтов*. Имею в виду еще несколько лиц, мне дорогих как личности и как работники. Мне хочется ввести постоянные отделы: 1) критики (статьи о книгах; критические «*revues*», по вопросам и т. д.), 2) библиографии, 3) религиозно-церковно-общест. жизни, 4) мелочей, где помещались бы мелкие открытия, сообщения и т. п., не могущие составить статьи. Хотелось бы ввести рисунки, снимки, схемы и т. д. Все это очень оживляет. [...]»

1912.IX.24—25. Ночь. День Преп. Сергия.

Приехав из М[осквы], получил Ваше письмо. Тороплюсь ответить. Вот приблизительный список лиц, кот[орых] я имею в виду или *желаю* иметь в журнале, хотя не все они равно-желательны и равно «достоверны». Кожевников (масса материала истор.-филос.-рел. характера), Новоселов, Булгаков, Волжский, Вы, Ельчанинов, А. Белый? Бердяев? Клиггер (католик из Киева, профессор по фольклору и религии...), Розанов, Щербов, епископ Антоний (!) (совершенно не знаю, как он отнесется к сему), Ф. Д. Самарин (?), Д. А. Хомяков (?), Мансуров, *père et fils*, Евг. Трубецкой (?!), П. Н. (fils) Каптерев, Н. Лузин, Ф. Андреев, А. В. Ветухов, С. А. Цветков, Г. Флоровский, Шум (готово сочинение) «Генезис идеи Бога у Толстого», весьма недурно, хотя и зеленовато, Голованенко, Вяч. Иванов, С. С. Глаголев, Б. П. Добровольцев, Вл. Карпов (проф. по естествознанию), Страхов (механик из Москвы, проф.), Аскольдов (?), Г. А. Рачинский, В. М. Васнецов (?), Тернавцев. По реком[ендации] С. Н. Булгакова: Н. Андреев, С. Н. Дурылин, Жуковский, Давидайтис, кн. [...] (un juif errant en christianisme), Макшеева, кн. Ухтомский, богослов и минералог, проф.

Не знаю, как наладится дело потом, но сперва во всяком случае пойдет поток, ибо не сегодня-завтра мне надо вступить в должность (если теперь Синод утвердит), а наши друзья все черты своей оседлости. Присылайте что есть. Для начала необходимо печатать (особенно лиц подозрительных) нетяжеловесное и вполне переносимое, с точки зрения цензуры, — нравов, языка, яркости и т. п., одним словом такое, чтобы оно не возбуждало лишнего внимания к себе. Надо нам к себе приучить читателей, верхних и нижних, чтобы они были уверены, что мы ничего собственно не намерены выкидывать. Господь да благословит Вас и Ваших. Обнимаю Вас дружески. Недостойный священник Павел Флоренский».

28 сентября 1912 года Святейший Синод утвердил священника Павла Флоренского в должности редактора издававшегося при МДА журнала «Богословский вестник» (указ № 14663 — 30, с. 554; 36).

До него «Богословским вестником» руководили: П. И. Горский-Платонов (1892—1893), В. А. Соколов (1893—1898), А. А. Спасский (1898—1903), П. В. Попов (1903—1906), И. Д. Андреев (1906—1907), А. И. Покровский (1907—1909), А. П. Орлов (1909). Н. А. Заозерский (1909—1912) (66, с. 621). Священник Павел Флоренский стал первым редактором журнала, который, на основании нового академического устава, был назначен на эту должность ректором Академии, а не избран ее корпорацией. Впервые также за 20 лет существования журнала во главе его стал редактор в священном сане. Это должно было способствовать более четкому определению направления «Богословского вестника» как печатного органа Московской Духовной Академии. При

частой смене редакторов и их независимости от ректора МДА ранее такую задачу было, конечно, осуществить затруднительно.

Священник Павел Флоренский поставил перед собой как редактором «Богословского вестника» две задачи: 1) сделать так, чтобы разнообразный материал сводился к основным идеям православного богословия, отвечающим на проблемы современной жизни; 2) сделать «Богословский вестник» легкочитаемым, интересным журналом. «Имейте в виду, — писал отец Павел В. Ф. Эрну 6 октября 1912 года, — что направление журнала в значит[ельной] мере зависит будет от количества материала доброкачественного, кот[орый] будет иметь в виду редакция. В случае же недостатка материала, волей-неволей придется печатать не только материал мало-интересный, но и прямо недоброкачественного направления».

К первым номерам «Богословского вестника» под редакторством священника Павла Флоренского В. Ф. Эрн подготовил работу «Природа мысли» (105). Немного позднее он начал присылать из Италии, где в то время находился, «Письма о христианском Риме» (104). Эти две работы были написаны в совершенно разном стиле. Переписка, начавшаяся между отцом Павлом и В. Ф. Эрном по поводу публикации этих работ, хорошо показывает, как выработывалось новое направление «Богословского вестника».

«Дорогой Володя! Сегодня получил «Письмо первое», о Риме, и, только что прочитав его, не могу удержаться, чтобы не написать Вам несколько слов, хотя и весьма обременен работою. И по манере, и по тону оно мне весьма понравилось, — настолько, что я тут же решил задержать печатание «Природы мысли», сданной в типографию, и печатать в ноябре это письмо. Мне важно создать известную уютную атмосферу в ноябре и декабре, чтобы показать новый характер редакции. Вам вышло его, как только выйдет. Вы пишете, что хорошо бы подписывать иной фамилией — псевдонимно. Уж не знаю, как именно. Но нужно ли это? Давайте сделаем так. Пришлите мне к декабрю еще письмо. Двумя такими письмами Вы настолько зарекомендуете себя публике, что можно даже печатать и более трудное при Вашей подписи. А там будем чередовать «Прир[оду] мысли» и письма. Но мне весьма хотелось бы, чтобы Вы прислали 2-е письмо поскорее».

Наше общее положение будет зависеть всецело от того, сумеем ли мы поднять подписку. Если сумеем — мы будем хозяева положения, если нет — придется подчиняться всем и каждому. А для поднятия подписки необходимо сделать легко читаемыми ноябрь и декабрь. Волей-неволей я пока еще не смею развертываться с тяжелым балластом в виде скучнейших статей иных профф.⁶ Но потом, *если увеличится подписка*, я стану смелее. Итак, рассчитывая на Ваше согласие, я отложу «Пр[ироду] мысли» к январю и там буду печатать большими порциями. Мне нравится, что Вы в «Письме» 1-м проводите как бы незначай многое из того, что надо будет твердить и основополагается в других статьях. Необходимо именно делать так, чтобы весьма разнообразный по тону, по манере и по содержанию материал сводился по основным руководящим идеям, а именно:

1) аскетизм против эвдемонизма; 2) эллинизм против «романизма»; 3) созерцание против рационализма; 4) свет эллинизма и Православие; 5) «славянофильство» (как символ); 6) мистическая трезвенность против истерическ[ого] энтузиазма и прелести; 7) таинство; 8) имена; 9) вкус к конкретности и древней — в особенности; 10) личность против вешности и т. д. и т. д.; 11) антихристианская мистика; 12) масонство и т. п.; мирность против треска. И необходимо, чтобы статьи перекликались между собою. У нас будут *внутренние* враги. Надо их обезвредить в одних случаях или представить в таких комбинациях, чтобы, как Валаамова ослица, изрекали истину» (из письма от 28 октября 1912 года).

«Дорогой Володя! Простите великодушно, что до сих пор не ответил Вам на Ваши письма, тем более что должен бы поблагодарить Вас за Ваши прекрасн[ые] «Письма о Риме». 1-ое уже вышло в свет (разве не получили?), и всем нравится, в частн[ости] получило одобрения и похвалы Преосв[ященного] Феодора, рект[ора] Ак[адемии]. 2-е выйдет на днях, и, думаю, одним должно понравиться еще более, а других обозлит — и поделом — пусть злятся. Написано оно лучше 1-го! Вы и думать не можете не писать более, — и меня подведете, [и] лишите всех нас прекрасной книжки, кот[орую] потом надо издать поизящнее, в мал[ом] формате, в 8^о. Мне очень хотелось бы скорее напечатать еще Ваше что-ниб[удь], но Вы не шлете. Если ничего не пришлете, то в январе—феврале напечатаю «Прир[оду] мысли»; хотя и это весьма хорошая работа, но для публики она будет трудна и мало понятна, а янв[арь] и февр[аль] надо бы сделать полегче. Рецензий шлите, какие хотите и о чем хотите — что Вы спрашиваете? Шлите скорее что-ниб[удь] рецензионное, — м. б. успеется к

январю. Выслать ли Вам деньги, или хранить до приезда? Вам за два №№ следует получить с редакции.

Вообще слишком много не спрашивайте меня о том, что делать для «Б. В.». Мои мысли Вы знаете. Знаете потребности общества. Знаете и то, что слишком серьезной лиши оно не выносит. Знаете и то, что журнальная *техника* требует статей в 2, 3, 4 листа, а более уже — «от лукавого». Вот и все. Чем непосредственнее, живее и проще по внешн[ему] изложен[ию] — тем лучше. Ругайте иезуитов сколько угодно — это полезно. Под видом католицизма ругайте наше клерикальствующее течение — это необходимо. Под видом протестантов разделяйтесь с Тареевым и проч[ими] — сему рукоплещу. Хвалите Восток, Макс[има] Исп[оведника], Дион[исия] Ареопа[гита], Григория Паламу, Николая Кавасилу и т. д. и т. д. — Сие лобзаю. «Логос» порицайте сколько влезет — если выйдет шум, тем лучше: реклама «Б. В.» и слава «Логосу». Что же касается до содержательности работы, строя, то разве тут можно выражать хотя бы пожелания, но вот ругать немцев, целя в наших немцев, академических, это действительно полезно. Не по поводу «Б. В.», — это было бы слишком громко, — но скажу: нам надо создавать православную науку, ее почти нет, если не считать *утерянных* нитей отеческой мысли и лишь еле-еле нащупываемых в монастырях да отд[ельными] лицами. История, археология, филос[офия] во всех ее разветвлениях, даже богословские науки — все это требует творческого слова. Будем же хоть почву расчищать для этой работы» (из письма от 20 декабря 1912 года).

Как видно из писем отца Павла, насущной задачей современной богословской науки он считал проблематику антроподицеи, что совпадало в то время и с его творческими планами. В речи пред защитой магистерской диссертации 19 мая 1914 года он говорил: «Путь горé — это по преимуществу путь вступающего на духовный подвиг, а путь дóлу — путь продвинувшегося по нему. Вот почему я счел целесообразным в настоящем сочинении [имеется в виду — «Столл...»] выделить именно теодицею, оставляя более трудную антроподицею до лет более зрелых и опытности более испытанной. Но, на возможный вопрос о содержании антроподицеи, может быть, следует ответить: «Разные виды и степени Бого-нисхождения должны составить основную тему ее». Другими словами, речь должна идти там о категориях духовного сознания и об откровении Божиим в Священном Писании; о священных обрядах и святых Таинствах; о Церкви и ее природе; о церковном искусстве и церковной науке, и т. д. и т. д. А это все должно быть обрамлением центрального вопроса антроподицеи — христологического» (13, с. 89—90).

Программное направление «Богословского вестника» — воцерковить науку — было официально изложено в «Объявлении о подлинске...» в первом же номере под редакторством священника Павла Флоренского: «Орган высшей Церковной школы, «Богословский вестник», самым положением своим призывается к неуклонному служению, *методами и орудиями науки*, интересам Святой Церкви. Раскрывать нетленные сокровища Сокровищницы Истины и углублять понимание их в современном сознании, уяснять вечное и непреходящее значение *церковности*, показывать, что она есть не только момент и факт истории, но и непреложное условие вечной жизни — такова прямая, положительная задача этого служения Церкви. Но положительная задача неизбежно связывается с задачей отрицательной, — с борьбою против расхищения духовного достояния Церкви, с расчисткою церковных владений от всех чуждых природе ее сил, покушающихся на ее собственность и на самое ее существование» (5, с. 1—2; подч. — И. А.).

Выполняя поставленные им перед «Богословским вестником» задачи, отец Павел стремился также к тому, чтобы преподавание в МДА отвечало на вопросы, волновавшие церковную общественность. Как духовное учебное заведение Академия во многом не удовлетворяла отца Павла и преподавание в ней он начал по настоянию духовника — епископа Антония. В Академии, которая собрала в те годы один из лучших составов профессоров за все время своего существования, не было единства и она представляла собой не союзницу в борьбе, а среду, где приходилось бороться и искать союзников. Это была борьба за онтологизм против позитивизма и психологизма, за реализм против номинализма, за церковность и культ против обмирщения культуры. В Академии отец Павел пользовался поддержкой и любовью ректора епископа Феодора (Поздеевского) и своих учеников (Ф. К. Андреев, С. А. Голованенко, иеромонах Павел Волков). Но за годы возглавления «Богословского вестника» у него сложился и второй круг друзей-единомышленников, из деятелей, близких к Московскому религиозно-философскому обществу (кружок ищущих христианского просвещения — М. А. Новоселов, Ф. Д. Самарин, Е. Н. Трубецкой, П. Б. Мансуров, В. А. Кожевников, протонерей Иосиф Фудель, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн и другие). Московское «ново-

селовское» общество по цели, характеру деятельности и даже по личным взаимоотношениям его участников стояло на позициях противоположных петербургским религиозно-философским собраниям. Если петербургские собрания можно охарактеризовать как религиозные искания «около церковных стен» или даже в стороне от них, то московское общество принципиально ставило себя внутри церковной ограды и было таковым. Новоселовское общество духовно окормлялось старцами Зосимовой пустыни во главе со схигуменом Германом⁷, его деятельности сочувствовал и епископ Феодор, ректор МДА (84)⁸.

«В 1912 году М. А. Новоселов Советом Московской Духовной Академии избран и Святейшим Синодом утвержден в звании почетного члена названной Академии «во внимание к его десятилетней полезной для Церкви и духовного просвещения деятельности путем многочисленных изданий своей Библиотеки» (85).

Отец Павел явился связующим звеном между московскими религиозно-философским обществом и Московской Духовной Академией. В. В. Розанов, который был в гуще и петербургских, и московских кругов, лиц и связей, так писал тогда об отце Павле: «Это — Паскаль нашего времени. Паскаль нашей России, который есть, в сущности, вождь всего московского молодого славянофильства и под воздействием которого находится множество умов и сердец в Москве и в Посаде, да и в Петербурге. Кроме колоссального образования и начитанности, горит самым энтузиазмом к истине. Знаете, мне порою кажется, что он — святой: до того необыкновенен его дух, до того исключителен... Я думаю и уверен в тайне души, — он неизмеримо еще выше Паскаля, в сущности — в уровень греческого Платона, с совершенными необыкновенностями в умственных открытиях, в умственных комбинациях или вернее в прозрениях...» (из письма В. В. Розанова М. Спасовскому).

Сам отец Павел главный смысл московского движения видел в духовном и дружеском общении, которое считал одним из условий познания истины. Он писал В. В. Розанову:

«1913.VI 7 Серг[иев] Пос[ад]

Все, что пишете Вы, дорогой Василий Васильевич, отлично, но я не понимаю, что послужило поводом к тому. Или я что-нибудь не так написал о «зависти». Или Вы недоразобрали, но я решительно не могу припомнить, в чем дело. Но это и не важно. Конечно, московская «церковная дружба» есть лучшее, что есть у нас, и в дружбе это полная *coincidentia oppositorum*. Все свободны, и все связаны; все посвоему, и все — «как другие». Вы пишете о «новом» в богословии, что внесено нами, но к перечисленным Вами лицам не забудьте добавить Новоселова и Булгакова, Самарина и др., не выступающих в литературе, но мыслящих оригинально и соучастствующих в общей работе разговорами, советами, дружбой, книгами и т. д. Весь смысл московского движения в том, что для нас смысл жизни вовсе не в литературном запечатлении своих воззрений, а в непосредственности *личных* связей. Мы не пишем, а говорим, и даже не говорим, а скорее общаемся. Мы переписываем, беседуем, пьем чай; Новоселов ради *одной запятой* в корректуре приезжает посоветоваться в Посад или вызывает к себе в Москву. Но это не Флоберовские запятыя, да удивляется им потомство, а искание поводов к общению. Вас удивляет отсутствие зависти. Но ведь у нас друг к другу не может быть зависти, ибо почти все работает сообща и лишь наибольшая часть работ в том или другом случае падает на того или другого. Дело другого, скажем Новоселова, Булгакова, Андреева, Цветкова и т. д. и т. д., для меня и для каждого из нас — не *чужое*, дело, не дело соперника, которое «чем хуже — тем лучше», а *мое* дело, отчасти и мое. В совершенстве его заинтересованы все, как и успех относят часто и к себе. Поэтому естественно, что каждому хочется влезть в это гнездо хоть одну и свою соломинку, исправить хоть одну ошибку в корректуре или чем-нибудь помочь. В сущности фамилии «Новоселов», «Флоренский», «Булгаков» и т. д., на этих трудах надписываемые, означают не *собственника*, а скорее стиль, сорт, вкус работы. «Новоселов» — это значит работа исполняется в *стиле* Новоселова, т. е. в стиле «строгого Православия», немного монастырского уклада; «Булгаков» — значит в профессорском стиле, более для внешних, апологетического значения и т. д. Вы нередко удивлялись, как я мало работаю, т. е. выпускаю в свет. А между тем я ведь сижу целый день. Но время уходит на корректуру одному, исправление перевода другому, подыскание справок третьему, обширное письмо четвертому, разговор — с пятым, выслушание какой-нибудь статьи или плана работы шестому и т. д. Самые лекции, которые читаю я, семестровые и кандидатские сочинения, которые даю писать студентам, практические занятия и домашние разговоры со студентами, междудеканские беседы — все это *очень* утомляет, ибо это не просто учительство, а непрерывная *борьба*; мне ведь приходится не просто сози-

дать, а все время разрушать позитивистические настроения. То же — у Булгакова, у Новоселова, у всех нас. И вот, хотя и редко-редко (по неск[олько] человек на курс) омерзиваешь настоящую победу, однако, чувствуешь, что всех *ранил* и что впредь им придется все же задуматься, а при случае, когда Бог посетит несчастьем, — и принять кое-что в сердце. Но, Вы понимаете, это вечное военное положение требует много сил. Отдыхаешь лишь в церкви да за древностию — рисунками, монетами и т. д.»

Направление «Богословского вестника» за 1912—1917 годы следует характеризовать как сеяние семян православной науки. Вот почему, сохраняя церковность и традиционную академичность, журнал публиковал много материалов по общекультурным вопросам: в нем органично находили свое место статьи богословского, философского, церковно-исторического, историко-религиозного, общественного и даже математического характера. Это, несомненно, было возможно лишь при уникальной энциклопедичности, широте взглядов и глубоком знании предметов самого редактора — священника Павла Флоренского.

В области экзегетики была осуществлена обширная публикация «Из лекций по Священному Писанию Ветхого Завета» А. А. Жданова. По исключительно высокому научно-богословскому уровню выделяются работы М. Д. Муретова «Раб Божий (Ис. 52, 13—53)» (БВ, 1917, № 2/3) и священника Павла Флоренского «Не восхищение неспева (Флп. 2, 6—8)» (16).

В качестве приложения к «Богословскому вестнику» были напечатаны в 1913—1915 годах «Житие преподобного Максима Исповедника и служба ему» (перевод М. Д. Муретова) (79), а в 1916—1918 годах — «Вопросоответы преподобного Максима Исповедника к Фалассию» (перевод С. Л. Епифановича) (80). Публикация не переведенных ранее творений преподобного Максима Исповедника должна быть признана одной из важнейших заслуг священника Павла Флоренского как редактора «Богословского вестника». В архиве «Богословского вестника» осталось также неизданное толкование преподобного Максима Исповедника на молитву «Отче наш» (перевод на русский язык архимандрита Кирилла)*. По воспоминаниям А. Ф. Лосева, с участием отца Павла был подготовлен перевод творения святого Дионисия Ареопагита «О Божественных именах». Кроме того в 1915 году были изданы святого Кирилла Александрийского «Слово против тех, которые не хотят исповедовать Святую Деву Богородицею», «Разговор с Несторием о том, что Святая Дева — Богородица, а не Христородица» (перевод священника Василия Дмитриева) (69) и преподобного Анастасия Синаита «Из слова об образе Божием» (перевод В. Металлова) (41). Тематика святоотеческих публикаций явно тяготела к антропологии византийских отцов эпохи синтеза. Ряд статей также освещал антропологические взгляды преподобного Иоанна Дамаскина (иеромонах Пантелеимон), епископа Немезия (Владимирский Ф. С.), Петра Абеляра (Орлов А. П.). Было помещено несколько статей И. В. Попова о блаженном Августине и иеромонаха Пантелеимона о преподобном Симеоне Новом Богослове, а в 1917 году, вероятно на издательской базе «Богословского вестника», выпущена книга «Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова», перевод иеромонаха Пантелеимона (88)°.

В «Богословском вестнике» на протяжении ряда лет печатались специальные статьи, посвященные задачам русской богословской науки (епископ Феодор, архимандрит Иларион, Андреев Ф., Гиляров-Платонов П., Глаголев С., Леонтьев К., Нечаев П., Туберовский А.). Помещались статьи, посвященные учению о Церкви (архимандрит Иларион), аскетизму (епископ Феодор, Минин Н.), воскресению (Страхов В., Туберовский А.). Публиковались статьи по церковной археологии (Голубцов А., Протасов Н.) и агнографии (Смирнов С., Туницкий Н.). Были опубликованы статьи, посвященные эллинизму (Соловьев С., Спасский А.), египтологии (Кагаров Е.), буддизму (Кожевников В.), спиритизму, масонству (Киреев-Ртищев А. — 68; и рецензии), а также о самоубийстве (Тареев М., Туберовский А.).

Печатались материалы, статьи и рецензии по вопросам истории Духовных школ, педагогики, просвещения (ртищевская школа) и общественных движений (славянофилы). Много материалов было посвящено истории русской философии (тематика: Аксаков К., Бердяев Н., Богданов П., Булгаков С., Ветухов А., Лодыженский М., Лосский Н., Одоевский В., Розанов В., Самарин Ю., Соловьев Вл., Соловьев Н., Толстой Л., Трубецкой Е., Федоров Н., Франк С., Хомяков А., Эри В.). По истории

* Перевод архимандрита Кирилла был использован при публикации современного перевода толкования преподобного Максима (см.: ЖМП, 1986, № 6, 7, 8).

зарубежной мысли большинство статей касалось развития немецкой и итальянской философии (Эрн В.).

«Богословский вестник» следил за текущими событиями. Особое значение имеют статьи, касающиеся первой мировой войны и восстановления Патриаршества (архимандрит Иларион).

В годы редакторства священника Павла Флоренского в «Богословском вестнике» систематически публиковались архивные материалы на богословские и церковно-общественные темы.

Сам священник Павел Флоренский издал «Службу Софии Премудрости Божией» (7), труды и письма А. М. Бухарева (архимандрита Феодора) (9; 24; 26; см. также 47; 51; 65; 74), письма протоиерея Валентина Амфитеатрова к архимандриту Серапиону (Машкину) и его матери (15, см. также 1; 22), письма Ф. Д. Самарина к священнику Павлу Флоренскому (25), письма и материалы профессоров МДА (12; 19—21), епископа Игнатия (Брянчанинова) (10; см. также 60—64; 99; 101; 72), воспоминания митрополита Московского Леонтия (11).

К некоторым публикациям, помещенным в «Богословском вестнике», священник Павел Флоренский делал краткие пояснительные примечания, которые подписывал инициалами «П. Ф.» или «Ред.». Можно предполагать, что отец Павел лично помогал в поиске этих материалов и их прочтении, но не относил к своим публикациям. Среди таких публикаций материалы митрополита Московского Филарета (100; 101; 55), епископа Игнатия (Брянчанинова) (60—64; 99; 101; 72), архиепископа Тверского и Кашинского Антония (Коржавина) (46), архиепископа Могилевского Евсевия (58), епископа Архангельского Аарона (Нарциссова) (39), профессора МДА протоиерея Феодора Голубинского (83; 92), ректора и профессора МДА протоиерея Александра Горского (54; 55; 58), по истории МДА (70) А. М. Бухарева (архимандрита Феодора) (47; 51; 65; 74), М. Н. Каткова (67), А. Адр. Киреева-Ртищева (68), К. Н. Леонтьева (75—78; см. также 40), В. С. Соловьева (90; 91), С. Н. Фишер (87), А. В. Мартынова (81).

Священник Павел Флоренский, как редактор журнала, делал примечания и к некоторым чужим авторским работам (52; 71; 73).

Кроме «Службы Софии Премудрости Божией», на страницах «Богословского вестника» впервые появились Служба преподобному Сильвестру Обнорскому (57), Акафист святителю Питириму, епископу Тамбовскому (45), Служба и Акафист святителю Ермогену, Патриарху Московскому и всея Руси (56).

По предложению отца Павла священник И. М. Смирнов составил «Указатель описаний славяно-русских рукописей отечественных и заграничных книгохранилищ» (89)¹⁰.

В «Богословском вестнике» в 1914—1916 годах (№ 10/12 за каждый год) были осуществлены юбилейные публикации по истории Московской Духовной Академии (к 100-летию, 101-му и 102-му годам существования). Священник Павел Флоренский совместно с Ф. К. Андреевым в 1915 году составил и напечатал воззвание «От юбилейной комиссии МДА» (17), в котором обращался с просьбой о сборе и предоставлении материалов по истории МДА для публикации. Среди сотрудников, сообщавших и готовивших эти и другие материалы, были Александров А. А. (40; 76), священник Александр Белоруков (9; 47; 51; 58), Голубцов И. А. (92), иеромонах Игнатий (Садковский) (60; 61; 99; 101), Каптерев П. Н. (55; 57; 70), протоиерей Валерян Лаврский (9; 24; 26), Новоселов М. А. (12; 46; 62—64; 90), Соловьев С. М. (91), Троицкий А. П. (39), протоиерей Иосиф Фудель (75; 77; 87), а также женщины, что было необычным для богословских журналов: Бухарева А. С. (9; 24), Верховцева В. (52), Куприянова А. Н. (72; 73), Лебедева Е. А. (9; 20; 21; 24; 51; 74), Мартынова Е. Н. (81), Фишер С. Н. и ее ученицы (67; 87). Издание книги А. М. Бухарева (архимандрита Феодора) «Исследования Апокалипсиса» (Сергиев Посад, 1916, 651 с.) (9) по трем спискам, где расшифровка каждой строки была подобна археологическим раскопкам, должно быть признано образцом богословско-археологической работы. К тому времени священник Павел Флоренский создал не номинальную, а действительную редакцию и поэтому поставил на титульном листе книги «Исследования Апокалипсиса» общее имя издательского коллектива — «Издание редакции «Богословского вестника».

О том, что направление «Богословского вестника» в публикации писем, дневников, воспоминаний и других материалов личного характера было глубоко продуманным и дальновидным, свидетельствует письмо священника Павла Флоренского А. С. Глинке (Волжскому) от 11 июля 1916 года: «Смерть косит вокруг меня обильную жатву, а мне мучительно хочется запечатлеть и сохранить прошлое — не для

себя, а для детей своих. И я весь ушел в собирание сведений, воспоминаний, в архивную работу, «никому не нужную», по единодушному, хотя и всегда откровенно выражаемому признанию чуть ли не всех меня окружающих».

Большая часть публикаций «Богословского вестника» в настоящее время может рассматриваться как первоисточник, а тщательность, с какой они выполнены, и сопроводительный научный аппарат статей «Богословский вестник» 1912—1917 годов в ряд лучших археографических журналов. Содержательность публикаций «Богословского вестника» видна из того, что с течением времени они не только не устарели, но приобретают все большую ценность в самых различных областях культуры и знания.

Материальное положение журнала и количество его подписчиков с 1912 по 1917 год колебались. После того, как «Богословский вестник» возглавил священник Павел Флоренский, начался рост подписчиков (1912—800; 1913—860; 1914—890). Первая мировая война уменьшила количество подписчиков (1915—840; 1916—810), вызвала вздорожание типографских работ, материалов и бумаги. Это так ухудшило хозяйственное состояние журнала, что заставило просить дополнительные субсидии (33, с. 23 (паг. 2-я); 30; с. 616—621; 66).

После Февральской революции, 13 марта 1917 года, в Московской Духовной Академии под влиянием антицерковных настроений, выгодных буржуазно-либеральным кругам, проф. Б. В. Титлинов, командированный обер-прокурором Святейшего Синода, провел ревизию. 9—10 апреля 1917 года в МДА прибыл сам обер-прокурор Святейшего Синода В. Н. Львов. Ректор МДА епископ Феодор согласно ревизии был уволен от должности 1 мая 1917 года и назначен управляющим, на правах настоятеля, Московским Даниловым монастырем (см. подробнее 44). Естественно, что священник Павел Флоренский, как редактор «Богословского вестника», назначенный и поддерживаемый епископом Феодором, должен был тоже покинуть свою должность. Хотя формально отец Павел был переизбран в должности редактора «Богословского вестника» 4 мая, вопрос об его уходе был предreshen еще в марте. Сразу после ревизии Титлинова Б. В., 20 марта 1917 года, отец Павел подал епископу Феодору прошение об освобождении от обязанностей редактора «ввиду [...] утомления от редакторских дел, особенно усилившихся в текущий учебный год, вследствие неимения корректоров-студентов». Об истинной причине ухода отец Павел писал архиепископу Харьковскому Антонию 23 июня 1917 года: «Я поспешил отказаться сам, не имея ни малейшего желания развивать идеологию хамократической церкви* и не желая также быть выставленным товариществу своими сотоварищами». Позиция отца Павла была по достоинству оценена архиепископом Антонием, который писал ему 16 июня 1917 года: «Всечестной батюшка о. Павел [...] Господь да вознаградит Вас за благородство в отношении к Преосв. Феодору. Преданный душевно А[рхиепископ] Антоний».

4 мая Совет МДА избрал редактором «Богословского вестника» проф. М. М. Тареева (48, с. 119). Став во главе журнала, М. М. Тареев публиковал ряд своих статей (93; 95; 96), в которых отказывался от святоотеческого предания и традиций русской богословской науки в угоду самому разнузданному протестантизму. Была резко изменена и общественная ориентация «Богословского вестника» (1917, № 6—12; 1918, № 1/2; 3/5; 6; 7/8; 9): из церковно-научного органа Московской Духовной Академии он был превращен в общественно-политический орган буржуазии, опустившийся до публикации статей, опорочивающих старую Академию. Его прекращение, с точки зрения внутренней, явилось закономерным следствием измены духу церковности и академическим традициям.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Если кантианство как дух нового времени было враждебно отцу Павлу, то платонизм как наиболее жизненное проявление философии идеализма всегда вызывал целый поток дружественных мыслей, чувств и впечатлений, близких сердцу. Он прикоснулся к платонизму еще в юности, но не в классах гимназии, а ощутил его среди природы, и от этого навсегда остались сплетшиеся в одно целое впечатления «солнечного зноя, горячих скал, серых, грязно-зеленоватых и ржаво-красных лишаев, глубоких синих далей, тонкой каменной резьбы полуразрушенных древних храмов, выжженных полей, карабкающихся где-нибудь по кручам коз, темной синевы небес,

* Такой резкой оценке подверг отец Павел надвигающееся обновленчество и его идеологов.

сухого ковыля, летящего в горячем ветре, воздуха, окутывающего строгим благовоением богородичной травки, горной полыни и мяты, ломких иммортелей и других горных трав, и, наконец, потоков слепящего света» (23, с. 69—70). Эти впечатления слились с образом друга детства В. Ф. Эрна, с которым отец Павел в юности вместе бродил по лесам и по скалам Кавказа и «на горных прогалинах и на разогретых солнцем каменных уступах» читал Платона (23, с. 69).

Совместное изучение платонизма продолжалось и дальше — в университетские годы и в пору зрелости, когда друзья гостили один у другого. Общая им обоим мысль, неоднократно обсуждавшаяся, заключалась в том, что «философские воззрения Платона суть диалектическая проработка его биографически личного мистического опыта» (23, с. 71). При этом отец Павел, в отличие от В. Ф. Эрна (см. 103), вскрывал антиномичность мистического опыта Платона: солнечной, аполлонийской стороне платонизма, в которой являет себя светоносная природа Горнего мира, противостоит ночная, дионисическая сторона платонизма — творческий мрак пещерных посвящений. Жизненность платонизма состоит в его мистическом равновесии и в предельной широте, в общечеловечности.

² В. В. Розанов опубликовал письмо «профессора священника Московской Духовной Академии» с рассказом об исповеди солдат на фронте в начале декабря 1914 года (86). Этим профессором священником был отец Павел Флоренский. Вероятно, готовясь к поездке, отец Павел в декабре 1914 года исповедовал солдат, побывавших на фронте, в Москве или в Сергиевом Посаде.

³ В рецензии на магистерскую диссертацию священника Павла Флоренского епископ Феодор подчеркивал, что Совет МДА рассматривает не книгу «Столл и утверждение Истины», успевшую выйти в 1914 г. до диспута, но ее предыдущее издание под названием «О духовной Истине» (М., 1912) (98, с. 3). Но в издании 1912/1913 г. уже находились главы «София», «Дружба» и «Ревность», которые не рассматривались рецензентом. Правильнее было бы сказать, что епископ Феодор рецензировал специальный выпуск книги «О духовной Истине» (1912/1914). Протоиерей Георгий Флоровский подтверждает это: «Кроме общедоступного издания этой книги, было еще другое, сокращенное (только первые 8 глав, то есть без глав о Софии) и под другим заголовком («О духовной Истине»), не поступившее в продажу и приспособленное для представления в качестве диссертации» (102, с. 570). Таким образом, книга «Столл» известна ныне в 4-х редакциях: 1) П. Флоренский. Столл и утверждение Истины (письма к Другу). М., 1908. 163 с. +26 с. (кандидатское сочинение); 2) Священник Павел Флоренский. О духовной Истине. Опыт православной теодицеи. Вып. 1—2. М., 1912/1913. 534 с. +LXXIII с. (предполагалась в качестве магистерской работы); 3) Священник Павел Флоренский. Опыт православной теодицеи. (Столл и утверждение Истины). М., 1912/1914 (?) 251 с. +LXX с. (защита в качестве магистерской работы); 4) Столл и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах священника Павла Флоренского. М., 1914. 814 с. Различные редакции книги отличаются не только разным составом глав и примечаний, но и наличием лирических вступлений к письмам, а также смысловой и стилистической правкой основного содержания. Текстологическая работа по сличению четырех редакций «Столла» еще никем не проводилась.

⁴ С «легкой» руки популяризаторов некоторые высказывания архиепископа Харьковского Антония переходят из издания в издание, без всякой попытки сопоставить их, во-первых, между собою, а во-вторых, с реальными фактами общественно-церковной жизни. Так, С. И. Фудель писал: «Помню в дореволюционном миссионерском журнале статью одного архимандрита, в которой говорилось, что книга Флоренского — это «букет ересей». О том же намекает Бердяев. Флоровский пишет: «В нем очень явственный налет богословской прелести; архиепископ Антоний, недолго думая, назвал «Столл» — «хлыстовским бредом» (97, с. 89—90). Те же высказывания в передаче другого лица выглядят совершенно иначе. «Мне рассказывал впоследствии архимандрит Иларнон, — вспоминал С. А. Волков, — что такой знаменитый в те годы ученый архиепископ Антоний, прочитав эту книгу, отозвался о ней так: «Или я уже ничего больше не смыслю в философии и богословии, или это — просто хлыстовский бред!» Иларнон, рассказывая об этом в 1919 году, добавил, что он, хотя и очень уважает и чтит Владыку Антония, видя в нем «столл Православия», однако готов согласиться лишь с первой половиной его суждения, так как Антоний-де, занятый делами церковного управления и общественности, «порядком поотстал от философии и недооценивает ее новейших направлений» (53). Как видно, даже различная передача одних и тех же слов существенно меняет их смысл. Но кроме кулуарных высказываний, есть и реальные факты. Факты же эти таковы, что именно архиепископ

Харьковский Антоний делал Святейшему Синоду 10 августа 1914 г. донесение № 318 с отзывом о магистерской работе священника Павла Флоренского (31, с. 579—580), согласно которому он был утвержден в степени магистра богословия. Необходимо обратить внимание и еще на одну деталь. Решение об одобрительном отзыве архиепископ Антоний принял после прочтения 136 страниц, то есть прочитав главу четвертую «Утешитель», которая более всего подвергалась критике.

Заметим, что уже само назначение архиепископа Антония в качестве рецензента работы отца Павла для Святейшего Синода было не очень корректно, так как они стояли на различных позициях как вообще в области богословия и христианской философии, так и в разгоревшейся в 1913 году полемике относительно исмеславия. К чести архиепископа Антония, он сумел подняться над личными разногласиями и объективно отнестись к магистерской работе отца Павла. Сам отец Павел вспоминал, что, несмотря на сложность своих отношений с архиепископом Антонием, Владыка дважды заступился за него в критические моменты (в 1914 и 1916 гг.).

«6-го февраля, ночь (1916 г.). 4-го числа была память о. Исидора. Это день его упокоения и день его Ангела. В этот же день пришел сюрприз от о. архимандрита Никанора (Н. П. Кудрявцева). Об этой выходке его против меня я слышал ранее смутно, причем слух шел от Преосв. ректора. Статья его — критика «Столпа» помещена в «Миссионерском обозрении» за 1916 г. № 1; это лишь начало. О. Иларий говорил мне, что эта критика побывала в разных редакциях, но везде терпела отказ; между прочим и печатание ее в «Вере и разуме» отклонил архиепископ Харьковский Антоний. Этот последний много наговаривал на меня устно; но вот уже второй раз он оказывает мне покровительство. О статье о. Никанора скажу лишь: «Благо мне, яко смирил мя еси». Меня столько хвалили, что пора и поругать. Не хорошо лишь, что статья написана с нескрываемой злобой; этого последнего обстоятельства я не понимаю, ибо, право же, не нахожу в себе вины пред о. Никанором, который уже неоднократно и в Академии, и вне ее делал на меня разные нападения. Но я постарался вчера от души помолиться об этом человеке. Очень может быть, что злоба его в значительной мере от его астмы. Впрочем, Господь да помилует и его, и меня. «Благо мне, яко смирил мя еси» (из дневниковых записей отца Павла).

Переписка отца Павла с архиепископом Антонием подтверждает, что их личные взаимоотношения от холодно-официальных изменились впоследствии к искренне-дружественным. Мы считаем важным отметить этот факт не для того, чтобы затушевать их принципиальные разногласия, но для того, чтобы, во-первых, снять ложные штампы, кочующие из одной работы в другую, а во-вторых, показать, что несмотря на разногласия между архиепископом Антонием и отцом Павлом существовало и взаимное уважение, взаимное признание, которое выразилось и в официальных, и в лично-дружественных отношениях.

⁵ Отец Павел впоследствии считал, что со второй задачей он «не справился» и в 20-е годы вспоминал: «О русском Православии писали мало, а между тем, это совсем особенное Православие. В журналах писалось небрежно и иногда невесть что. Я стеснялся писать в редактируемом мною журнале, это была моя ошибка (не логическая, не наказуемая)».

⁶ По всей вероятности здесь имеется в виду работа М. Тареева «Критика экономического учения Маркса» (94), которая в течение целого полугодия печаталась на страницах «Богословского вестника». В письме к архиепископу Антонию 29 декабря 1915 года отец Павел писал также: «Согласитесь сами, ведь не виноват же я в статьях «Б. В.», печатавшихся в 1905 году и ранее; да даже и в настоящих далеко не всегда я могу считать себя ответственным, т. к. целый ряд лиц пишет, ничуть не завысив от моих желаний и соображений».

⁷ Например, на иконе Покрова Божией Матери, подаренной настоятелю Зосимовой пустыни, имеется следующая надпись: «Его Высокопреподобно уважаемому и дорогому о. игумену Герману от признательных детей его духовных: епископ Феодор, архимандрит Филипп, архимандрит Симеон [ректор Тамбовской духовной семинарии?], Дмитрий Введенский, свящ. Павел Флоренский, Михаил Новоселов, Владимир Кожевников, иеромонах Герман, иеромонах Тихон, иеромонах Серафим, иеромонах Николай, иеромонах Пантелеимон [Успенский], иеромонах Варлаам, свящ. Илия Четверухин, иеродиакон Симеон, иеродиакон Игнатий [Садковский?], иеродиакон Феофил, Феодор Андреев, Георгий Садковский, Николай Ремов [впоследствии архиепископ Варфоломей]. Московская Духовная Академия. 12 мая 1911 года» (см. также 84).

⁸ Вот как, например, оценивал епископ Феодор серию книг религиозно-философской библиотеки, издававшуюся М. А. Новоселовым: «Мы рекомендуем человеку, не

утерявшему интереса к вопросам веры и христианской жизни, все выпуски «Религиозно-философской библиотеки».

Впечатление получается у прочитавшего все эти выпуски, особенно, если он знаком с духом и направлением нашей современной, так называемой ученой богословско-философской мысли, такое, как будто в мутную воду вдруг пущена струя чистой ключевой воды или в душную атмосферу — струя светлого, чистого воздуха.

...Несомненно, благодаря тому, что нами забыты духовные сокровища богословствования святых отцов, и замечается теперь такой упадок продуктивности богословской мысли. Куда пойдет по этой дороге наша богословская мысль — угадать нетрудно. Когда утерян критерий истины, и нет уже руководства святоотеческого, блуждание возможно и широкое, и свободное... если богословская мысль и работа не возвратятся к тем забытым сокровищам духа, которые способны, как бы живой водой, окроплять сухой скелет нашей богословской науки и ввести в него дыхание жизни. Это воистину будет освобождение из тяжкого плена и вступление на новый и в то же время на старый путь богословствования. С этой точки зрения вступления богословской мысли на истинный путь своей работы, мы и приветствуем издания «Религиозно-философской библиотеки» М. А. Новоселова. В этом отношении первый же выпуск, по самому уже названию, может рассматриваться как бы программным для всех последующих изданий: «*Забытый путь опытного Богопознания*»... Среди вышедших выпусков есть и такие, которые посвящены вопросам, выдвинутым потребностями современной жизни. Но и здесь издатель берет для решения этих вопросов не чуждую нам западную мысль, а главным образом мысль лучших наших же русских мыслителей... И здесь у него, как и в религиозных специально выпусках, остается девизом: нужно идти к своим родным великанам мысли и духовного творчества. В этом отношении выпуски и специально богословские, и философские идут одинаковым путем... Кто знает, какую роль могут сыграть эти небольшие книжки «Религиозно-философской библиотеки» в деле поворота нашей богословско-философской мысли на забытый и брошенный путь? Дай Бог, чтобы миссия этих изданий увенчалась успехом» (Таврические епархиальные ведомости, 1909, № 8 — цит. по: 84).

⁹ Об особом интересе отца Павла к творениям преподобного Симеона Нового Богослова свидетельствует перевод «Молитвы преподобного Симеона к Духу Святому», сделанный им еще в 1907 г. (2).

¹⁰ На одном из экземпляров отдельного оттиска этой работы сохранился автограф: «Многоуважаемому Павлу Александровичу Флоренскому с благодарностью за идею. Составитель. 1916, XII, 4».

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ*

Труды священника Павла Флоренского

- 1 (16). Письма и наброски архимандрита Серапиона Машкина. Изд. П. Флоренский. — В кн.: Вопросы религии. М., 1906, вып. 1, с. 174—220.
- 2 (20). Молитва Симеона Нового Богослова (XI в.) к Духу Святому. Перев. с латин. П. Флоренский. — Христианин, 1907, т. I, № 2, с. 245—247.
- 3 (32). Космологические антиномии Иммануила Канта. — БВ, 1909, № 4, с. 597—625.
- 4 (33). Общечеловеческие корни идеализма. — БВ, 1909, № 2, с. 284—297; № 3, с. 409—423.

* Печатные труды священника Павла Флоренского приводятся в хронологическом порядке, по году публикации. На первый порядковый номер делается ссылка в данной работе; в скобках стоит порядковый номер, под которым закреплена работа в «Указателе печатных трудов священника Павла Флоренского» (см.: Богословские труды. М., 1982, с. 281—309). Источники печатные и литература приводятся в алфавитном порядке. В литературу включены лишь некоторые из материалов, упоминаемых в статье, которые печатались в «Богословском вестнике» (БВ). Сведения о публикации остальных материалов можно найти или по ссылке в тексте, или по следующей работе: «Указатель к журналу «Богословский вестник», издаваемый МДА. Годы 1912—1918. С прибавлением алфавитного указателя собственных имен» [Предисл. В. М. Попова]. Ленинград. Православная Духовная Академия. 1951. Машиннопись МДА. Ряд рукописных материалов расшифрован П. В. Флоренским и С. З. Трубачевым, за что приношу им искреннюю благодарность.

- 5 (43). Объявление о подписке на «Богословский вестник» в 1913 г.— БВ, 1912, т. 3, № 10, с. 1—4.
- 6 (48). «Богословский вестник» [МДА], 1912, № 11—1917, № 4/5. Редактор — священник Павел Флоренский.
- 7 (49). Служба Софии Премудрости Божии. Изд. по рукописи с послесловием «От издателя» священника Павла Флоренского (с. 20—23).— БВ, 1912, т. I, № 2, с. 1—23.
- 8 (52). О Духовной Истине. Опыт православной феодицеи. Вып. [1]—2. М., 1913. (На обл. вып. I: 1912).
- 9 (64). Предисловие от издателей. — В кн.: *Бухарев А. М.* (Феодор, архимандрит). Исследования Апокалипсиса. Изд. редакции «Богословского вестника». Сергиев Посад, 1916. Ранее издавалось в «Богословском вестнике» в 1913—1916 гг.
- 10 (65). «Во Христе сапер». К столкновению А. И. Герцена и Пресвященного Игнатия Брянчанинова. Предисл. священника Павла Флоренского (с. 195—196). — БВ, 1913, № 2, с. 195—207.
- 11 (66). *Леонтий*, митрополит Московский. Мои заметки и воспоминания. Автобиографические записи. Изд. священник Павел Флоренский.— БВ, 1913, № 9, с. 142—170; № 10, с. 310—331; № 11, с. 610—623; № 12, с. 803—820; 1914, № 1, с. 137—153; № 2, с. 279—295; № 3, с. 538—560.
- 12 (67). Церковь и богословие. Отрывки из письма Н. П. Гилярова-Платонова к ректору Астраханской семинарии архимандриту Веннмину: Сообщ. М. А. Новоселов. Предисл. (с. 208—210) и прим. священника Павла Флоренского.— БВ, 1913, т. 1, № 2, с. 208—222.
- 13 (70). Разум и диалектика. — БВ, 1914, т. 2, № 9, с. 86—98. То же. Отд. отд. под загл.: «Вступительное слово перед защитой на степень магистра книги «О Духовной Истине». Москва, 1912 г., сказанное 19 мая 1914 г. Сергиев Посад, 1914.
- 14 (71). Столп и утверждение Истины. М., 1914.
- 15 (75). Письма о протоиерея В. Н. Амфитеатрова к Е. М. и к о. архимандриту Серапиону Машкиным. Изд. священник Павел Флоренский.— БВ, 1914, с. 327—350, № 7/8, с. 508—534.
- 16 (76). «Не восхождение нещеза» (Флп. 2, 6—8). (К суждению о мистике). — БВ, 1915, т. 2, № 7, с. 512—562.
- 17 (79). От юбилейной комиссии МДА.— БВ, 1915, т. 3, № 10/12, с. 2. обл.
- 18 (80). Смысл идеализма. Пропедевтические лекции к ряду чтений из истории платонизма, читанных студентам первого курса МДА.— В кн.: В память столетия (1814—1914) МДА. Сборник статей, принадлежащих бывшим и настоящим членам академической корпорации. Ч. 2. Сергиев Посад, 1915, с. 41—134.
- 19 (96). К биографии протоиерея Н. И. Надеждина.— БВ, 1916, т. I, № 2, с. 327—331. Изд. священник Павел Флоренский.
- 20 (97). Переписка протоиереев С. К. Смирнова, ректора МДА, и А. А. Лебедева. Изд. священник Павел Флоренский.— БВ, 1916, № 10/12, с. 336—369.
- 21 (98). Письма профессоров МДА: Дм. Ф. Голубинского, А. Ф. Лаврова-Платонова (архиепископа Литовского Алексия), В. Д. Кудрявцева, П. И. Горского-Платонова, Е. Е. Голубинского, А. Н. Лебедева, И. И. Субботина, Д. Ф. Касицына, П. И. Цветкова, В. Ф. Кипарисова и П. Н. Корсунского к протоиерею Петроградского Казанского собора А. А. Лебедеву. Сообщ. Е. А. Лебедевой. Изд. священник Павел Флоренский.— БВ, 1916, № 10/12, с. 379—490.
- 22 (100). Данные к жизнеописанию архимандрита Серапиона (Машкина) — БВ, 1917, № 2/3, с. 317—354.
- 23 (102). Памяти В. Ф. Эрн. — «Христианская мысль», 1917, № 11/12, с. 69—74.
- 24 (105). *Бухарев А. М.* (архимандрит Феодор). О послании к Римлянам. Изд. священник Павел Флоренский.— БВ, 1917, № 2/3, с. 1—48; № 4/5, с. 49—64; № 10/12, с. 65—72.
- 25 (106). Несколько писем Ф. Д. Самарина к свящ. П. А. Флоренскому. Изд. священник Павел Флоренский.— БВ, 1917, № 4/5, с. 464—477.
- 26 (109). Письма архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) к казанским друзьям: В. В. Любимовой, А. И. Дубровиной и протоиерею В. В. Лаврскому. Изд. и примеч. священника Павла Флоренского. Сергиев Посад, 1917. Ранее издавалось — БВ, 1917, № 2/3, с. 267—304; № 4/5, с. 523—618.
- 27 (111). Троице-Сергиева Лавра и Россия.— В кн.: Троице-Сергиева Лавра. Сергиев Посад, 1919, с. 3—29.

Источники печатные

28. Журналы собраний Совета имп. Московской Духовной Академии (далее — Журналы МДА) за 1908 год. Сергиев Посад, 1909.
 29. Журналы МДА за 1910 год. Сергиев Посад, 1911.
 30. Журналы МДА за 1912 год. Сергиев Посад, 1913.
 31. Журналы МДА за 1914 год. Сергиев Посад, 1916.
 32. Журналы МДА за 1915 год. Сергиев Посад, 1917.
 33. Журналы МДА за 1916 год.— «Богословский вестник», 1917, № 1.
 34. Отчет о состоянии МДА в 1910/1911 учебном году. Сергиев Посад, 1911.

Источники архивные

35. ЦГИАМ, ф. 229, оп. 3, д. 367, л. 4—4 об. (копия «Представления», № 245).
 36. ЦГИАМ, ф. 229, оп. 4, д. 5247 — Лично дело экстраординарного профессора МДА священника П. А. Флоренского.
 37. Отдел рукописей Государственной публичной библиотеки им. В. И. Ленина (ОРГБЛ), ф. 25.24.18.
 38. Отдел рукописей Государственной публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина (ОРГПБ), ф. 194, архив Н. Н. Глубоковского, оп. 1, д. 891.

Литература

39. Аарон, епископ Архангельский (Нарциссов). Из литературного наследия... Сообщ. А. П. Троицкий.— БВ, 1914, № 9/10, с. 611—639. Предисл. ред., с. 611—612.
 40. Александров А. Памяти К. Н. Леонтьева.— БВ, 1915, № 2, с. 241—260.
 41. Анастасий Синаит, преподобный. Из слова об образе Божиим. Перев. В. Металлов.— БВ, 1915, № 7/8, с. 382—404.
 42. Андроник, иеродиакон (Трубачев). Епископ Антоний (Флоренсов) — духовник священника Павла Флоренского — «Журнал Московской Патриархии», 1981, № 9. с. 71—77; № 10, с. 65—73.
 43. Андроник, иеромонах (ныне игумен) (Трубачев). Священник Павел Флоренский. Личность, жизнь и творчество. Теодицея и антроподицея. Кандидатское сочинение. МДА, 1984. На правах рукописи.
 44. Андроник, игумен (Трубачев). Священник Павел Флоренский — профессор Московской Духовной Академии. — В кн.: Сборник, посвященный 300-летию МДА. М., 1986, с. 226—246.
 45. Аносов Ив. Акафист иже во святых отцу нашему Питириму, епископу Тамбовскому и Козловскому.— БВ, 1916, № 6, с. 211—218. Примеч. ред., с. 211.
 46. Антоний (Коржавин), архиепископ Тверской и Кашинский. План составления «Лестницы» (небесной) преподобным Иоанном Лествичником. Сообщ. М. А. Новоселов.— БВ, 1916, № 1, с. 77—79. Примеч. ред., с. 77.
 47. Белоруков А., священник. Внутренний перелом в жизни А. И. Бухарева (архимандрита Феодора).— БВ, 1915, № 10/12, с. 785—867. Во вступительном примеч. священника Павла Флоренского указывается, что новые материалы об А. М. Бухареве обработаны по его просьбе, с. 785.
 48. «Богословский вестник», 1917, № 6/7.
 49. Булгаков Сергей (протоиерей). Библиография. Сост. К. Наумов. Париж, 1984.
 50. Булгаков Сергей, протоиерей. Священник отец Павел Флоренский.— Вестник русского студенческого христианского движения, 1971, № 101/102, с. 126—135.
 51. Бухарев А. М. (архимандрит Феодор). Письма к А. А. Лебедеву.— БВ, 1915, № 10/12, с. 413—544. Примеч. священника А. Белорукова, частично по сообщ. Е. А. Лебедевой, доставившей письма. Прим. без подписи, с. 413.
 52. Верховцева В. Воспоминания об отце Иоанне Сергиеве.— БВ, 1916, №№ 10—12, с. 511—535. Примеч. ред., с. 511.
 53. Волков С. А. Московская Духовная Академия в 1917—1920 годах. Воспоминания бывшего студента Академии. Загорск, МДА, 1965. На правах рукописи.
 54. Горский Александр, протоиерей. Неизданные места из «Дневника». Публ. священника А. М. Белорукова.— БВ, 1914, № 9/10, с. 367—423. Примеч. ред., с. 367.
 55. Горский Александр, протоиерей. Разные случаи, бывшие по молитвам митрополита Филарета. Публ. П. Н. Каптерева.— БВ, 1914, № 9/10, с. 365—366. Примеч. ред., с. 365.
 56. Гумилевский Илия, священник. Служба и акафист святителю Ермогену, Патриарху всея Руси.— БВ, 1916, № 9, с. 3—26.
 57. Дело о несостоявшейся канонизации Сильвестра Обнорского. Переписка и до-

- кументы. Сообщ. П. К[аптерев].—БВ, 1915, № 10/12, с. 545—562. Предисл. без подписи. Примеч. священника Павла Флоренского, с. 547.
58. *Евсевий*, архиепископ Могилевский. Письма к А. В. Горскому.—БВ, 1914, № 10/11, с. 534. Примеч. ред., с. 534.
59. *И.* Магистерский диспут в имп. Московской Духовной Академии.—«Московские ведомости», 21 мая 1914, № 116.
60. *Игнатий*, епископ (Брянчанинов). Изречения, извлеченные из писем его к монахам. Сообщ. иеромонах Игнатий (Садковский).—БВ, 1913, № 4, с. 703—723. Примеч. без подписи, с. 703.
61. *Игнатий*, епископ (Брянчанинов). Письма к разным лицам. [Вып. I]. Сообщ. иеромонах Игнатий (Садковский).—БВ, 1913, № 6, с. 195—226; №№ 7—8, с. 488—519; № 9, с. 1—32; № 10, с. 221—229; № 11, с. 437—475. То же. Сергиев Посад. 1913. Примеч. без подписи, с. 1.
62. *Игнатий*, епископ (Брянчанинов). Письма к разным лицам. [Вып. II]. Сообщ. М. Н. Новоселов, Е. Лебедев.—БВ, 1914, № 1, с. 5—12; № 2, с. 238—253; № 3, с. 429—449; № 4, с. 633—649; 1917, № 2, с. 179—237. То же. Сергиев Посад, 1917. Примеч. священника Павла Флоренского, с. 91, ред., с. 119.
63. *Игнатий*, епископ (Брянчанинов). Поучение в Неделю о самарянинах. Сообщ. М. Н. Новоселов.—БВ, 1914, № 5, с. 1—5. Примечание без подписи, с. 1.
64. *Игнатий*, епископ (Брянчанинов). Поучение о спасении. Сообщ. М. Н. Новоселов.—БВ, 1914, № 1, с. 1—4.
65. *И. Д.* Кончина праведника... югского иеромонаха Адриана († 1853).—БВ, 1917, № 1, с. 74—76.
66. Из хозяйственной истории «Богословского вестника» за 25 лет.—БВ, 1916, № 10/12.
67. *Катков М. Н.* Классицизм и духовная школа. Письмо к Высокопреосвященнейшему Иоанникию, митрополиту Московскому [марта 1884 года]. Сообщ. С. Н. Фишер.—БВ, 1913, № 1, с. 6—9. Примеч. ред., с. 6.
68. *Киреев-Ртищев А. Адр.* Современные манихи (краткий очерк истории масонства).—БВ, 1913, № 3, с. 419—425. Примеч. священника Павла Флоренского, с. 419.
69. *Кирилл Александрийский*, святой. Слово против тех, которые не хотят исповедовать Святую Деву Богородицу. Разговор с Несторием о том, что Святая Дева—Богородица, а не Христородица. Перев. священник Василий Дмитриев.—БВ, 1915, № 4, с. 667—692.
70. К истории первого магистерского диспута в МДА. Сообщ. П. К[аптерев].—БВ, 1915, № 10/12, с. 396—412. Предисл. без подписи. Примеч. ред., с. 397.
71. *Колемин Ю.* Авторитет в вопросах веры.—БВ, 1915, № 5, с. 160—183. Примеч. ред., с. 160.
72. *Купрянова А.* Из семейных воспоминаний.—БВ, 1914, № 4, с. 650—663; № 5, с. 9—24; № 6, с. 265—274. Примеч. ред., № 5, с. 11—12.
73. *Купрянова А.* Провинциальные очерки.—БВ, 1917, № 4—5, с. 417—452. Примеч. ред., с. 417.
74. *Лебедева Е. А.* Воспоминания о протоиерее Александре Алексеевиче Лебедеве.—БВ, 1916, № 10/12, с. 242—355. Примеч. ред., с. 250, 298.
75. *Леонтьев К. Н.* О богословствовании мирян. Сообщ. протоиерей Иосиф Фудель.—БВ, 1913, № 1, с. 1—5.
76. *Леонтьев К. Н.* Письма к Анатолию Александрову. Предисл. и примеч. А. А. Александрова.—БВ, 1914, № 3, с. 450—467; № 4, с. 771—792; № 6, с. 275—303; № 12, с. 832—864; 1915, № 1, с. 1—31.
77. *Леонтьев К. Н.* Письмо о вере, молитве, о немощах духовенства и о самих себе. Сообщ. протоиерей Иосиф Фудель.—БВ, 1914, № 2, с. 229—237.
78. *Леонтьев К. Н.* Четыре письма с Афона 1872 года.—БВ, 1912, № 11, с. 462—484; № 12, с. 689—709. Примеч. ред., с. 462.
79. *Максим Исповедник*, преподобный. Житие преподобного Максима и служба ему. Перев., изд. и примеч. проф. М. Д. Муретова.—БВ, 1913—1915. То же. Сергиев Посад, 1915.
80. *Максим Исповедник*, преподобный. Вопросы к Фалассию. Перев., изд. и примеч. С. Л. Епифановича.—БВ, 1916—1918 [не закончено].
81. *Мартынов А. В.* Академические письма к отцу (1878—1882). Сообщ. Е. Н. Мартынской.—БВ, 1915, № 10/12, с. 277—357. Примеч. ред., с. 277.
82. *Н. М. С.* Чествование М. А. Новоселова. — «Московские ведомости», 1912, 9 ноября.

83. Письма В. П. Знаменского, А. А. Благовещенского и К. А. Невольныя к протоиерею Ф. А. Голубинскому.— БВ, 1914, № 10/11, с. 276—313. Примеч. ред., с. 276.
84. Религиозно-философская библиотека. Список изданий и отзывы печати. М., 1911.
85. Религиозно-философская библиотека. Список изданий и отзывы печати. М., 1914.
86. *Розанов В. В.* О нашем «христоролюбивом воинстве».— «Новое время», 1914, 3 декабря.
87. Светлой памяти Софии Николаевны Фишер. Воспоминания о ней прот. И. М. Фуделя и учениц ее М. Ф., Л. и С.— БВ, 1913, № 12, с. 885—904.
88. *Симеон Новый Богослов*, преподобный. Божественные гимны. Предисл. к гимнам ученика преподобного Симеона Никиты Стифата. Перев. с греч., вступит. статья иеромонаха Пантеленмона (Успенского). Сергиев Посад, 1917.
89. *Смирнов И. М.*, священник. Указатель описаний славяно-русских рукописей отечественных и зарубежных книгохранилищ.— БВ, 1916, № 7/8, с. 1—16; № 9, с. 17—46.
90. *Соловьев Вл. С.* Неизданное письмо к некоторым студентам Московского Университета и к воспитанникам Технического училища. Сообщ. М. А. Новоселов.— БВ, 1912, № 11, с. 459—461. Предисл. без подписи, с. 459.
91. *Соловьев Вл. С.* Письма к брату Михаилу. Сообщ. С. М. Соловьев.— БВ, 1915, № 9, с. 41—67; 1916, № 1, с. 3—35.
92. *Стурдза А.* Два письма к протоиерею Ф. А. Голубинскому. Сообщ. И. А. Голубцов.— БВ, 1915, № 10/12, с. 233—238. Примеч. без подписи, с. 233.
93. *Тареев М. М.* Идеология социализма.— «Богословский вестник», 1918, № 1/2, № 3/5, № 6/9.
94. *Тареев М. М.* Критика экономического учения Маркса.— БВ, 1912, № 7/8, с. 596—651; № 9, с. 1—37; № 10, с. 328—361; № 11, с. 569—605; № 12, с. 739—759.
95. *Тареев М. М.* Новое богословие.— БВ, 1917, № 6/7, с. 3—53; № 8/9, с. 168—224.
96. *Тареев М. М.* Церковь и богословие.— БВ, 1917, № 10/12.
97. *Уделов Ф.* (Фудель С. И.). Отец Павел Флоренский. Париж, 1972.
98. *Феодор*, епископ (Поздеевский). Рец.: «О духовной Истине. Опыт православной Феодицеи» («Столп и утверждение Истины») свящ. П. Флоренского. Сергиев Посад, 1914.
99. *Филарет*, митрополит Киевский (Амфитеатров). Письма к настоятелю Троицкой Сергиевой пустыни архимандриту (впоследствии епископу) Игнатию Брянчанinovу. Сообщ. иеромонаха Игнатий (Садковский).— БВ, 1913, № 3, с. 405—417. Примеч. священника Павла Флоренского, с. 406, 411.
100. *Филарет*, митрополит Московский (Дроздов). Заметки и письма.— БВ, 1916, № 10/12, с. 231—238. Примеч. ред., с. 231.
101. *Филарет*, митрополит Московский (Дроздов). Письма к настоятелю Троицкой Сергиевой пустыни архимандриту (впоследствии епископу) Игнатию Брянчанinovу (1833—1842 гг.). Сообщ. иеромонаха Игнатий (Садковский).— БВ, 1912, № 12, с. 682—688. Примеч. ред., с. 682.
102. *Флоровский Георгий*, протоиерей. Пути русского богословия. Париж, 1937.
103. *Эрн В. Ф.* Верховное постижение Платона.— «Вопросы философии и психологии», 1917, кн. 137—138.
104. *Эрн В. Ф.* Письма о христианском Риме.— БВ, 1912, № 11, с. 561—568; № 12, с. 760—771; 1913, № 1, с. 104—114; № 9, с. 77—86.
105. *Эрн В. Ф.* Природа мысли.— БВ, 1913, № 3, с. 501—531, № 4, с. 803—843; № 5, с. 107—120.

Публикации

СЛОВО О ЗАКОНЕ И БЛАГОДАТИ ИЛАРИОНА, МИТРОПОЛИТА КИЕВСКОГО

Новый перевод выдающегося произведения древнерусской духовной литературы «Слова о Законе и Благодати» Илариона, митрополита Киевского (XI век), публикуется в ознаменование празднования тысячелетия Крещения Руси.

Перевод сделан с наиболее раннего и близкого к оригиналу списка «Слова» (С — 591), входящего в состав сборника 2-й половины XV века. Публикацию списка см.: «Розов Н. Н. Синодальный список «Слова о законе и благодати». — Slavia, Praha, 1963, гоґ. XXXII, сеґ. 2. Перечень всех списков см.: Молдован А. М. Слово о законе и благодати Илариона. Киев, 1984. Текст Священного Писания, который цитирует митрополит Иларион, существенно отличается от славянского и русского Синодального переводов. Степень различий отражена как в самом тексте публикуемого перевода «Слова», так и в примечаниях. Те цитаты в тексте «Слова», которые не имеют различий с Синодальным изданием, печатаются курсивом в русском переводе. Цитаты, не совпадающие дословно, даны также курсивом, но с примечаниями, в которых приводится текст из «Слова» и славянский вариант Синодального издания, в соответствии с современной орфографией. Такие места в примечаниях условно помечены ремаркой «Неточная цитата». И, наконец, парафразы текста Священного Писания, к которым так часто прибегает митрополит Иларион, указаны в примечаниях, с соответствующим текстом славянского перевода в тех случаях, когда расхождения не слишком существенны. В круглых скобках помещены слова, внесенные переводчиком, в квадратных — «привнесенные» митрополитом Иларионом в текст Священного Писания.

Некоторые принципы перевода

В работе над новым переводом «Слова» редакция преследовала цель не только максимально точно передать содержание памятника, но и сохранить при этом его жанровые особенности. «Слово о Законе и Благодати» Илариона, Митрополита Киевского, — произведение ораторского искусства Древней Руси, создавая которое автор, как один из самых образованных людей своего времени, использовал свои глубокие познания античной и византийской риторики. Однако оно, по мнению исследователей, несомненно, является оригинальным памятником русской словесности и ораторского искусства. Поэтому перевод «Слова» осуществлялся с намерением по возможности сохранить те функционально-синтаксические элементы его повествовательной структуры, которые облегчили бы восприятие «звучащей» мысли: рубрикации как способ авторского выделения особо значимых и эмоциональных моментов речи, пунктуацию, которая, по словам современного исследователя Н. Н. Розова, «в Синодальной рукописи отличается четкостью и последовательностью», и порядок слов в предложении.

Порядок слов в старославянском, как и в древнерусском языке, более или менее фиксированный: подлежащее, затем, как правило, сказуемое. Обратный же порядок обычно подчеркивал особую значимость именно сказуемого. К данному выводу приходят исследователи языка летописей, житий, новгородских берестяных грамот и других прозаических текстов, оригинальных и переводных. В этом отношении «Слово» представляет совсем иную картину. Здесь в подавляющем большинстве простых предложений глагол-сказуемое следует за подлежащим. И надо сказать, что периоды, в которых соблюдается такая последовательность, являются наиболее выразительными. Подробный анализ исторической, художественной и лингвистической логики этого синтаксического явления — предмет самостоятельного исследования. Отметим только, что эта особенность синтаксиса древнерусского памятника сохраняется в настоящем переводе, за исключением тех случаев, когда требуется установить смысл и стройность авторского высказывания. Перевод со слав. яз. и прим. А. Беллицкой.

Диакон Александр Мумриков

ИЛАРИОН, Митрополит Киевский

О Законе, через Моисея данном, и о Благодати и Истине через Иисуса Христа¹ явленной, и как Закон отошел, (а) Благодать и Истина всю землю наполнили, и вера на все народы распространилась, и до нашего народа русского (дошла). И похвала князю² нашему Владимиру, которым мы крещены были. И молитва к Богу от всей земли нашей.

Господи, благослови, Отче.

Благословен Господь Бог Израилев, Бог христианский, что посетил народ Свой и сотворил избавление ему (Лк. 1, 68), что не попустил до конца твари Своей идольским мраком одержимой быть и в бесовском служении погибнуть. Но оправдал прежде племя Авраамово скрижалями и Законом, после же через Сына Своего все народы спас, Евангелием и Крещением вводя их в обновление пакибытия, в Жизнь Вечную.

Да восхвалим и прославим Его хвалимого ангелами беспрестанно, и поклонимся Тому, Кому поклоняются херувимы и серафимы, ибо Он призрел на народ Свой (1 Цар. 9, 16). И не посланник (Его), не вестник, но Сам спас нас³, не призрачно придя на землю, но истинно⁴, пострадав за нас плотию до смерти и с Собою воскресив нас.

Ибо к живущим на земле человекам, в плоть облекшись, пришел, к сущим же во аде чрез распятие и положение во гроб сошел⁵ — да познают те и другие, живые и мертвые, (день) посещения своего и Божиего пришествия и уразумеют: крепок и силен Бог живых и мертвых⁶. Ибо кто Бог так великий, как Бог [наш]! (Пс. 76, 14) Он единый, творящий чудеса, положил Закон в предуготовление Истины и Благодати — да обвыкнет в нем человеческое естество, от многобожия идольского уклоняясь, в единого Бога веровать; да, как сосуд оскверненный, человечество, омытое водою, законом и обрезанием, примет млеко Благодати и Крещения. Ибо Закон — предтеча и слуга Благодати и Истины, Истина же и Благодать — служители Будущего Века, Жизни Нетленной.

Как Закон приводил подзаконных к благодатному Крещению, так Крещение сынов своих провождает в Жизнь Вечную⁷. Ведь Моисей и пророки о Христовом пришествии поведали, Христос же и апостолы Его — о воскресении и о Будущем Веке. Но напоминать в писании сем и пророческие предсказания о Христе, и апостольское учение о Будущем Веке — (значит говорить) лишнее и впадать в тщеславие. Ибо повторение (того, о чем) в других книгах написано и вам известно, подобно дерзости и славолюбию⁸.

Ведь не к несведущим пишем, но к довольно насытившимся сладости книжной⁹, не к враждующим с Богом иноверным, но к самим сынам Его, не к чуждым, но к наследникам Царства Небесного.

Но о Законе, через Моисея данном, и о Благодати и Истине, явленной через Христа, повесть¹⁰ сия; и (о том), чего достиг Закон, а чего — Благодать. Прежде Закон, потом Благодать; прежде тень, потом Истина¹¹. Образ же Закона и Благодати — Агарь и Сарра, раба Агарь и свободная Сарра¹². Раба прежде, потом свсободная (Быт. 25, 11—23). Да разумеет читающий¹³: Авраам ведь от юности своей Сарру имел женой — свободную, а не рабу.

И Бог ведь прежде век изволил и замыслил Сына Своего в мир послать и тем явить Благодать¹⁴. Сарра же не рождала, поскольку была неплодна¹⁵. Не (вовсе) была неплодна, но заключена была Божиим Промыслом, (чтобы ей) в старости родить. Безвестное же и тайное Премудрости Божией сокрыто было от ангелов и человек не как неявное, но как утаенное и должное явиться в конце веков. Сарра же сказала Аврааму: «Вот заключил меня Господь Бог, (и) не (могу) родить. Войди же к рабе моей Агари и роди от нее»¹⁶. Благодать же сказала Богу: «Если не время сойти мне на землю и спасти мир, сойди (Ты) на гору Синай и установи Закон».

Послушался Авраам речей Сарриних и вошел к рабе ее Агари¹⁷. Внял же и Бог словесам Благодати и сошел на Синай¹⁸.

Родила же Агарь-рабыня от Авраама-раба, сына рабы. И нарек Авраам имя ему Измаил¹⁹. Принес же и Моисей от горы Синайской Закон, а не Благодать, тень, а не Истину²⁰.

После же, когда состарились Авраам и Сарра, явился Бог Аврааму, сидящему пред дверьми кущи своей в полдень у дуба Мамврийского. Авраам же пошел навстречу Ему, поклонился Ему до земли и принял Его в кушу свою (Быт. 18, 1—5)²¹. Когда же приблизился век сей к концу, посетил Господь род человеческий и сошел с Небес, войдя в утробу Девы. Приняла же Его Дева с поклонением в кушу плотную неболезненно, говоря так ангелу: *Се, Раба Господня; да будет мне по слову твоему* (Лк. 1, 38). Тогда же открыл Бог ложесна Сарры, и, зачав, родила Исаака, свободная свободного²². И когда посетил Бог естество человеческое, явилось (дотоле) безвестное и утаенное, и родилась Благодать — Истина, а не Закон, сын, а не раб. И как только отрок Исаак был вскормлен грудью и окреп, устроил Авраам пир великий, когда Исаак [сын его] *отнят был от груди* (Быт. 21, 8)²³. Когда Христос явился на землю, не успела еще Благодать окрепнуть и младенчествовала более тридцати лет — тогда же (и) Христос неведом был. Когда же была вскормлена и окрепла, и явилась Благодать Божия всем людям на реке Иорданской²⁴, сотворил Бог угощение и пир великий с Тельцом, вскормленным²⁵ от века, возлюбленным Сыном Своим Иисусом Христом, созвав на общее веселье Небесное и земное, совокупив ангелов и человек. После же Сарра, увидев Измаила, сына Агари, играющего с сыном своим Исааком, и как Исаак обижен был Измаилом, сказала Аврааму: *Выгони эту рабыню и сына ее, ибо не наследует сын рабыни сей* (Быт. 21, 10)²⁶ с сыном свободной.

По Вознесении же Господа Иисуса, когда ученики (Его) и иные, уверовавшие уже во Христа, пребывали в Иерусалиме и было смешение иудеев и христиан, Крещение благодатное терпело обиды от обрезания законнического; и не принимала в Иерусалиме христианская Церковь епископа из необрезанных²⁷, ибо обрезанные, будучи первыми, творили насилия над христианами — сыны рабыни над сынами свободной²⁸. И бывали между ними многие распри и «которые» (споры, ссоры.— Слав.). Свободная же Благодать, увидев чад своих христиан притесняемыми от иудеев, сынов рабского Закона, возопила к Богу: «Удали иудейство и Закон (его), расточи по странам — какое же общение между тенью и Истиною, иудейством и христианством!».

И изгнана была Агарь-рабыня с сыном ее Измаилом²⁹; и Исаак, сын свободной, наследовал Аврааму, отцу своему³⁰. И изгнаны были иудеи и рассеяны по странам, и чада благодатные, христиане, стали наследниками

Бога и Отца³¹. Ибо отошел свет луны³², когда солнце воссияло,— так и Закон (отошел), когда явилась Благодать; и стужа ночная сгнула, когда солнечное тепло землю согрело. И уже не теснится в Законе человечество, но в Благодати свободно ходит. Ведь иудеи при свече Закона делали свое оправдание, христиане же при благодатном солнце свое спасение созидают.

Так, иудеи тенью и Законом оправдывались, но не спасались, христиане же Истиною и Благодатью не оправдываются, а спасаются³³. Ибо у иудеев — оправдание, у христиан же — спасение. И поскольку оправдание — в этом мире, а спасение — в Будущем Веке, иудеи земному радуются, христиане же — *сущему на Небесах*.

И к тому же, оправдание иудейское скупое было, из-за ревности³⁴, не распространялось на другие народы, но только в Иудее одной было. Христианское же спасение благо и щедро простирается во все края земные³⁵. Сбылось благословение, ибо старшинство Манассии левой рукою Иаковлевой благословлено было, Ефремова же младшинство — десницей. Хотя и старше Манассия Ефрема, но благословением Иаковлевым меньшим стал³⁶. Так и иудейство: хотя и раньше (оно) явилось, но чрез Благодать христианство бóльшим стало. Когда Иосиф сказал Иакову: «На этого, отец, возложи десницу свою, ибо он старше», — Иаков отвечал: «Знаю, чадо, знаю; и он вознесется меж людьми, но брат его меньший больше его станет, и племя его будет во многих народах»³⁷. Так и произошло. Закон раньше был, и вознесся в малом, и отошел; вера же христианская, явившись после, больше первого стала и распространилась среди многих народов.

И Христова Благодать всю землю объяла и, как вода морская, покрыла ее. И все, отложив старое, обветшавшее в ревности иудейской, нового держатся, по пророчеству Исаии: «ветхое миновало — новое вам возвещаю. Пойте Богу песнь новую и славьте Имя Его от концов земли: и ходящие в море, и плавающие по нему, и острова все»³⁸. И еще: «работающие на Меня нарекутся именем новым, которое благословится на земле, ибо благословят (они) Бога истинного»³⁹.

Ведь прежде в одном Иерусалиме (Богу) поклонялись, ныне же — по всей земле. Как сказал Гедеон Богу: если рукой моею спасешь Израилья — да будет роса на руне только, по всей же земле — сушь⁴⁰. И стало так. Ибо по всей земле сушь была прежде: идольской ложью народы одержимы; и потому росы благодатной не приемлют; только в Иудее знаем был Бог, и во Израили велие Имя Его (Пс. 75, 2), и в Иерусалиме одним прославляем был Бог. Еще же сказал Гедеон Богу: «Да будет сушь на руне только, по всей же земле — роса»⁴¹. И стало так.

Ибо кончилось иудейство, и Закон отошел. Жертвы не приняты, ковчег и скрижали, и очистилище⁴² отнято. По всей же земле роса, по всей же земле вера распространилась, дождь благодатный оросил купель пачирования, (чтобы) сынов своих в нетление облачить.

Как и говорил Спаситель Самарянке, что настанет время, и настало уже, когда не на горе сей, не в Иерусалиме будут поклоняться Отцу, но явятся истинные поклонники, которые будут поклоняться Отцу в Духе и Истине, ибо Отец таких ищет, поклоняющихся Ему, то есть с Сыном и Святым Духом⁴³. Так и есть: по всей земле уже славится Святая Троица и поклонение принимает от всей твари. Малые (и) великие славят Бога,

по пророчеству: «И (не) будет учить каждый ближнего своего, и каждый брата своего, говоря: познай Господа; потому что узнают Меня»⁴⁴ (все) от малого до великого. И как говорил Христос Спаситель Отцу: *Слаблю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам; ей, Отче! ибо таково было Твое благоволение* (Мф. 11, 25—26). И столь помиловал Благой Бог человеческий род, что, человеки по плоти, через Крещение (и) добрые дела сыновьями Богу и причастниками Христу становятся (Евр. 3, 14). Ибо, как сказал евангелист: *А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились* (Ин. 1, 12—13) Святым Духом в святой купели. Все же это Бог наш на Небесах и на земле как восхотел, так и сотворил⁴⁵. (И) потому кто же не прославит, кто не восхвалит, кто не поклонится величеству славы Его и кто не подивится безмерному человеколюбию Его⁴⁶! Прежде век от Отца рожден⁴⁷, един и сопрестолен Отцу, единосущен, как свет солнцу; сошел на землю, посетил народ Свой, не покинув Отца, и воплотился от Девы чистой, безмужней и непорочной; вошел, как Сам (лишь) ведает, плоть воспринял и так же вышел, как и вошел. Один из Троицы в двух естествах — Божестве и человечестве.

Совершенный человек по вочеловечению, а не призрак, но (и) совершенный Бог по Божеству, а не простой человек, явивший на земле Божественное и человеческое.

Ибо как человек⁴⁸ утробу материнскую тяготил и как Бог изшел, девства не повредив.

Как человек материнское млеко принял — и как Бог повелел ангелам с пастухами петь: *Слава в вышних Богу!* (Лк. 2, 14).

Как человек повит был пеленами — и как Бог волхвов звездою вел.

Как человек возлежал в яслях — и как Бог от волхвов дары и поклонение принял.

Как человек бежал в Египет — и как Богу рукотворные египетские (бсги) поклонились (Ему).

Как человек пришел креститься — и как Бога уstraшившись (Его), Иордан обратился вспять.

Как человек, обнажившись, вошел в воду — и как Бог от Отца свидетельство принял: *Сей есть Сын Мой возлюбленный* (Мф. 3, 17).

Как человек постился сорок дней и взалкал — и как Бог победил искушителя.

Как человек пошел на брак в Кану Галилейскую — и как Бог воду в вино претворил.

Как человек в корабле спал — и как Бог запретил ветрам и морю, и (те) послушали Его.

Как человек Лазаря оплакал — и как Бог воскресил его из мертвых.

Как человек на осла воссел — и как Богу возглашали (Ему): *Благословен Грядый во Имя Господне!* (Мф. 21, 9).

Как человек распят был — и как Бог Своєю властью сораспятого с Ним впустил в рай.

Как человек, укуса вкусив, испустил дух — и как Бог солнце померещил и землю потряс.

Как человек во гроб положен был — и как Бог ад разрушил и души освободил.

Как человека запечатали (Его) во гробе — и как Бог исшел, печати целыми сохранив.

Как человека тщились иудеи утаить Воскресение (Его), подкупая стражей, — но как Бог узнан и призван во всех концах земли.

Поистине, Кто Бог так великий как Бог [наш] (Пс. 76, 14). Он есть Бог, творящий чудеса! Содеяв спасение посреди земли (Пс. 73, 12) крестом и мукою на месте Лобном, вкусив укуса и желчи, — да отсечется вкушением горечи преступление и грех сладостного вкушения Адамова от древа⁴⁹! Сотворившие же с Ним сие преткнулись о Него, как о камень, и сокрушились, как и говорил Господь: Упавший на камень сей сокрушится, а на него упадет — его сокрушит⁵⁰. Ибо пришел к ним, во исполнение пророчеств, изреченных о Нем, как и говорил: Я послан только к погибшим овцам дома Израилева (Мф. 15, 24). И еще: не нарушить пришел Я [Закон], но исполнить (Мф. 5, 17). И Хананеянке, иноплеменнице, просящей об исцелении дочери своей, говорил: Нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам (Мф. 15, 26). Они же называли Его лжецом, и от блуда рожденным, и (силою) вельзевула бесов изгоняющим⁵¹. Христос слепых у них сделал зрячими, прокаженных очистил, согбенных выпрямил, бесноватых исцелил, расслабленных укрепил, мертвых воскресил⁵². Они же, как злодея, мучили (Его), пригвоздив ко Кресту. И потому пришел на них гнев Божий, смертельный⁵³.

Ибо сами они поспешествовали своей погибели. Когда рассказал Спаситель притчу о винограднике и делателях: Что сделает Он с этими виноградарями? — отвечали: злодеев сих предаст злой смерти, а виноградник отдаст другим виноградарям, которые будут отдавать ему плоды во времена свои (Мф. 21, 40—41)⁵⁴.

И сами были пророками своей погибели, ибо Он пришел на землю посетить их, и не приняли Его. Поскольку дела их темны были — не возлюбили света: не явились бы дела их, ибо (они) темны⁵⁵. И вот потому-то, подходя к Иерусалиму и увидев град, прослезился Иисус, говоря о нем: «Если бы разумел ты в сей день свой, что к миру твоему! Ныне же сокрыто от очей твоих, что придет срок твой, и возведут враги твои частокол вокруг тебя, и обидят тебя, и окружают тебя отовсюду, и разобьют тебя и чад твоих в тебе за то, что не разумел времени посещения твоего!⁵⁶ И еще: Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! Сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и Вы не захотели! Се, оставляется вам дом ваш пуст (Мф. 23, 37—38), — как и произошло, ибо пришли римляне, пленили Иерусалим и разбили его до основания. Погибло с тех пор иудейство, и закон с ним, как вечерняя заря, угас, и рассеяны были иудеи по странам — да не пребудет злое совокупно!

Ведь пришел Спаситель, и не принят был Израилем. И, по евангельскому слову, пришел к своим, и свои Его не приняли (Ин. 1, 11). Язычниками же принят был, как сказал Иаков: и Он — чаяние языков⁵⁷, ибо и по рождении Его прежде поклонились Ему волхвы из язычников, а иудеи убить Его искали, из-за Него и (совершилось) избиение младенцев. И сбылось слово Спасителя, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном; а сыны Царства извержены будут во тьму внешнюю (Мф. 8, 11—12)⁵⁸. И еще, что отнимется от вас Царство Божие и дано будет народу, приносящему пло-

ды его (Мф. 21, 43)⁵⁹, ибо к ним послал учеников Своих, говоря: идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари. Кто будет веровать и креститься, спасен будет (Мк. 16, 15—16). Идите, научите все народы, крестя их во Имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам (Мф. 28, 19—20).

И подобало Благодати и Истине над новыми народами воссиять. Ибо не вливают, по словам Господним, вина учения нового, благодатного в мехи ветхие, обветшавшие в иудействе: *прорываются мехи, и вино вытекает* (Мф. 9, 17). Не сумевшие удержать тени Закона, столько раз поклонявшиеся идолам, как удержат учение истинной Благодати! Но новое учение — в новые мехи, новые народы: *и сберегается то и другое* (Мф. 9, 17). Так и есть. Ибо вера благодатная по всей земле распространилась и до нашего народа русского дошла. И законническое озеро высохло, евангельский же источник⁶⁰ наполнился вод и всю землю покрыл, и до нас разлился. Ведь вот уже и мы со всеми христианами славим Святую Троицу, а Иудея молчит. Христос прославляется, а иудеи проклинаются, язычники приведены, а иудеи отринуты, как сказал (Господь через) пророка Малахию: «Нет Мне нужды в сынах Израилевых, и жертвы от рук их не приму, ибо от востока и запада Имя Мое славится в странах, и на всяком месте фимиам Имени Моему приносится, ибо Имя Мое велико между народами»⁶¹. И Давид: *Вся земля да поклонится Тебе и поет Тебе* (Пс. 65, 4); и: *Господи, Господь наш, чудно Имя Твое по всей земле*⁶²! И уже не идолослужителями зовемся, но христианами; не лишенными надежды, но уповающими на Жизнь Вечную.

И уже не капища сатанинские воздвигаем, но Христовы церкви создаем. Уже не закалаем друг друга (в угоду) бесам, но Христос за нас закалаем бывает и раздробляем в жертву Богу и Отцу⁶³.

И уже не жертвенную кровь вкушая, погибаем, но Христову Пречистую Кровь вкушая, спасаемся. Все страны Благой Бог наш помиловал и нас не презрел, восхотел — и спас нас, и в разумение Истины привел⁶⁴. Ибо когда опустела и высохла земля наша, когда идольский зной иссушил ее, внезапно потек источник евангельский, напоая всю землю нашу. Как и сказал Исаия: *пробьются воды ходящим в пустыне, и безводное обратится в болота, и в земле жаждущей источник воды будет*⁶⁵.

Когда мы были слепы и истинного света не видели, но во лжи идольской блуждали, к тому же были глухи к спасительному учению, помиловал нас Бог, и воссиял в нас свет разума, чтобы познать Его⁶⁶, по пророчеству: «Тогда отверзутся очи слепых и уши глухих услышат»⁶⁷. И когда мы претыкались на путях погибели, последя бесам, и пути, ведущего к жизни, не ведали, к тому же бормотали языками нашими, молясь идолам, а не Богу своему и Творцу, — посетило нас человеколюбие Божие. И уже не последуем бесам, но ясно славим Христа, Бога нашего, по пророчеству: «Тогда вскочит, как олень, хромой, и ясен будет язык гнивших»⁶⁸. И когда мы были подобны зверям и скотам, не разумели, (где) десница, (где) шуйца, и земному прилежали, и нимало о небесном не заботились, послал Господь и нам заповеди, ведущие в Жизнь Вечную, по пророчеству Осии: «И будет в день оный, говорит Господь, завещаю им Завет с птицами небесными и зверьми земными, и скажу не Моему народу: «вы Мой народ», а он скажет Мне: «Ты Господь Бог наш!»⁶⁹. И так, будучи чуждыми, мы людьми Божиими нарекались и, бывшие врагами,

мы сынами Его прозывались. И не хулим по-иудейски, но по-христиански благословяем, и не собираем совет, чтобы распять (Его), но чтобы Распятому поклониться. Не распинаем Спасителя, но руки к Нему воздеваем. Не прободаем ребр, но от них пьем источник нетления. Не тридцать сребреников наживаем на Нем, но друг друга и весь живот наш Ему предаем. Не таим Воскресения, но во всех домах своих возглашаем: *Христос воскрес из мертвых!* Не говорим, что (Он) был украден, но (что) вознесся туда, где и был. Не неверуем, но, как Петр, говорим Ему: *Ты — Христос, Сын Бога Живаго* (Мф. 16, 16), и с Фомою: *«Ты есть Господь наш и Бог»*⁷⁰, и с разбойником: *«Помяни нас, Господи, во Царствии Твоем!»*⁷¹. И так веруя в Него и храня предания святых отцов семи Соборов, молим Бога еще и еще потрудиться и направить нас на путь заповедей Его. Сбылось на нас реченное о язычниках: *«Обнажит Господь мышцу Свою святую перед всеми народами, и узрят во всех концах земли спасение Бога нашего»*⁷². И другое: *живу Я, говорит Господь, и предо Мною преклонится всякое колено, и всякий язык будет исповедывать Бога* (Рим. 14, 11). И Исаии: *всякий дол да наполнится, и всякая гора и холм да понизятся, кривизны выпрямятся и неровные пути сделаются гладкими; и явится слава Господня, и узрит всякая плоть [спасение Божие]* (Ис. 40, 4—5)⁷³. И Даниила: *«Все люди, племена и языки послужат Ему»*⁷⁴. И Давида: *«Да исповедаются Тебе люди, Боже, да исповедуются Тебе люди все, да возвеселятся и возрадуются языки»*⁷⁵ и: *Восплещите руками все народы, воскликните Богу гласом радости; ибо Господь Всевышний страшен, — великий Царь над всею землею* (Пс. 46, 2—3). И ниже: *Пойте Богу нашему, пойте; пойте Царю нашему, пойте, ибо Бог — Царь всей земли; пойте все разумно. Бог воцарился над народами* (Пс. 46, 7—9) и: *Вся земля да поклонится Тебе и поет Тебе, да поет имени Твоему, [Вышний]!* (Пс. 65, 4), и: *«Хвалите Господа, все народы, прославляйте все племена»*⁷⁶, и еще: *«От востока и до запада хвалимо Имя Господне. Высок над всеми народами Господь, над небесами слава Его»*⁷⁷, *как Имя Твое, Боже, так и хвала Твоя до концов земли* (Пс. 47, 11), *услышь нас, Боже, Спаситель наш, упование всех концов земли и находящихся в море далече* (Пс. 64, 6) и: *Да познаем на земле путь Твой, во всех народах спасение Твое* (Пс. 66, 3), и: *Цари земные и все народы, князья и все судьи земные, юноши и девицы, старцы и отроки да хвалят Имя Господа* (Пс. 148, 11—13). И Исаии: *«Послушай Меня, народ Мой, [говорит Бог], и цари, ко Мне прислушайтесь, ибо Закон от Меня изойдет, и суд Мой — свет народам. Приблизится скоро правда Моя и снизойдет, как свет, спасение Мое. Меня острова ждут, и на мышцу Мою страны уповают»*⁷⁸. Хвалит же хвалебным гласом римская страна Петра и Павла, от них уверовавшая в Иисуса Христа, Сына Божия. Асия⁷⁹ и Эфес, и Патмос — Иоанна Богослова. Индия — Фому, Египет — Марка. Все страны, и города, и народы чтут и славят каждый своего учителя, научившего их православной вере. Похвалим же и мы, по силе нашей, малыми похвалами, великое и дивное сотворившего, нашего учителя и наставника, великого князя земли нашей Владимира, внука старого Игоря, сына же славного Святослава, которые во времена своего владычества мужеством и храбростью прославили в странах многих и ныне победами и силою поминаются и прославляются. Ибо не в худой и неведомой земле владычество ваше, но в Русской, о которой знают и слышат во всех четырех концах земли.

Сей славный, рожденный от славных, благородный — от благородных. князь наш Владимир возрос, окреп от детской младости, паче же возмужал, крепостью и силой совершенствуясь, мужеством же и умом преуспевая, и единоподержцем стал земли своей, покорив себе соседние народы, иных — миром, а непокорных — мечом. И вот на него, во дни свои живущего и землю свою пасущего правдою, мужеством и умом, сошло на него посещение Вышнего⁸⁰, призрело на него Всемилюющее Око Благого Бога. И воссиял разум в сердце его, чтобы уразуметь суету идольской лжи, взыскать же Бога Единого, создавшего всю тварь, видимую и невидимую. К тому же всегда он слышал о благоверной⁸¹ земле греческой, христоролюбивой и сильной верою: как (там) Бога Единого в Троице почитают и поклоняются (Ему), как у них являются силы, и чудеса, и знаменья, как церкви людьми наполнены, как веси и города благоверны, все в молитвах предстоят, все Богу служат. И услышав это, возжелал сердцем, возгорелся духом, чтобы быть ему христианином и земле его также быть (христианской), что и произошло по изволению Божию о естестве человеческого. Ибо совлекся князь наш, и с ризами ветхого человека сложил тленное, отряхнул прах неверия и вошел в святую купель, и возродился от Духа и воды, во Христа крестившись, во Христа облекшись. И вышел из купели убежденным, став сыном нетления, сыном Воскресения, имя приняв вечное, именитое в поколениях и поколениях — Василий⁸², коим вписан он в Книге Жизни, в вышнем граде, в нетленном Иерусалиме. После того, как это произошло, не оставил он подвига благоверия, не этим только явил сущую в нем к Богу любовь, но подвигнулся дальше, повелев по всей земле своей креститься во Имя Отца и Сына и Святаго Духа и ясно и велегласно во всех городах славить Святую Троицу, и всем стать христианами: малым и великим, рабам и свободным, юным и старым, боярам и простолюдинам, богатым и бедным.

И не было ни одного, противящегося благочестивому его повелению. Да если кто и не любовью, то из страха (перед) повелевшим крестился — ибо было благоверие его с властью сопряжено⁸³. И в одно время вся земля наша восславила Христа с Отцом и со Святым Духом.

Тогда начал мрак идольский от нас отходить, и заря благоверия явилась. Тогда тьма бесслужения сгнула, и слово евангельское землю нашу осияло.

Капища разрушались, а церкви поставялись, идолы сокрушались, а иконы святых являлись, бесы бежали — Крест города освящал.

Пастыри словесных овец Христовых, епископы, стали пред святым алтарем, принося Жертву Бескровную. Пресвитеры, и диаконы, и весь клир украсили и лепотой облекли святые церкви. Труба апостольская и евангельский гром все грады огласили. Фимнам, возносимый к Богу, освятил воздуш. Монастыри на горах воздвигли; черноризцы явились; мужи и жены, и малые и великие — все люди заполнили святые церкви, восславили (Бсга), воспевая: *Един свят, един Господь Иисус Христос во славу Бога Отца! Аминь. Христос победил! Христос одолел! Христос воцарился! Христос прославился! Велик Ты, Господи, и чудны дела Твои! Боже наш, слава Тебе!*

Как же восхвалим тебя, о пречестный и славный среди земных владык, премужественный Василий! Как подивимся величию, крепости и силе (твоей), какую благодарность воздадим тебе за то, что чрез тебя

познали Господа и ложь идольскую избыли, что твоим повелением по всей земле твоей славится Христос! Как назовем тебя, христоролюбче? Друзе правды, вместилище разума, гнездо милости! Как уверовал?⁸⁴ Как возгорелся любовию Христовой? Как вселился в тебя разум выше разума земных мудрецов — чтобы Невидимого возлюбить и к небесному устремиться?!

Как взыскал Христа, как предался Ему? Поведай нам, рабам твоим, поведай, учитель наш, откуда повелеало на тебя благоухание Святаго Духа? Где испил от сладкой чаши памяти о Будущей Жизни? Где вкусил и увидел, как Благ Господь? Не видел ты Христа, не ходил ты за Ним — как же стал учеником Его? Другие и видел Его не уверовали. Ты же не видел уверовал. Поистине, сбылось на тебе благословение Господа Иисуса, реченное Фоме: *блаженны невидевшие и уверовавшие* (Ин. 20, 29).

Поэтому дерзновенно и без сомнения зываем к тебе, о блаженный! Сам Спаситель нарек тебя блаженным, ибо ты уверовал в Него и не соблазнился о Нем, по слову Его неложному: *и блажен, кто не соблазнится о Мне* (Мф. 11, 6). Ведь знающие Закон и пророков распяли Его. Ты же, ни Закона, ни пророков не почитавший, Распятому поклонился.

Как твое сердце отверзлось, как вошел в тебя страх Божий, как проникся ты любовью к Нему?⁸⁵ Не видел апостола, который пришел (бы) в землю твою и нищетою всею, и наготою, гладом и жаждою сердце твое к смирению приклонил (бы). Не видел, (как) беса изгоняют именем Иисуса Христа, как болящие выздоравливают, немые говорят, огонь в холод претворяется⁸⁶, мертвые встают — всего этого не видел, как же уверовал? Чудо дивное! Другие цари и властелины, увидев, как все это совершается святыми мужами, не веровали, но, более того, на муки и страдания предавали их. Ты же, о блаженный, без всего этого притек ко Христу, только через благое размышление и остроумие уразумев, что Един есть Бог, Творец невидимого и видимого, небесного и земного, и что (Он) послал в мир, спасения (нашего) ради, возлюбленного Сына Своего. И об этом помыслив, вошел в святую купель. То, что другим уродством кажется, для тебя стало силою Божией⁸⁷. К тому же, кто расскажет о многих твоих ночных милостях и дневных щедротах, которые убогим творил (ты), сирым, болящим, должникам, вдовам и всем просящим милости. Ибо слышал ты слово, сказанное Даниилом Навуходоносору: «Да будет угоден тебе совет мой, царь Навуходоносор: грехи твои милостями очисти и неправды твои — щедротами нищим»⁸⁸. То, что слышал ты, о пречестный, не для слуха оставил, но делом исполнил сказанное: прсыящим подавал, нагих одевал, жаждущих и алчущих насыщал, болящим всякое утешение посылал, должников выкупал, рабам свободу давал. Ведь твои щедроты и милости и ныне среди людей поминаются, паче же пред Богом и ангелами Его. Из-за нее, доброприлюбной Богом милости, многое дерзновение имеешь пред Ним как присный раб Христов. Помогает мне сказавший слова: *милость превозносится над судом и милостыня человека — как печать у Него* (Иак. 2, 13; Сир. 17, 18). Вернее же Самого Господа глагол: *Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут* (Мф. 5, 7). Иное ясное и верное свидетельство о тебе приведем из Священного Писания, реченное апостолом Иаковом, *что обративший грешника от ложного пути его спасет душу от смерти и покроет множество грехов* (Иак. 5, 20). Если одного человека обратившему такое возмездие от Бога Благого, то какое

же спасение обрел (ты), о Василий?! Какое бремя греховное рассыпал, не одного человека обратив от заблуждения идольской жи, не десятерых, не город, но всю землю эту?! Сам Спаситель Христос показывает нам и удостоверяет, какой славы и чести сподобил Он тебя на небесах, говоря: *Кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим Небесным* (Мф. 10, 32). И если Христос ходатайствует пред Богом Отцом о том, кто исповедает Его только перед людьми, то сколь же похвален от Него будешь ты, не только исповедав, что Христос есть Сын Божий, но исповедав и веру в Него утвердив не в одном соборе, но по всей земле этой, и церкви Христовы поставив, и служителей Ему приведя? Подобный Великому Константину, равный ему умом, равно христолобивый, равно чтущий служителей Его! Он со святыми отцами Никейского Собора положил Закон людям (всем), ты же с новыми нашими отцами, епископами, собираясь часто, с большим смирением совещался, как среди народа этого, новопознавшего Господа, Закон уставить⁸⁹. Он царство эллинов и римлян Богу покорил, ты же — Русь. Теперь не только у них, но и у нас Христос Царем зовется. Он с матерью своей Еленой Крест от Иерусалима принес (и), по всему миру своему разослав, веру утвердил. Ты же с бабкой своей Ольгой принес Крест из Нового Иерусалима, Константинова града и, по всей земле своей поставив, утвердил веру. Ибо ты подобен ему. По благоверию твоему, которое имел в жизни своей, сотворил тебя Господь(и) на Небесах той же, единой (с Ним) славы и чести сопричастником. *Добрая наставница в благоверии твоем, о блаженный, — Святая Церковь Пресвятой Богородицы Марии*⁹⁰, которую (ты) создал на правоверной основе⁹¹ и где ныне лежит мужественное тело твое, ожидая трупы архангельской.

Добрый и верный свидетель — сын твой Георгий⁹², которого Господь создал преемником твоему владычеству: не нарушающим твоих уставов, но утверждающим⁹³; не умаляющим хранилищ твоего благоверия, но умножающим; не на словах, но (на деле) доводящим до конца, что тобою неокончено, как Соломон (дела) Давида. Он создал Дом Божий, великий, святой Премудрости (Его)⁹⁴ на святость и освящение града твоего и украсил его всякой красотой: золотом и серебром, и камнями дорогими, и сосудами священными — такую церковь дивную и славную среди всех соседних народов, что другой (такой) же не отыщется во всей полунощи земной, от востока до запада⁹⁵. И славный град твой Киев величием, как венцом, окружил, вручил людей твоих и град скорой на помощь христианам Всеславной Святой Богородице⁹⁶. Ей же и церковь на Великих вратах создал во имя первого Господнего праздника, святого Благовещения⁹⁷. И если посылает архангел приветствие Деве, (то) и граду сему будет. Как Ей: *Радуйся, обрадованная, Господь с Тобою!* — так и ему: *Радуйся, благоверный град, Господь с тобою!*⁹⁸. Встань, о честная главо, из гроба своего! Встань, отряси сон, ибо не умер ты, но спишь до всеобщего восстания! Встань, ты не умер, ведь не должно умереть веровавшему во Христа, Жизнь всему миру! Отряси сон, возведи очи и увидишь, какой чести сподобил тебя Господь там, и на земле не оставил беспомытным в сыне твоем. Встань, взгляни на чадо свое, Георгия, взгляни на род свой, взгляни на милого своего, взгляни (на того), кого Господь произвел от чресл твоих, взгляни на украшающего престол земли твоей — и возрадуйся и возвеселись! К тому же взгляни на благоверную сноху твою Ирину, взгляни

на внуков твоих и правнуков: как живут, как хранимы они Господом, как благоверие держат по завету твоему, как в святые церкви часто ходят, как славят Христа, как поклоняются Имени Его. Взгляни же и на град, величием сияющий! Взгляни на церкви процветающие, взгляни на христианство возрастающее, взгляни на град, иконами святых освящаемый и блистающий, и фирмиамам благоухающий, и хвалами, и божественными (именами)⁹⁹, и песнопениями святыми оглашаемый.

И все это увидев, возрадуйся, и возвеселись, и восхвали Бога Благого, всего устроителя. Ты видел уже, если не телом, то духом¹⁰⁰: Господь показывает тебе все сие. Тому радуйся и веселись, что семена веры твоей не иссушены зноем неверия, но с дождем Божия поспешения принесли обильные плоды.

Радуйся, апостол во владыках, не мертвых телами воскресивший, но нас, душою мертвых, умерших от недуга идолослужения, воскресивший¹⁰¹. Ибо твоею (волей) ожили и жизнь Христову познали. Скорчены были бесовской ложью, но твоею (волей) выпрямились и на путь жизни вступили. Слепы были от бесовской лжи, но твоею (волей) простерлись сердечными очами; ослеплены (были) неведением, но твоею (волей) прозрели для света Трисолнечного Божества. Немы были, но твоею (волей) заговорили. И ныне уже, малые и великие, славим Единосущную Троицу. Радуйся, учитель наш и наставник благоверия! Ты правдою был облечен, силою препоясан, истиною обут, умом венчан и милостью, как гривной и утварью золотой, красуешься¹⁰².

О честная главо, ты был нагим одеяние, ты был алчущим кормитель, ты был жаждущим утробы охлаждение, ты был вдовам помощник, ты был странникам покоеще, ты был бездомным кров, ты был обижаемым заступник, убогим обогащение. За эти и иные благие дела приемля на небесах воздаяние.— (те) блага, что *приготовил Бог [вам] любящим Его* (1 Кор. 2, 9), — и видением сладостного лица Его насыщаясь, помолись за землю свою и людей, над которыми благоверно владычествовал, да сохранит их (Господь) в мире и благоверии, преданном тобою, и да славится в нем правоверие, и да проклинается всякое еретичество; и да сохранит их Господь Бог от всякой рати и пленения, от глада, и всякой скорби и печали. Особенно же помолись о сыне твоем, благоверном князе нашем Георгии, чтобы ему в мире и здравии пучину жизни переплыть и в пристанище небесного укрытия пристать невредимо; чтобы корабль душевный и веру сохранив и, с богатством добрых дел, без соблазна, Богом данный ему народ управив, стать с тобою непостыдно перед Престолом Вседержителя Бога и за труд пастыбы народа своего принять от Него венец славы нетленной, со всеми праведными, трудившимися ради Него¹⁰³.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В заглавии «Слова», как уже отмечалось в исследовательской литературе (см. публикацию памятника Н. Н. Розовым в сб. Slavia, Praha, 1963, го. XXXII, seš. 2), «перефразируются последние слова евангельского чтения на первый день Пасхи (Ин. 1, 17: «закон дан чрез Моисея, благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа»). То, что в «Слове» цитируются и другие стихи Пасхального Евангелия (12 и 13), а также оптимистический, светлый тон всего произведения, дало основание Н. Н. Розову уточнить датировку памятника, предложенную протоиереем А. В. Горским в 1844 году (1037—1050): «Слово», по мнению исследователя, могло быть произнесено митрополитом Иларионом в первый день Пасхи, 26 марта 1049 года.

² В оригинале — «кагань»: титул русских князей после освобождения полян от власти хазар в конце VIII — нач. IX в., который подчеркивал независимость Киевской Руси от Хазарского каганата*. В середине XI века именование русских князей каганами так же, как, например, постановление главой Русской Церкви «русина» Иларiona, означало попытку обрести независимость от Византии. Тот факт, что сыновья Ярослава Мудрого вновь стали именоваться князьями, а митрополичью кафедру занял грек, в ряду других фактов свидетельствует о кратковременности момента противостояния, которое, по-видимому, являлось главным стержнем церковной и светской политики Ярослава во второй половине его княжения. Поэтому в устах Иларiona подчеркнутое именование святого Владимира и его сына «каганами» (при том, что титул «князь» оставался в употреблении как основной) не просто отражение известной традиции, а показатель приверженности автора антивизантийской политике Ярослава. Титул «каган» бывал на окраинах Киевской Руси до конца XII века, но уже как неофициальное архаическое именование. Так, в «Слове о полку Игореве» жена тмутараканского князя Олега Святославича, внука Ярослава, названа «коганя хоть».

³ Ис. 63, 9. В оригинале (как и в «Повести временных лет»)**: «ни соль, ни вестник бы, ни самъ спасе ны». В Священном Писании: *Не ходатай, ниже Ангель, но Сам Господь спас их.*

⁴ В своих комментариях к «Слову» (Des Metropolitens Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis. Wiesbaden, 1962, с. 148) Л. Мюллер приводит аналогии этому и другим местам (1766, 201 6-4), где варьируются слова догмата о воплощении Иисуса Христа, из Толковой Палеи и «Стословца» («Изборник 1076»). Не считая эти тексты прямым источником «Слова», но рассматривая их в свете полемики Церкви с гностическим учением, он пишет, что о существовании полемики митрополит Иларion мог знать непосредственно из произведений отцов Церкви (Кирилла Иерусалимского, Иоанна Златоуста) и «Исповедания веры» Михаила Синкелла.

Л. Мюллер придерживается отвергнутой И. Н. Ждановым еще в нач. XX века (см. Сочинения И. Н. Жданова, т. I, СПб., 1904) антииудейской концепции «Слова» и считает настоячивое обращение митрополита Иларiona к догмату о воплощении Христа важным аргументом в ее защиту: «Das ist wichtig zum Verständnis dieses antignostischen Topos wie auch der antijüdischen Polemik des ganzen Slovo» (с. 148).

⁵ 1 Пет. 3, 19. В оригинале: «Къ соущимъ же въ аде». В Священном Писании: *сущимъ в темнице.*

⁶ Мк. 12, 27. В оригинале: «тъ есть живымъ и мертвымъ... Богъ». В Священном Писании: *нестъ Богъ мертвыхъ, но Богъ живыхъ.*

⁷ Л. Мюллер (Указ. соч., с. 148), исходя из сопоставления подобных сочетаний Ветхого и Нового Заветов, считает выражение «сын Крещения» гебраизмом, так как выражению «сын смерти» Ветхого Завета в Новом Завете соответствует «сын света», «сын очищения», «сын Царства».

⁸ Неоднократно отмечалось, что митрополит Иларion, обращаясь к тем, кому «ведомо», что написано в «иных» книгах, имеет в виду не столько книги Нового Завета, сколько книги пророков Ветхого Завета. Копия староболгарского перевода (ст. наз. «Толковые пророчества»), сделанная Упырем Лихим в 1047 году, была не единственным источником, откуда русские книжные люди середины XI века черпали свои познания о «пророческих проповеданиях о Христе». По мнению Л. Мюллера (Указ. соч., с. 149), подбор ветхозаветных цитат в «Слове» и в «Повести временных лет» может свидетельствовать о едином для обоих произведений источнике, а именно — не дошедшем до нас тексте полемического сочинения Константина Философа против иудеев, частично воспроизведенного в X главе его Жития.

⁹ Похожее выражение содержится в речи хазарского кагана, обращенной к Флософу в «Житии Константина», гл. X (цит. по кн.: Сказания о начале славянской письменности. М., 1981, с. 83): «...все как подобает говорил и досыта насладил всех нас медвяной сладостью слов святых книг».

С этими словами митрополит Иларion обращается к своим современникам, принявшим новую веру и вместе с нею и через нее — не только богатую книжную культуру Византии, но также популярную в среде русских книжных людей апокрифическую

* Титул кагана, который был символом величайшей власти, русские князья и приняли в целях возвышения своей власти. — Якубинский Л. П. История древнерусского языка. М., 1953, с. 348.

** Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI — начало XII века. М., 1978, с. 114. Далее в тексте примечаний — П. Л.

литературу, проникающую на Русь, как правило, через болгарское посредничество и тщательно сдерживаемую представителями Греческой Церкви, пропагандирующей различные «индексы» — списки запрещенных книг*.

Слово «сладость» в славянских и русских памятниках X—XI века выражало отношение к чтению и книгам вообще, в отличие от появившихся позднее слов: «предательство», «предательство», «грех». В результате деятельности святых равноапостольных Кирилла и Мефодия славянские народы обрели еще один способ приложения своих духовных сил в этом мире — чтение. Поэтому здесь в слове «сладость» отражено и зумление русского человека перед бездной знания и премудрости, открывшейся ему в книгах. Это чувство сравнимо разве только с силой изумления перед Премудростью Божией. Поэтому-то первые века своего христианства Русь жила в молитвенном обращении к Софии Премудрости Божией, в которой для русского человека XI века, в отличие от более позднего времени, глубоко переплелись как переживание Премудрости Божией, так и книжной премудрости, христианской церкви и культуры. Храм Софии Киевской, как бы реализует это значение для новокрещенного народа, являясь «домом» Премудрости Божией и, вместе с тем, культурным, книжным центром Киевской Руси: «Ярослав же... любим бе книгам, и мнози написав, положи в святей Софии церкви, юже созда сам... И собра писце мнози и прекладаше от грек на словенское письмо. И списаша книги мнози, и ниже поучающеся вернии людье наслаждаются ученья божественнаго» (ПВЛ, с. 166).

¹⁰ Слово «повесть» в церковнославянском и древнерусском языках имело много значений, характеризующих как письменные, так и устные жанры литературы. В данном контексте употреблено со значением «слова, беседа, разговор».

Однако давно замечено, что в первой части «Слова» митрополит Иларион чаще употребляет слова со значением «писать» («пишем», «в писании сем», «повесть»), чем более соответствующие устному жанру слова со значением «говорить». Еще С. М. Соловьев (История России с древнейших времен. М., 1959, кн. I, т. I, с. 264) высказал предположение, что «слово Илариона о законе и благодати есть послание митрополита к самому великому князю Ярославу, потому что о последнем всего подробнее было бы сказать, что он насытился сладости книжных...» В современной исследовательской литературе это мнение оспаривается как гипотеза, не подтвержденная фактами. Употребление слов со значением «писать» и «говорить» одновременно могло быть следствием литературной обработки митрополитом Иларионом уже произнесенной речи, либо риторическим приемом, характерным для произведений этого жанра (см. Л. Мюллер. Указ. соч., с. 149).

¹¹ Как отмечает Л. Мюллер (Указ. соч., с. 149), противопоставление «тени» и «истины», начиная с Платона (Politeia, VII, 1—3), стало распространенным приемом эллинистических и христианских авторов (см. святой Макарий Египетский, Homilie 47, св. Ефрем Сирин. Sermo de luce). В Ветхом Завете «тьень» является символом спокойствия и покровительства: тень (сень) Всевышнего (Пс. 90, 1), а также выражением духовного и физического бедствия: тень смертная (Пс. 22, 4). В Посланиях апостола Завет закона уподобляется «тени» в противоположность «свету» Нового Завета (Кол. 2, 17; Евр. 8, 5; 10, 1). В «Слове» эта антитеза употребляется пять раз, всегда соответствуя антитезе «Закон — Благодать».

¹² Первая часть «Слова», как видно из авторского названия, содержит риторическое доказательство преимуществ «Благодати», то есть веры христианской, перед «Законом», то есть иудейством. Это доказательство представляет собой ряд антитез (Закон — Благодать, Агарь — Сарра, тень — истина, луна — солнце, озеро — источник, на основе которых строится «сюжет» доказательства), обрамленных параллельными цитатами из Священного Писания. Древнейшим источником этого приема, в совершенстве разработанного византийской святоотеческой литературой, как известно, является сама Библия. Образно-историческая основа Библии содержит целый ряд имен, или «типов» (Адам, Исаак, Давид, Соломон, лестница Иакова, манна и т. д.), которые являются в одних случаях символами, в других — прообразами грядущих событий, достигающих своего исполнения в Иисусе Христе и Его Царстве. Так, имя Агарь, которое в еврейском языке означает «чужеземец», а в арабском — «скала», символи-

* Один из таких переведенных с греческого «индексов» содержится в «Изборнике Святослава 1073 г.». Однако во времена митрополита Илариона Византия не вела еще последовательной борьбы с «отреченными» книгами, так как считалось, что, лишенные богодухновенности, но не противоречащие канону, эти книги могут быть полезными для новокрещенных народов, мало подготовленных к восприятию сложной христианской догматики.

зирует пребывание под Законом. Сарра — символ свободного Вышнего Иерусалима (Гал. 4, 22), пример избрания Благодати (Ис. 51, 2) и силы веры (Евр. 11, 11). Аллегорическое толкование этих образов как Закона и Благодати восходит к Посланию Галатам апостола Павла (4, 22—31). Одна очень близкая параллель к этому месту «Слова» содержится в «Толковой Палее» (Н. Тихонравов. Памятники отреченной русской литературы, ч. I—II. М. и СПб., 1863).

Именно это символическое значение библейских имен, хорошо известное современникам автора, «принзилиха насытъшьемся сладости книжныя», положено им в основу первой части «Слова».

¹³ Мф. 24, 15. В оригинале: «Да разумеетъ иже чететь». В Священном Писании: *Иже чететь да разумеетъ*. Этот евангельский призыв к посвященным настраивает на уразумение следующего за ним ряда параллельных сопоставлений событий Ветхого и Нового Завета (170а—173а), из которых «народ, ново познавший Господа», узнавал, что Ветхий Завет, по словам Блаженного Августина, — это «прикровение Нового», а Новый — «откровение Ветхого».

¹⁴ Парафраза 1 Послания Петра 1, 20. Илар: «И богъ оубо прежде векъ изволи и оумысли сына своего въ миръ послати и темъ благодать явитися».

Библ.: *Но честною кровию... Христа, предуведанаго убо прежде сложения мира, явльшагося же въ последняя лета васъ ради.*

¹⁵ Быт. 11, 30.

Илар.: «Сар'ра же не раждааше. понеже бе неплоды». Библ.: *Бяше же Сара неплоды, и не раждаше детей.*

¹⁶ Быт. 16, 2.

Илар.: «Сар'ра же глагола къ аврааму, се заключи мя господь богъ не раждати. вълези оубо къ рабе моси агари, и родиши от нее.»

Библ.: *Рече же Сара ко Авраму: се заключи мя Господь, еже не раждати: вниди убо къ рабе моси, да чада сотворю от нея.*

¹⁷ Быт. 16, 2, 4.

Илар.: «послоуша авраамъ речи сар'рины, и вълезе к рабе ее агаре».

Библ.: *Послуша же Аврамъ гласа Сарина... и въниде ко Агаре и зачатъ.*

¹⁸ Исх. 19, 20.

Илар.: «съниде на Синаи».

Библ.: *Сниде же Господь на гору Синаискую на верхъ горы.*

¹⁹ Быт. 16, 15.

Илар.: «роди же агарь раба, от авраама.. и нареч аврамъ имя ему измаиль».

Библ.: *И роди Агарь Авраму сына, и нарече Аврамъ имя сыну своему, егоже роди ему Агарь, Исмаилъ.*

²⁰ Резюме Исх. 32, 15—16.

²¹ Быт. 18, 1—5.

Илар.: «явися богъ Аврааму, седящу ему предъ дверьми кушке его въ полоудне, оу дуба мамвриискаго (...) Авраамъ же текъ въ сретение ему, поклонися ему до земли».

Библ.: *явися же ему Бог у дуба Мамврииска, седящу ему пред дверми сени своя к полудни (...) и видевъ притече в сретение имъ дверей сени своя: и поклонися до земли.*

²² Парафраза Быт. 21, 1—3.

²³ Быт. 21, 8.

Илар.: «отдонся отроча исаакъ, и оукрепе. сътвори Авраамъ гоститву великую, егда отдонся Исаакъ сынъ его».

Библ.: *И възрасте отроча, и отдено бысть: и сотвори Авраамъ учреждение велие, в онъже отдонся Исаакъ сынъ его.*

²⁴ «И явися благодать божья всемъ человекомъ въ йорданьстей реце. Парафраза Мф. 3, 13—17, в которой явление Духа Святого названо явлением Благодати Божией.

²⁵ Лк. 15, 23.

²⁶ Быт. 21, 9—10 (Гал. 4, 30).

Илар.: «видевши сар'ра изманла сына агарина играюща съ сыномъ исаакомъ и ако приобидень быс Исаакъ Изманломъ, реч къ Аврааму, отжени рабу и съ сыномъ ее, не имать бо наследовати сынъ рабынинь, сына свободныя».

Библ.: *Видевши же Сарра сына Агари Египтянины (...), играюща со Исаакомъ сыномъ своимъ. И рече Аврааму: «изжени рабу сию, и сына ея: не наследитъ бо сынъ рабы сея с сыномъ моимъ Исаакомъ».*

Конец фразы цитируется Иларионом по Посланию к Галатам.

²⁷ См.: Л. Мюллер, с. 151: «Euseb. KGIV, 5 berichtet, dass bis zur Niederwer-

fung der Juden unter Hadrian (132—135) in Jerusalem 15 Bischöfe einander gefolgt seien, «alle aus der Beschneidung». Erst nachdem Jerusalem zerstört und an seiner Stelle die Stadt Aelia Canitolina erbaut war, die von keinem Juden betreten werden durfte, «wurde dort als erster nach den Bischöfen aus der Beschneidung Markus mit der bischöflichen Würde betraut» (IV, 6) *.

²⁸ И. Н. Жданов (Указ. соч., с. 72), вслед за прот. А. В. Горским считает, что «в приведенных словах митрополита Илариона о наслани «сынов свободной» теми, кто «считал себя старше», должно видеть намек на современные Илариону обстоятельства. Как устранение от епископства необрезанных оказалось несогласным с духом христианской свободы, так несообразным с ним должно считаться и то, что русские люди, эти новые «сыны свободной», не имели своего епископа, что Церковь Русская находилась в зависимости от тех, кто считал себя старше. Такое положение вещей — своего рода иудейство, и подает повод к распрям и «которам» (спорам). Нельзя не согласиться с этим толкованием, учитывая русско-византийский конфликт 1043—1046 гг., если не исходить из того, что сочинение митрополита Илариона было направлено против иудеев: почти любое обращение митрополита Илариона к библейской истории содержит намеки на волнующие Русскую Церковь и государство проблемы, связанные с национальным самоопределением.

²⁹ Резюме Быт. 21, 11—14.

³⁰ Парафраза Быт. 25, 5.

³¹ Словосочетание из Послания к Римлянам 8, 17.

³² Традиционное противопоставление луны и солнца в контексте исходной темы первой части «Слова» приобретает более конкретное символическое значение. Весь еврейский календарь соотнобразится с движением луны: оба главных праздника — Пасха и праздник кушей — начинались в день полнолуния. Многие языческие народы на Востоке поклонялись луне. Израильяне, вопреки строгому запрещению закона, также впадали в этот вид идолопоклонства. Луна, свеча, тень в контексте «Слова» символизируют отсутствие правды вообще и в частности — безблагодатный закон, установления которого должны быть скрыты от света солнца, света дня, «ибо они темны». Ночное светило противопоставляется солнцу, так как в Библии Сам Господь уподобляется солнцу.

³³ «Яко иудейство стенью и законом оправдаашеся, а не спасаешееся, хрестіани же истинно и благодатию не оправдаются нъ спасаются». Протоиерей А. В. Горский в примечаниях к «Слову» (первая публикация текста памятника в книге «Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе», т. 2 М., 1844) комментирует это место Посланием святого апостола Павла к Филиппийцам (3, 6—9). Апостол противопоставляет правде закона, по которой оправдан самый ревностный гонитель Церкви Божией, «сущей от Бога правде в вере», которая дает возможность не оправдываться, а через познание Бога, «силы воскресения Его» и через «участие в страданиях Его» «достигнуть воскресения мертвых», то есть приобрести спасение.

Слово «тень» (стень) является синонимом и символом Закона в новозаветном значении — «тень будущих благ, а не самый образ вещей» (Евр. 10, 1).

³⁴ Слово «ревность» (в оригинале — зависть) здесь имеет значение верности Завету, который заключил Господь с израильским народом через Моисея на горе Синай и который является Законом только для «народа, взятого в удел» (Дан. 3, 8), то есть иудеев, и «не простирается в иные народы». Ревностно соблюдая Закон, иудеи, однако, не приняли спасения, которое этот Закон предусматривал. Таким образом, в данном контексте тесно связаны понятия «оправдание» и «ревность» (то есть верность Закону или ограничение Законом), с одной стороны, и «спасение» и христианское мессианство — с другой.

³⁵ Парафраза Деян. 13, 47.

Илар.: «христианыхъ же спасение (...) простираея на вся края земли».

Библ.: еже быти тебе во спасение даже до послѣднихъ земли.

³⁶ Парафраза Быт. 48, 13—16.

Как отмечали противники «иудейской» концепции «Слова» еще в самом начале его изучения (прот. А. В. Горский, И. Н. Жданов, М. Д. Приселков), в этой части «Слова», изобилующей цитатами из Ветхого Завета, содержащими антитезы «ветхий—

* «...Евсевий считает, что до падения Иудей, при Адриане (132—135) в Иерусалиме 15 епископов, следовавшие один за другим, были «все из обрезанных». Лишь позднее, когда Иерусалим был разрушен, а на его месте был построен город Aelia Canitolina и въезд туда евреям был запрещен, «в епископский сан первым, после епископов из обрезанных, был возведен Марк». (IV, 6) (Перев. автора прим.).

Новый», «большой — меньший», «старший — младший», «раньше — позже», автор доказывал равенство всех христианских народов перед Богом, в частности русского и греческого, а в чем-то и превосходство новокрещенных народов: «но новое вино — в новые мехи: соблюдается то и другое», т. е. суть учения и слово, через которое оно открывается людям.

³⁷ Быт. 48, 18—19.

Илар: «на семь отроц положи десницу, яко съ старей естъ». — «веде чадо веде. и ть будетъ въ люди и възнесетъ. нь брать его мени боли его будетъ и племя его будетъ въ множество языкъ».

Библ. «сей бо (есть) первенець: возложил руку десную твою на главу его». — «вемъ, чадо, вемъ: и сей будетъ в люди, и сей вознесетъ: но брать его менши боли его будетъ, и семя его будетъ во множество языковъ».

³⁸ Ис. 42, 9—10.

Илар.: «Ветхая мимондоша. и новая вамъ възвещаю. понте богу песнь нову и славно естъ ния его отъ конецъ земли. и сходящии въ море и плавающии по нему, и острови вси» (см. то же в ПВЛ, с. 114).

Библ.: «Яже из начала се приидоша, и новая, яже азъ возвещу (...) Воспойте Господеву песнь нову: начальство Его, прославите имя Его отъ конецъ земли, сходящии в море, и плавающимъ по нему, острови и живущии на нихъ».

³⁹ Парафраза. Ис. 65, 15—16.

⁴⁰ Парафраза. Суд. 6, 36—37.

⁴¹ Парафраза. Суд. 6, 39.

Л. Мюллер (Указ. соч., с. 152) считает, что подобное изложение истории Гедеона содержится в Толковой Палее (Тихонравов, с. 44), а также в ПВЛ под 986 годом. Сравнение всех трех текстов позволяет сделать предположение о существовании иного, общего для них источника.

⁴² «оестидло» (греч. *ιαστηριον*) — жертвенник.

⁴³ Ин. 4, 21, 23.

Илар.: «яко грядеть година и ныне естъ. егда ни во горе сен. ни въ перо-салмехъ поклонятъ отцу, но будоут истиннии поклонници. иже поклонятъ отцу духомъ и истиную. ибо отецъ таещъ ищетъ кланяющихся емую».

Библ.: «яко грядетъ часъ, егда ни в горе сей, ни во Иерусалимехъ поклонитесь Отцу (...) Но грядетъ часъ, и ныне естъ, егда истиннии поклонници поклонятъ Отцу духомъ и истиную: ибо Отецъ таковыхъ ищетъ поклоняющихся Ему».

⁴⁴ Евр. 8, 11.

В оригинале: «и [не] оучить каждо искренняго своего. и ч(е)л(ове)къ брата своего, гл(агол)я познаи г(оспод)а яко оуведать мя от малынх до велнкааго». Ср. в «Слословце» «Изборника 1076» (М., 1965, с. 239): «Паки же искренняго своего възлюбн...»

⁴⁵ Пс. 113, 11. Конец цитаты — парафраза.

⁴⁶ В оригинале: «бесч(и)слномуу ч(е)л(ове)колюбию его». Ср. в «Слословце» («Еже убо праввернуу веру имети» в «Изборнике 1076», с. 261): «премного же и бештисльное человеколюбие Б(о)жие, еже на человечесте роде имать...» На основании похожих выражений, встречающихся в обоих памятниках, Н. П. Попов (*N. P. Popov. L'Izbornik de 1076, did de Svjatoslav, comme monument litteraire. «Revue des études slaves», 1934, XIV*) выдвинул гипотезу об участии митрополита Илариона в составлении этого сборника, отвергнутую большинством исследователей. Действительно, наличие похожих слов и даже целых фраз в обоих памятниках вызывает ощущение, что мы имеем дело с разными (возможно, равноверными) контаминациями, сделанными одним и тем же переводчиком с одного и того же греческого текста. Так, например, греческое словосочетание «*φιλανθρωπιαν ἀφιθελν*» только здесь переведено как «бесчисленное человеколюбие». В «Изборнике 1073», так же, как и в ПВЛ, читаем: «множества же ради человеколюбия» (см. также другие совпадения далее в примечаниях). Возможно, этих лексических и фразеологических совпадений недостаточно, но если учесть, что большинство заповедей «Наставления» содержит призыв к милости как главной добродетели христианина, которую так почитал автор «Слова», характеризующая труды и дни св. Владимира, можно отчасти согласиться с доводами Н. П. Попова.

⁴⁷ Лл. 176 а-в — 176, б. 3 представляют собой как бы «краткую» редакцию «Исповедания веры» митрополита Илариона, по сравнению с «пространной», примыкающей к его Молитве. Среди церковнославянских памятников, синхронных «Слову», сохранилось, по крайней мере, три текста, сопоставимых с этим местом «Слова» и «Исповедания веры»: «Наставление о правой вере» («Изборник 1076»), «написание о

правой вере» Михаила Сникелла («Изборник 1073») и «Исповедание веры» в ПВА под 988 годом. Об этом подробно см. в примечаниях к «Исповеданию веры».

Якоже солнцу свет — Никео-Константиноградском Символе Веры «Φως εκ φωτος». Как отмечает Л. Мюллер (Указ. соч., с. 153), «епископ Афанасий (295—373) также сравнивает единосущность Отца и Сына и Их взаимную связь с солнцем и светом (Слово против ариан, 3, 62, 66 f)».

Последние фразы этого пассажа почти дословно совпадают с началом «Наставления о правой вере» («Изборник 1076», с. 207—208).

⁴ Текст на листах 176 б (с середины) — 177б (до середины) является мозаикой, составленной из разных мест Четвероевангелия (Лк. 2, 7, Мф. 2, 2, 9, Мф. 4, 2, Ин. 2, 1—11, Мк. 4, 35—41, Ин. 11, 32—44, Лк. 23, 43, Мф. 27, 45—54, Мф. 27, 60, 52).

Прим синтаксического параллелизма при изложении евангельских событий возникает, как отмечает Л. Мюллер (Указ. соч., с. 153), к произведениям святых отцов Церкви: Кирилла Иерусалимского (Uierte Katechese), Ефрема Сирина, Иоанна Златоуста. Исследователь считает, что автор «Слова» «не следует рабски» своим образцам, а творчески перерабатывает их. И. Н. Жданов (Указ. соч., с. 12) так комментирует это место: «Следует вообще заметить, что изображение Божества и человечества Христа, находящееся в Слове о Законе и Благодати, все наполнено отзвуками (хотя и не всегда уловимыми) апокрифических пророчий. Этим оно резко отличается от подобного же изображения Богочеловечества Иисуса, находящегося в Исповедании Илариона». Действительно, «Исповедание веры», по сдержанности догматических формулировок приближающееся к «Написанию о правой вере» Михаила Сникелла, как бы «очищено» от той книжной пестроты, из которой рождалось «Слово».

... как Богу рукотворные египетские (боги) поклонились (Ему). Это место восходит к Евангелию Псевдо-Матфея.

⁴² В оригинале: «да сластнаго въкушенія адоваго еже от древа поестушение и грехъ въкушеніемъ горести проженеть».

Ср. в «Наставлении о правой вере» («Изборник 1076», с. 213): «иже бо грехъ сладостноу видне горестію да проженеть ся».

Источником этого места (включая цитату из Псалтири и до «вкушениемъ горести, преженеть») И. Н. Жданов также считает апокрифы («Сказание о древе Крестном» и «Сказание о пупе земном»): «Сказание это («О Пупе земном». — *Перев.*) было очень распространено на Руси: оно встречается и в Хождении игумена Даниила и в Хождении гостя Василия. У Василия это называется так: «и видехом то место, где Христа распали, и гора раздесая от страха его и изыде кровь и вода до Адамаи главы. Оттуда сндохом, где лежала глава Адамаи, и поклонихомся ту. И близ того места гроб Мелхиседеков. Среди церкви большия пупъ земли, и ту прииде Христос со ученики Своими, и рече: содеях спасение посреди земли». — *Жданов И. Н.* Указ. соч., с. 13—14.

⁴⁹ Мф. 21, 44.

Илар.: «Падши на казни семь съкрушится, а на немъ ж падеть съкрушить и».

⁵¹ Неточная цитата из Мф. 12, 24.

Илар.: «и велизеволуе бесы изгоняща».

Библи.: сей не изгонитъ бесы токмо о всельзевуле князѣ бсовствемъ.

⁵² Неточная цитата из Мф. 11, 5.

⁵³ 1 Фес. 2, 16.

Илар.: «прииде на ня гневъ Божии конечный».

Библи.: постиже же на нихъ гневъ до конца.

⁵⁴ Мф. 21, 41.

Илар.: «что оубо сътворитъ делателемъ темъ» — «злы зле погубить я. и виноградъ предасть инемъ делателемъ. иже въздадут ему плоды въ времена своя».

⁵⁵ Ин. 3, 19—20.

Илар.: «понеже дела ихъ темна бяху, не възлюбивша света, да не явятся дела ихъ яко темъ».

Библи.: беша бо ихъ дела зла. Всякъ бо делай злая, ненавидитъ света (...) да не обличатся дела его, яко лукава суть.

⁵⁸ Лк. 19, 41—44.

Первая часть этого периода существенно отличается от соответствующего места Синаодального перевода Священного Писания, в котором нет слова «Иисус», и иная последовательность слов в предложении «видевъ градъ, плакася о немъ, глаголя...». Во второй части у митрополита Илариона опущена строка «и не оставить камень на камень в тебе».

⁵⁷ Парафраза. Быт. 49, 10.

⁵⁸ В оригинале: «въ тму кромешнюю».

⁵⁹ В оригинале: «странамъ, творящимъ плоды его».

Протоиерей А. В. Горский считает, что слово «страны» у митрополита Илариона («и дастся странамъ» вместо «и дастся языку») означает «язычники» (εἰς), «как и в древнем переводе толкования на Пророков (1047)» (Горский А. В. Указ. соч., с. 290).

⁶⁰ Антонимическая (в данном контексте) пара «озеро» и «источник», которая продолжает тему «Закон и Благодать», также восходит к Библии. В книге пророка Иеремии Господь говорит народу иудейскому, отпавшему от Бога, «осушившемуся»: «Меня, источник воды живой, оставили, и высекали себе водоемы разбитые, которые не могут держать воды» (Иер. 2, 13).

⁶¹ Мал. 1, 10—11.

Илар.: «нестъ ми хотения въ сынехъ израилевех, и жертвы от рукъ ихъ не прииму, понеже ото востокъ же и западъ, имя мое славимо есть в странах, и на всякомъ месте темнанъ имени моему приносится, яко имя мое велико в странах».

Библи.: *нестъ воля Моя в васъ (...) и жертвы не прииму отъ рукъ вашихъ. Зане от востокъ солнца и до западъ имя Мое прославися во языцех, и на всякомъ месте филіамъ приносится имени Моему (...): зане велие имя Мое во языцехъ.*

ПВЛ: «Уже несть ми хотения у васъ... Понеже от востока и до запада имя мое прославися въ языцехъ, на всякомъ месте приносится кадила имени моему и жертва чиста, зане велие имя мое въ языцехъ» (с. 11—114).

⁶² Неточная цитата. Пс. 8, 2.

⁶³ Ср. в «Наставлении...» («Изборник 1076», с. 260): «Видев Христа закалаема в жертву к Отцу за весь мир...».

⁶⁴ Парафраза. 1 Тим. 2, 4.

⁶⁵ Ис. 35, 6—7.

Илар.: «разверзется вода ходящимъ по бездне и будетъ безводная въ блата, и въ земли жажущи, источникъ воды будетъ».

Библи.: *яко проторжесе вода в пустыни, и дѣбрь въ земли жаждущей: И безводная будетъ во сзера, и на жаждущей земли источникъ водный будетъ.*

⁶⁶ Парафраза. 1 Ин. 5, 20.

⁶⁷ Ис. 35, 5. В орг.: «Тогда отверзуются очеса слепыхъ, и оушеса глухыхъ оуслышати».

⁶⁸ Парафраза. Ис. 35, 6.

⁶⁹ Ос. 2, 16, 18, 23.

«Цитировано» с пропусками: «зверьми землеными» вместо «зверьми селными».

⁷⁰ Неточная цитата Ин. 20, 23.

⁷¹ Неточная цитата Лк. 23, 42.

Илар.: «помяни ны господи гъ царствии своемъ».

Библи.: *помяни мя Господи, егда приидеши во Царствии Си.*

⁷² Неточная цитата Ис. 52 10.

Илар.: «открыеть господь мышцу свою святую, пред всеми языки, и оузрять конци земля, спасение еже от бога нашего» (ср. ПВЛ, с. 114).

⁷³ В орг.: «спасение бога нашего».

⁷⁴ Неточная цитата Дан. 7, 14.

⁷⁵ Неточная цитата Пс. 66, 4—5.

⁷⁶ Пс. 116, 1. В орг.: «хвалите господа вси языци, и похвалите вси людие».

⁷⁷ Пс. 112, 3—4. Первая половина фразы является неточной цитатой.

⁷⁸ Ис. 51, 4—5.

У митрополита Илариона, как и в ПВЛ (с. 114), пропущено второе «послушайте»; добавлено «гль гъ»; глаголы — в настоящем времени вместо будущего.

⁷⁹ Слово «Асия» в Новом Завете обозначает исключительно римскую провинцию, проконсульскую Асию, находившуюся на западном побережье Малой Азии, со столицей Ефесом.

⁸⁰ ... *приде на нь посещение Вышняго...*

В «Слове» митрополита Илариона, как и в некоторых других, синхронных ему памятниках («Память и похвала» Иакова, «Чтение о... Борисе и Глебе» преподобн. Нестора), в отличие от ПВЛ и более поздних Житий, говорится, что крещение св. Владимира было вызвано чудесным прозрением самого князя, а не являлось следствием доказательств философа-грека, изложивших в ПВЛ. Срав. в «Чтении о... Борисе и Глебе»: «Бог сотворил ему некое занятие, чтоб он стал христианином, как в древности Плакиде» (цит. по кн.: Сочинения И. Н. Жданова, с. 15). Это, как считает

митрополит Иларнон, было главной побудительной причиной, и уже после («к тому же») — пример «благочестивой земли греческой». См. след. прим.

На основании сравнительного изучения древнейших летописных сводов академик А. А. Шахматов выделил из ПВА так называемую «корсунскую легенду», составленную, по его мнению, в конце XI века и сильно изменившую первоначальную концепцию принятия христианства на Руси, отраженную, в частности, в «Слове». Эта точка зрения, выраженная многими русскими учеными (Е. Е. Голубинским, Н. И. Сербрянским, М. Д. Приселковым), в советской историографии считается спорной.

⁸¹ В «Слове» различно употребляются три термина: «благочестивый», «правочестивый» и «благочестивый». Из них первые два являются синонимами и определяют человека как хранителя благодати, то есть правой веры. Слово «благочестивый», то есть ревностно относящийся к Церкви, употребляется Иларноном только один раз («благочестивое поведение»), в то время как «благочестивый» — постоянный эпитет делам и личности князя Владимира: в памяти потомков главным его деянием остается Крещение Руси, то есть выбор благодати, правой веры, а не вообще дела, совершаемые во славу Церкви (например, церковное строительство).

⁸² Васпани (от греч. Βασίλευς) — имя, данное при крещении князю Владимиру. Возможно, митрополит Иларнон употребил это имя в значении нарицательного («князь», «царь»), т. к. этому слову более всего соответствует эпитет «вечное, неизменное в роды и роды», и вместе с тем как бы перенос эту характеристику на князя Владимира. А. Мюллер (Указ. соч., с. 163—164) не исключает, что автор «Слова» здесь подразумевал ранее прославившихся носителей этого имени: св. Васпани (Великого, византийских императоров Василия I (867—886), Василия II (976—1025)).

⁸³ Ср.: «Русская летопись по Никонову списку»: «и бе слово со властью» (цит. по кн.: Соловьев С. М. История России с древнейших времен. Кн. 1, т. 1, с. 317).

⁸⁴ Л. л. 188 а — 189 а — одно из самых выразительных и искусных мест «Слова», которое, однако, представляет собой русскую концепцию принятия христианства князем Владимиром в полемике с Византией. Этот пассаж начинается риторическими вопросами по форме, но конкретными по содержанию. Ответ на эти вопросы («только отъ благаго съмысла и остроумна») является сдержанным отрицанием того, что выбор веры святым Владимиром был полностью определен отношениями с Византией. Русская Церковь в лице митрополита Иларнона хочет показать, что «чудо дивное» обращения Владимира и состоит в отсутствии чудес видимых, оно подготовлено размышлениями самого князя и исходит из его души. Называя князя Владимира блаженным, Иларнон подчеркивает, что тот пришел к вере по наитию Святого Духа, а не вследствие доказательства («без всех сихъ»), и приводит слова самого Христа: «Блаженн же видевше и веровавше» (Ин. 20, 29).

Это свидетельство противостояния Русской Церкви византийской церковной политике, чудом избежавшее византийской книжной справки конца XI начала XII века, как видим, в этом пункте резко отличается от Житий святого Владимира, составленных после его канонизации (с конца XII века), где говорится о чудесах, сопровождавших Крещение князя. Причем чудеса «окрашевы» в явно византийский «цвет», так как предсказаны византийской царевной Анной, будущей женою Владимира.

⁸⁵ *Како прилепился любви Его?*

После этих слов следует текст, содержащий развернутую программу канонизации князя Владимира (л. л. 188 б-д — 191 а). По гипотезе М. Д. Приселкова, вопрос о канонизации князя Владимира был поставлен еще Ярославом Мудрым, но греческий митрополит Феопемпт отклонил это ходатайство, что явилось одной из причин обострения отношений с Византией, приведших к разрыву в 1043 году. Каковы бы ни были обстоятельства, связанные с этим моментом русской истории, сам факт такой попытки, без сомнения, отражен в той части «Слова», которую автор особо выделял в названии: «Похвала кагану нашему Владимиру, от него же крещены быхом». Характеризуя жизнь князя Владимира, митрополит Иларнон выделяет именно те моменты, которые могли быть достоянием основанием для канонизации крестителя Руси: 1) «не видев» всех чудес «уверсала», 2) творил многие «щедроты и милости», которые «и ныне в человецех поминаемы суть, паче же пред Богом и Ангелом Его», 3) совершил дело крещения Руси: «колько ты похвален имаши быти ... веру уставль не в едином Соброе, но по всей земли сей...»

⁸⁶ ... не видел... огня на хлад прелатаема...

Об этом чуде, которого, как утверждает митрополит Иларнон, не видел князь Владимир, Жданов И. Н. (Указ. соч., с. 15) пишет следующее: «Из известной греческих писателей мы знаем, что в Византии существовало предание об обращении Руссов и их князя посредством чуда с огнем: проповедник бросил Евангелие в

огонь, но оно не сгорело... Легенда о Капитоне Херсонском (вариант первый. — Перев.) встречается в самых древних славянских синаксарях, как, например, в Супрасльской рукописи под 7 марта. Были и другие сказания о чудесах с огнем. Но сказания русско-византийские и корсунские были, конечно, всего интереснее и ближе автору Слова о Законе...»

⁸⁷Парафраза 1 Кор. 1, 18. Комментируя слова летописи, сказанные по поводу кн. Святослава («неверным вера христианская уродство есть»), Е. Е. Голубинский (История русск. Церкви, т. I. М., 1880, с. 77) пишет: «Словом «уродство» летописец хочет сказать... что христианство, требующее от человека добродетелей, противных страстным наклонностям его природы, в которых он видит добродетели (геройство, ищущее проявлять себя в войнах, честь, налагающая обязанность мщения, и пр.), должно было казаться язычникам уродством, т. е. верою юродивых, людей жалких и ничтожных духом...»

⁸⁸Неточная цитата из Дан. 4, 24.

Илар.: «съветъ мой да боудеть ти годе царю Наоуходоносоре. грехи твоя милостинями оцести. и не правды твоя щедротами нищипихъ».

Библи: Царю, советъ мой да будет тебе угоденъ, и грехи твоя милостинями испуки, и неправды твоя щедротами оубогихъ.

⁸⁹В рукописи: «ты же съ новыми нашими отци епископы съ нима я ся часто. съ многымъ съмерениемъ съвещавашеся. како въ человекехъ сихъ ново познавшихъ господа. законъ оуставити». Я. Н. Шапов («Устав князя Ярослава и вопрос об отношении к византийскому наследию на Руси в середине XI в.» — Византийский вестник, 1971, т. 31, с. 71) дает исторический комментарий к этому месту «Слова», который показывает, что значение памятника далеко не исчерпывается литературоведческим и лингвистическим анализом и что он нуждается в тщательном источниковедческом изучении. «Здесь в слове «сънима я ся», — пишет исследователь. — упоминается особая форма высшего государственного законодательного органа Древней Руси — сънемъ [снем, сним], хорошо известная по Повести временных лет, летописям XII—XIII вв. и Русской Правде. В. Т. Пашуто определила политическое значение этого совета как высшего органа власти феодалов, который рассматривал вопросы основного законодательства, а также распределения земель, войны и мира. Таким советом, состоящим из князя и епископов, выступает и «снем» в Похвале Илариона. Здесь говорится, что целью этих совещаний было установление новых законов для Древнерусского государства, недавно ставшего христианским».

⁹⁰Церковь Пресвятой Богородицы Десятинная построена святым равноапостольным князем Владимиром (989—996). Вторично освящена при Ярославе Мудром в 1039 году. Десятинный храм представлял собой монументальное каменное сооружение, хотя и был, по мнению многих исследователей, семейным великокняжеским храмом. Поэтому здесь похоронены святой Владимир и жена его Анна. Именно сюда, по словам летописца, Ярослав Мудрый в 1044 году перенес крещенные им останки своих дядьев, Ярополка и Олега Святославичей, умерших до официального принятия христианства (ПВЛ, с. 169). Существует мнение, что Десятинная церковь князя Владимира, посвященная Пресвятой Богородице, была родоначальницей традиции широкого распространения на Руси Успенских соборов.

Д. В. Айналов («К вопросу о строительной деятельности святого Владимира». — В кн.: Сборник в память святого князя Владимира. Пг., 1917, с. 36) считает, что митрополит Иларион произнес «свое «Слово о законе и благодати» в самой Десятинной церкви, пред мраморными гробницами Владимира и Анны...» и таким образом обращаясь как бы к самому князю, чему соответствует и стилистика «Слова». С этим мнением полемизирует академик Д. С. Лихачев (Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. М., 1975, с. 16), считая, что в «Слове» говорится о Десятинной церкви как о посторонней.

⁹¹Термин «правoverный», который в широком смысле является синонимом слова «благoverный», здесь имеет более конкретное значение. По свидетельству Лаврентьевской летописи, которое подтвердилось археологическими раскопками в конце XIX века, Десятинная церковь была построена на месте жилища первых киевских христиан, варягов Феодора и его сына Иоанна, пострадавших от язычников-киевлян. Как пишет Д. В. Айналов (Указ. соч., с. 23—25), выражение митрополита Илариона «уже създа на правoverней основе» «должно быть понимаемо как противупоставление другому известному тогда обычаю возведения храмов на местах языческих храмов и идолов. Только тогда это яркое выражение простой и сильной речи митрополита Илариона получает свое истинное историческое значение и теряет вид украшающей риторической прибавки. Правoverной основой является, таким образом, место, где жи-

ли киевские христиане, первые мученики, державшие правую христианскую веру, а это, в свою очередь, заставляет отметить крайне важное обстоятельство в истории киевского начального христианства, именно местную киевскую причину построения Десятинной церкви там, где было место смерти первых мучеников».

⁹² Имя, принятое в Крещении великим князем Ярославом Мудрым.

⁹³ Выше митрополит Иларион уже называл особый орган законодательства святого Владимира, который совмещал государственные и церковные интересы, — «снем... Я. Н. Шапов в статье, которую мы цитировали в комментарии к этому месту «Слова» (ст. 191 а, прим. 76), пишет, что к периоду, когда Иларион занимал кафедру митрополита, относится еще одно «свидетельство о совместной правотворческой деятельности древнерусской светской и церковной властей, продолжавших создание местной системы церковного права (то есть Владимирова «снесма». — *Перев.*). Основы ее были оформлены в виде особого судебника — устава князя Ярослава о церковных судах, который он, «Ярослав, сын Володимерь, по данию отца своего съгадал... с митрополитом с Ларионом...» (*Шапов Я. Н. Устав князя Ярослава... с. 73*). Таким образом, слова митрополита Илариона, «не рушаща твоих оуставъ нъ оутвержающа», — не штамп, приличествующий жанру, а первое звено в цепи перечисленных далее конкретных дел Ярослава (непосредственным участником которых митрополит Иларион был сам), которыми тот продолжил начатое отцом.

⁹⁴ Д. В. Айналов (*Указ. соч.*, с. 35—36) считает, что слова митрополита Илариона «недокончаная твоа наконьча акы соломонъ давидова, иже дом божиин великий святый его премудрости създа, на святость и освящение граду твоему...» подтверждают свидетельство I Новгородской летописи о том, что Ярослав заложил каменный храм святой Софии в 1017 году, а в 1036 (7) строительство было окончено: «У подобение Владимира Давиду, а Ярослава Соломону, из которого второй выполняет завет первого по постройке Иерусалимского храма, отводит на долю Ярослава только выполнение планов Владимира по созданию церкви святой Софии, а не самостоятельное изобретение этого плана». Ибо за такой короткий срок, подчеркивает автор (деревянная церковь святой Софии, построенная князем Владимиром, сгорела, по свидетельству Титмара Мерзебургского, в 1017 году, а в 1018 он уже был очевидцем строительства нового собора), зодчие Ярослава не смогли бы сделать совершенно новые планы и расчеты*. Датировка построения каменной церкви святой Софии, предложенная Д. В. Айналовым, в советской историографии и искусствоведении считается недостаточной аргументированной. Закладка храма датируется по ПВЛ 1037 годом («Заложн же и церковь святыя Софья, митрополью». — *ПВЛ*, с. 164), а окончание строительства — 1044 годом.

⁹⁵ Срав. *ПВЛ*, с. 166: «Ярославъ же сеп, акже рекохом, любилиъ се книгамъ, и многы написавъ положи в святеи Софьи церкви, юже созда самъ. Украси ю златомъ и сребромъ и сосуды церковными...»

⁹⁶ Комментируя это место «Слова», В. Н. Лазарев («Мозаики Софии Киевской». М., с. 29) пишет, что изображенные Богоматери (Оранты), под покровительство Которой князь Ярослав Мудрый предал людей и град Киев, «украшало уже апсиду Десятинной церкви. Таким образом, Ярослав и его советники пошли по стопам Владимира» и «рассматривали Марию-Оранту как покровительницу града Киева и всех его людей.» Доказательством именно такого толкования этого образа в храме Софии Киевской, по мнению ученого, служат слова митрополита Илариона.

⁹⁷ Надвратная церковь Благовещения на Золотых вратах, построенная князем Ярославом после церкви святой Софии, не сохранилась. Н. Н. Розов считает, что именно здесь, во второй день престольного праздника и в первый день Пасхи 1049 года было произнесено «Слово о законе и благодати» (см. прим. 1 и 85).

⁹⁸ Лк. 3, 28.

Это приветствие Архангела Гавриила Богородице венчало монументальную мозаику «Благовещение», расположенную на двух столбах алтарной арки храма Софии Киевской. Легко предположить, что, имея постоянно перед глазами образ с этой надписью (митрополит Иларион участвовал в росписи в течение 1043—1046 гг.), автор «Слова» захотел повторить ее в своем произведении.

⁹⁹ В оригинале — «божественъми». Синтаксический строй этого места «Слова» (ряд однородных дополнений, соединенных повторяющимся союзом) дает возможность

* Надо заметить, что в «Слове» речь идет о строительстве каменного храма, а не деревянного, потому что в древнерусском языке термины «зъдати» (строить из камня) и «ставити» (из дерева) функционально различаются (см. *Асеев Ю. С. Архитектура древнего Киева. Киев, 1982, с. 11*).

предположить, что перед нами не прилагательное в форме в.п. мн.ч. ср. р., а стяженное словосочетание «божественными именами».

¹⁰⁰ *виде же аще и не теломъ. нѣ д(у)хомъ...* Срав. в «Наставлении о правой вере» («Изборник 1076», с. 206): «В Церкви смотри на все» «с верою телесными очами и душевными, тогда и сам от мыслей о земном перейдешь к будущим благам».

¹⁰¹ Эти слова являются еще одним ярким, эмоциональным аргументом митрополита Илариона в полемике с Византией по поводу канонизации князя Владимира (см. прим. 80, 84, 85, 86). Середина XI века — время подготовки канонизации первого русского святого, которая была осуществлена только в 1240 году. Одной из фактических причин, из-за которых Византия отклоняла и отдаляла это событие, было отсутствие чудес. В памятниках XI—XIII вв. это печально недоразумение комментируется по-разному. Летописец говорит, что Господь не прославил князя из-за того, что русские люди мало почитали своего просветителя *после его смерти* («не въздаемъ почестья»). Древнее Житие Владимира, вошедшее в «Память и похвалу» Иакова, упоминает других праведников, которые «не твориша чудесъ (...) но святн съуть», и подкрепляет это свидетельством святого Иоанна Златоуста: «Рече бо о томъ святыи Иоанн Златоуст: отъ чего познаемъ свята человека, отъ чудесъ ли, или отъ дель? И рече: отъ дель познати, а не отъ чудес; иного бо и воальсе чудесь сътвориша бесовскимъ мечтаниемъ (...) самъ сътона преображается въ аггелъ светель» (цит. по кн.: Сборник в память 900-летия Крещения Руси. Киев, 1888. с. 21—22).

¹⁰² Чин пострижения.

Академик Н. К. Никольский видел в этом образном выражении «противоположение иноческому одеянию» (см.: Н. Н. Розов. Из истории русско-чешских литературных связей... с. 77). «И это скорее всего так, — пишет Н. Н. Розов (там же). — цитата, взятая из чина пострижения, была, конечно, хорошо известна монаху Илариону, и он мог ее столь своеобразно и талантливо переадресовать князю Владимиру, противопоставив символику иноческого одеяния доспехам воина».

¹⁰³ Как видно из предыдущих примечаний, по вопросу о том, когда было написано «Слово о Законе и Благодати» и где прочитано, в современной литературе единого мнения не существует.

Первая датировка написания «Слова» (1037—1050) была предложена протоиереем А. В. Горским в 1844 году в комментариях к публикации памятника («Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе». Ч. 2. М., 1844, с. 206—207). «Слово», по мнению ученого, могло быть написано не ранее 1037 года (так как в тексте упоминается церковь Благовещения на Золотых вратах — часть оборонительных сооружений вокруг Киева, заверенных в этом году) и не позднее 1050 года (год смерти княгини Ирины, жены Ярослава Мудрого, на которую в числе других присутствующих членов семьи великого князя указывает оратор).

Н. Н. Розов, как уже говорилось в примечаниях 1 и 83, считает, что главные догматические темы «Слова» связаны с празднованием Пасхи и Благовещения. Первая из них дает исследователю основание уточнить дату написания «Слова» (Пасха 1049 года), вторая — место, где оно было произнесено (церковь Благовещения, фрески которой, по мнению исследователя, должны были воспроизводить «событие, стоящее на «стыке» Ветхого и Нового Завета, на грани между «законом» и «благодатью» (с. 147): «совпадение важнейшего события того времени — завершения оборонительных сооружений вокруг Киева с двумя главными христианскими праздниками могло произойти в 1049 году, когда Пасха пришлась на второй день после Благовещения» (с. 147).

На вопрос, где было произнесено «Слово», в исследовательской литературе существует, по крайней мере, три ответа: в церкви Богородицы Десятинной (Д. В. Айналов), в церкви Благовещения на Золотых вратах (Н. Н. Розов), в храме Софии Киевской (Д. С. Лихачев). В предыдущих примечаниях были освещены факты в защиту первых двух мнений. Что же касается источников, которые непосредственно связаны с этим вопросом, то из них мы располагаем тремя: Летопись, росписи Софии Киевской (т. к. нет церквей Десятинной и Благовещения) и само «Слово». Исследование академиком В. Н. Лазаревым мозаик и особенно фресок, Софии Киевской показало не только внешнюю, но внутреннюю связь этого памятника со «Словом». Дело не только в совпадении сюжетов (декорация Софии Киевской почти полностью воспроизводит ту систему росписей христианского храма, которая сложилась в Византии уже к середине IX века), но и в том едином пафосе, который вдохновляла строителя храма и его соратника митрополита Илариона, автора «Слова». Под 1037 годом в ПВЛ говорится, что в этом году «Ярослав... заложил же и церковь святыхъ Софья, митрополью» (ПВЛ, с. 164). Строительство велось под наблюдением греческого митрополита Фео-

пемпта, при нем выполнены и все мозаичные работы (до 1043 г.). В этом году (или ранее) дипломатические отношения с Византией прерываются вследствие начавшегося похода русских на Константинополь. Существует мнение, что митрополит покинул Киев ранее этого года. Составление программы фресковых росписей, которые выполнялись, в основном, в 1043—1046 гг., князь Ярослав поручил своему ближайшему советнику митрополиту Илариону. Если в мозаиках, за некоторым исключением, нет отступлений от византийской традиции, то фрески представляют совершенно иную картину. «Составители программы росписей Софии Киевской, — пишет В. Н. Лазарев (Цит. соч., с. 44), — обошлись весьма самостоятельно с традиционным фондом евангельских сюжетов, разместив на наилучше освященных местах те из них, которые отвечали их намерению вывить три основных пункта христианского учения: догмат о Крестной Жертве, догмат о Воскресении и деятельность апостолов как насадителей христианства». Этой программе росписей полностью соответствует построение «Слова»: его центральная часть представляет собой толкование догмата о Воплощении Христа и доказательство равноправия «новокрещенных» народов, «к ним же посла ученицы своя, глаголя: «шедше в мир весь, проповедите Евангелие всей твари ... научите вся языки, крестя я во имя Отца и Сына и Святаго Духа...» (Мф. 28, 16—20; «Слово» л. 180 а). На боковых стенах и на западной стене центрального нефа изображен групповой портрет семейства князя, а на хорах — портрет князя Ярослава, который подносит Христу модель храма. Стиль последней части «Слова», прославляющей князя Владимира и его сына Ярослава, продолжившего просветительскую деятельность отца, как нельзя более соответствует монументальности и значительности этих фресок, которые вряд ли могли быть одобрены греческим митрополитом, если бы он действительно был в эти годы в Киеве.

Кроме того, надо отметить, что некоторые сюжеты декорации Софии Киевской навеяны апокрифами: фигура Богоматери из «Благовещения» с пурпурной шерстью в руках (Протоэвангелие Иакова, гл. XI), нетрадиционный поясный образ Христа — иерея с короткими волосами и свитком в правой руке — в медальоне над восточной аркой. Возможно, это также объясняется инициативой Илариона.

Таким образом, активное участие митрополита Илариона в росписи собора, которое выразилось не только в составлении программы росписей, отличающейся, по словам В. Н. Лазарева, «большой зрелостью и самостоятельностью», но и в идейном руководстве соратника князя Ярослава Мудрого, возводящего храм-памятник величию и самостоятельно Руси, совпало со временем написания «Слова». Все это дает основание предположить, что именно в храме Софии Киевской, которая также была отчасти творением митрополита Илариона и, безусловно, вдохновляла его «Слово», оно и было прочитано.

МОЛИТВА
МИТРОПОЛИТА КИЕВСКОГО ИЛАРИОНА

Ибо этим Ты, о Владыко, Царь и Бог наш, высок и славен! Человеколюбче, по трудам воздающий славу и честь и сотворяющий причастников Царства Своего, помяни, Блаже, и нас, нищих Твоих, ибо имя Тебе — Человеколюбец!

Хотя достойных дел и не имеем, но, по Великой милости Твоей, спаси нас. Ибо мы народ Твой, и Твоей пажити овецъ (Пс. 78, 13) и стадо новое, которое начал пасти, избавив от пагубы идолослужения¹⁰⁵. Пастырь Добрый, полагающий душу за овецъ Своих¹⁰⁶, не оставь нас, хотя и доселе блуждаем, не отвергни нас, хоть и снова согрешаем пред Тобою, как новокупленные рабы, ни в чем не угождающие Господину своему. Не возгнушайся, хоть и малое мы стадо, но скажи нам: *Не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство* (Лк. 12. 32). Богатый милостью¹⁰⁷ и благий щедротами, обещавший принимать кающихся и ожидающий обращения грешных¹⁰⁸, не попомни множества прегрешений наших, прими нас, обращающихся к Тебе, сотри список соблазнов наших¹⁰⁹, укроти гнев, коим прогневали Тебя, Человеколюбче, — ибо Ты Господь (наш), Владыко и Творец, и у Тебя власть жить нам или умереть. Утиши гнев, Милостивый, хотя его и достойны мы по делам нашим. Отведи искушение, ибо «персть есмы и прах»¹¹⁰, и не войди в суд с рабами Своими¹¹¹. Мы народ Твой (Пс. 78, 13), Тебя взыскуем, к Тебе припадаем, Тебе молимся. Согрешили мы и злосотворили, не соблюдали, не сделали того, что заповедал Ты нам¹¹²; земные, к земному преклонились и лукавили пред лицом славы Твоей; похоти плотской предались, пороботались греху и печалям житейским; были беглецами от своего Владыки, убоги добрыми делами, окаянны от злого жития. Каемся, просим, молим; каемся в злых своих делах; просим — да пошлешь страх Твой в сердца наши; молим — да помилует нас на Страшном Суде! Спаси, ущедри, призри, посети, умилосердись, помилуй! Ведь Твои мы, создание Твое, *дело рук Твоих* (Пс. 137, 8). Ведь если Ты, Господи, будешь замечать беззакония — Господи! Кто устоит?¹¹³ Если воздашь каждому по делам — то кто спасется?¹¹⁴ Ибо от Тебя очищение, ибо от Тебя милость и многое ... *избавление* (Пс. 129, 7), и души наши в руках Твоих, и дыхание наше в воле Твоей¹¹⁵!

И покуда благопризрение Твое на нас — благоденствуем; если же с гневом возришь — исчезнем, как утренняя роса, ибо не устоит пыль против бури, а мы против гнева Твоего. Но как тварь у Сотворившего нас милости просим: *Помилуй меня, Боже, по великой милости Твоей!* (Пс. 50, 3). Все благое — от Тебя на нас, все же неправедное — от нас к Тебе: ибо *Все уклонились, сделались равно непотребными* (Пс. 13, 3), нет из нас ни единого, кто бы к небесному устремился и имел усердие,

но все — к земному, все о печалях житейских. *Ибо не стало праведного* (Пс. 11, 2) на земле — не потому, что Ты оставил и презрел нас, но мы Тебя не взыскуем и о земном печемся. Того боимся, что сотворишь с нами то же, что и с Иерусалимом, оставившим Тебя и не ходившим путями Твоими. Но не сотвори нам как и им!

По делам нашим, не по грехам нашим воздай нам, но Ты терпел нас, и еще долго терпи, угаси пламень гнева Твоего, простирающийся на нас, рабов Твоих, Сам направляй нас к истине Твоей, научая нас творить волю Твою, ибо Ты есть Бог наш и мы народ Твой (Пс. 78, 13), Твоя часть, достояние Твое, ибо не воздеваем рук наших к богу чужому (Пс. 43, 21), не последуем никакому лжепророку, не держимся учения еретического, но Тебя, единого истинного Бога (Ин. 17, 3) призываем и к Тебе, Живущему на небесах, очи наши возводим¹¹⁶, к Тебе руки наши воздеваем¹¹⁷, молимся:

Отпусти нам, ибо Благ и Человеколюбец. Помилуй нас, Призывающий грешников к покаянию (Лк. 5, 32), и на Страшном Твоем Суде десного стояния не лиши нас, но благословению праведников сопричти нас.

И доколе стоит мир, не наводи на нас напасти искушения, не предай нас в руки врагов. Да не наречется град Твой пленным градом, и стадо Твое — пришельцами в земле не своей (Быт. 15, 13); да не скажут язычники: где Бог их? (Пс. 78, 10).

Не попусти на нас скорби, и глада, и случайных смертей, огня и потопления. Дабы не отпали от веры нетвердые верою — мало казни и много милуй, с легка уязви и милостиво исцели¹¹⁸, ненадолго опечаль и вскоре обрадуй. Ибо не в силах наше естество долго сносить гнев Твой, как солома — огонь.

Но укротись, умилосердись. И как дано Тебе миловать и спасать, так и продолжи милость Твою в людях Твоих: войны прогнав, мир утверди, язычников укроти, голод насыти, владыками нашими врагов устраши, бояр умудри, города расширь. Церковь Твою возрасти, достояние Свое сохрани: мужей, жен и младенцев спаси; сухих в рабстве, в пленении, в заточении, в пути, в изгнании, в темницах в голоде, и в жажде, и в нагоде — всех помилуй, всех утешь, всех обрадуй, подавая им радость телесную и душевную. Молитвами (и) молением Пречистой Твоей Матери и святых Небесных Сил, и Предтечи Твоего и Крестителя Иоанна, апостолов, пророков, мучеников, преподобных и всех святых молитвами умоли-сердись к нам и помилуй нас, дабы, милостью Твоею пасомые, в единении веры, вместе, с весельем и радостью славим Тебя, Господа нашего Иисуса Христа, со Отцом и со Святым Духом — Троицу нераздельную, Единую в Божестве, Царствующую на Небесах и на земле, среди ангелов и человеков, над видимой и невидимой тварью, ныне и присно, и во веки веков. Аминь.

Верую во единого Бога Отца¹¹⁹, Вседержителя, Творца Небу и земли, и видимым и невидимым. И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, от Отца рожденного прежде всех век; Света от Света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна, несотворенна, единосущна Отцу. Имже вся быша. Нас ради человек и за наше спасение сшедшаго с небес и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечивша. И распятаго за ны при Понтийстем Пилате, страстна и погребенна. Воскресшаго в третий день по Писанием. Возшедшаго на Небеса и се-

дяща одесную Отца. И паки грядущаго со славою судити живым и мертвым, Егоже Царствию несть конца. И в Духа Святаго, Господа и Животворящаго, исходящаго от Отца, Иже со Отцем и с Сыном спокладяема и сславима, глаголаваша пророки. Во едину Святую, Соборную и Апостольскую Церковь. Исповедую едино крещение во оставление грехов. Чаю воскресения мертвых и жизни Будущаго века. Аминь.

Верую во Единого Бога, славного в Троице¹²⁰: Отца нерожденного, безначального, бесконечного; Сына рожденного, но безначального же и бесконечного; Духа Святого, исходящего от Отца и в Сыне являющегося, также безначального и равного Отцу и Сыну — в Троицу единосущную, в (трех) Лицах разделяющуюся, Троицу по именам, Единого же Бога. Не сливаю разделения и соединения не разделяю: соединяются несоединимо и разделяются нераздельно. Отцом именуется — ибо не рожден. Сыном же — как рожденный, Духом Святым — ибо изшел (от Отца), не отходя. И Отец — не Сын, и Сын — не Отец, и Дух Святой — не Сын, но Каждому свое несмесно присуще. Ибо нет Божества кроме Божества в Троице: едино Господство, едино Царство, общее Трисвятное от херувимов, общее поклонение от ангелов и человеков, единая слава и благодарение от всего мира.

Этого Бога Единого знаю и в Него верую. Во имя Его и крестился: во Имя Отца и Сына и Святого Духа. И как воспринял из писаний святых отцов — так научился, и верую, и исповедую, что Сын благоволением Отчим и Святого Духа соизволением сошел на землю спасти род человеческий, не отлучившись Неба и Отца, и осененном Духа Святого, вошел в утробу Девы Марии и зачат, как Сам один ведает, и родился не от семени мужского, Матерь Девкою сохранив, как и подбавет Богу — и в рождестве, и прежде рождества, и после рождества.

Сыновства не отложил, хотя на небесах — без Матери, на земле же — без Отца. Вскормлен и воспитан как человек, и был человек истинный — не призрачно, но истинно в нашей плоти. Совершенный Бог, совершенный человек, в двух естествах и хотениях. (то есть) волях, который, не отложив то, чем был, воспринял то, чем не был, плотию пострадал за меня как человек и Божеством без страстей пребыл как Бог. Умер, бессмертный, чтобы меня, мертвого, оживить. Сошел во ад, чтобы праотца моего Адама восставить и приблизить к Богу, а диавола связать. Восстал как Бог, изшел из мертвых в третий день как победитель. Христос, Царь мой, и несколько раз явился ученикам Своим. Восшел на Небеса к Отцу, Которого не отлучался, и сел одесную Его. Чаю, что снова сойдет с небес, но не тайно, как прежде, а в славе Отчей, с небесным воинством, и мертвые, по гласу архангельскому, навстречу Ему выйдут. И будет Он судить живых и мертвых и воздаст каждому по делам. Верую же и в Семь Соборов правоверных святых отцов; и что они отвергли — и я отмечаю, и что они проклинали — и я проклинаяю, а что через писания (свои) передали нам — принимаю. Святую и Преславную Деву Марию Богородицею именуемую, чту и с верою покланяюсь (Ей); и на святой иконе Господа моего младенцем на лоне Ее вижу и веселюсь, распятого Его вижу — радуюсь, воскресшего Его и на небеса восходящего созерцаю — воздеваю руки и покланяюсь Ему. И созерцаю иконы святых его угодников, также славолю Спасителя их; мощи их с любовью и верою целую и о чудесах их проповедую, и исцеление от них принимаю.

К Кафолической и Апостольской Церкви притекаю, с верою вхожу, с верою молось, с верою выхожу¹²¹.

Так верую и не постыжусь; и пред (всеми) народами исповедую, и за исповедание душу свою положу. Слава Богу (моему), устроющему за меня то, что выше сил моих! Молитесь обо мне, честные учителя и владыки Русской земли. Аминь¹²².

Я, милостию Человеколюбивого Бога монах и пресвитер Иларион, изволением Его рукоположен и настолован чрез благочестивых епископов в великом и богохранимом граде Киеве, чтобы быть мне в нем митрополитом, пастырем и учителем. Было же сие в лето 6559 владычества благоверного князя Ярослава, сына Владимира. Аминь¹²³.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹⁰⁴ «Молитва к Господу нашему Иисусу Христу за царя и за вся христиань». «Молитва Илариона, митрополита Российского, в шашестве иноплеманных и за бездождие и в смертоносие и за всяко прошение» — под такими названиями Молитва митрополита Илариона была широко известна в Древней Руси. Как самостоятельное «произведение» она переписывалась в Служебниках, Требниках, Канониках и хранила русский народ от эпидемий, стихийных бедствий, нашествия врагов. По-видимому, довольно поздно и в измененном виде была включена в службу на Новолетие (1 Сентября): «и на летопроежденье сия молитва той же подобна», — приписано другим почерком в списке, вошедшем в Синодальный сборник. «Молитва Илариона, митрополита Российского» была жива в церковном сознании народа вплоть до XVI века. Иоани Грозный, посылая архиепископа Гурия в только что покоренную им Казань, велит в Москве и других городах читать молитву, «творение митрополита Илариона Русского за царя и за все православие» (протоиерей Александр Горский. Указ. соч., с. 29).

¹⁰⁵ Парافраза Иер. 51, 44.

¹⁰⁶ Ин. 10, 11. Парافраза.

¹⁰⁷ Ефес. 2, 4.

¹⁰⁸ Лк. 15, 7.

¹⁰⁹ Канон покаянный.

В оргн.: заглави рукописани съблазнь нашихъ.

Канон: хотел бы смыть слезами список моих прегрешений, Господи...

¹¹⁰ Бытия 18, 27.

¹¹¹ Пс. 142, 2. Неточная цитата.

¹¹² Канон покаянный преподобного Андрея Критского.

¹¹³ Пс. 129, 3.

¹¹⁴ Пс. 102, 10.

¹¹⁵ Дан. 5, 23.

¹¹⁶ Пс. 122, 1. Неточная цитата.

¹¹⁷ Пс. 142, 6. Неточная цитата.

¹¹⁸ Ос. 6, 1.

¹¹⁹ Символ веры приводится без изменений в соответствии с оригиналом. Текст «Символа веры» (Никое-Цареградский Символ веры, по Горскому) по классификации А. Гезена относится ко второй (Кирриалической) редакции Константинопольского символа. Указ. соч., с. 149. (См. А. Гезен. История славянского перевода Символа веры. СПб., 1884, с. 45—46).

¹²⁰ Интерес исследователей к «Исповеданию веры» митрополита Илариона еще в первой половине XIX века (у прот. А. В. Горского) реализовался в попытке разрешить следующие вопросы: когда, с какого образца и с какой целью написано это произведение и является ли оно частью «Слова». Все эти проблемы становятся более или менее доступными для разрешения, если установить приблизительно время написания «Молитвы» и «Исповедания».

«Исповедание веры», на наш взгляд, может до некоторой степени прояснить биографию митрополита Илариона, а именно последний период его жизни. И вот почему. Сопоставление языка, стиля и внутренней установки «Слова», с одной стороны, и Молитвы — Исповедания, — с другой, показывает, что между этими произведениями весьма немалый отрезок времени. Автор «Молитвы» и «Исповедания» — человек

давно отошедший от тех идейных и политических проблем, которые направляли полемическое вдохновение автора «Слова»: стиль лаконичен, прост, лишен витиеватости и книжной пестроты; язык, если можно так выразиться, с точки зрения современного читателя, более «правильный», над которым не довлеют греческие конструкции, как в «Слове», за исключением тех мест, которые являются калками догматических формулировок. Этот человек, по-видимому, долгие годы жил в стороне от политической и культурной жизни, но, хотя его разум и сердце обращены внутрь, он молит Бога не о своих нуждах и своих грехах, но, как прежде, ходатайствует перед Всевышним обо всем «малом стаде» русских христиан, о нуждах и грехах всего народа.

«Исповедание веры» представляет собой более или менее свободную композицию по тексту «Написания о правой вере» Михаила Синкелла, перевод которого впервые появился на Руси в 70-е годы XI в. (сначала как часть «Изборника Святослава 1073 г.», затем — другая редакция н, возможно, более поздняя вставка — в ПВЛ). Сравнение всех трех вариантов «Написания» (по «Изборнику», «Исповеданию» и ПВЛ) показывает, что митрополит Иларион либо сам знал греческий и самостоятельно сделал перевод, либо пользовался другим, неизвестным нам переводом, так как фразы, заимствованные из «Написания», в «Исповедании веры» отличаются лексическим своеобразием.

Митрополит Филарет (Обзор русской духовной литературы 1862—1720, т. I, Чернигов, 1869, с. 9) высказал предположение, что митрополит Иларион, будучи отстраненным от дел после смерти князя Ярослава (1054), написал «Исповедание» как доказательство своего «правоверия». Эта догадка представляется наиболее вероятной, если учесть, что позиция, занимаемая митрополитом Иларионом при Ярославе, должна была впоследствии расцениваться греческой администрацией как бунт.

¹²¹ Как замечает академик Д. С. Лихачев, в этих словах отразилось характерное для времени митрополита Илариона смешение отвлеченных понятий с их материальным воплощением. Митрополит Иларион отождествляет понятие Церкви, Вселенской Церкви, с храмом (Академик Д. С. Лихачев. Указ. соч., с. 17).

¹²² «Исповедание веры» читано митрополитом Иларионом перед «частвованием» в митрополиты при Соборе русских епископов, по одной из версий. Обряд совершался в храме святой Софии как центре русской митрополии в 1051 году.

¹²³ Поставление в митрополиты Илариона Собором русских епископов (как подчеркивают и летописи и «Повесть временных лет»), минуя Патриарха, по мнению большинства исследователей русско-византийских отношений этого времени, было отражением обострившихся противоречий между Византией и Киевской Русью и попыткой последней обрести церковную и политическую независимость. Понятие великие деяния, совершенные Ярославом Мудрым за 35 лет княжения, из которых только 18 (с 1036 года) пришлось на мирное строительство и государственное устройство, пронизаны духом противостояния Византии и устремлены к одной цели — освободиться из-под ее влияния. Постройка нового города с монументальным храмом в центре, который, по-видимому, и был задуман как центр независимой Русской митрополии, в отличие от деревянного митрополичьего храма святой Софии, построенного князем Владимиром, который по сравнению с каменной Десятинной церковью княжеской семьи свидетельствовал о «крайне незначительном и даже униженном положении митрополита при княжеском дворе» (см. рецензию В. Д. Королюка на кн. А. Роппе. Państwo i kościół na Rusi w XI wieku, Византийский временник. 1971, т. 31), строительство монастырей, распространение книжной культуры; поставление русского митрополита главой Церкви; выработка нового законодательства, которое, как показывают современные исследования, имело целью «сложить», то есть отменить греческий номоканон и выработать свой устав. (Шапов Я. Н. Указ. соч., с. 77).

Митрополит Иларион был главой Русской Церкви всего два года. В 1053 году сменивший его грек митрополит Ефрем заново освятил собор законодательства, которое, по мнению А. Поппе, «это было сделано именно в связи с деятельностью в нем не признанного Константинополем прежнего митрополита» (Шапов Я. Н., там же).

МАТЕРИАЛЫ К «БОГОСЛОВСКО-ЦЕРКОВНОМУ СЛОВАРИЮ»

АМВРОСИИ (ГРЕНКОВ Александр Михайлович) (23.11.1812, с. Большая Липовица, Липецкого у., Тамбовской губ.—10.10.1891, Казанская Шамординская пустынь Калужской губ.), иеросхимонах, старец Оптиной пустыни.

Род. в семье причетника. Учился в Тамбовском дух. училище (1824—1830) и Тамбовской дух. семинарии (1830—1836); по окончании преподавал греч. яз. в Липовецком дух. училище (1836—1839). По благословению известного в то время подвижника о. Иларiona (Троекуровского, 1774—1853) оставил преподавание и поступил в Оптину п. (1839). Первые годы нес различные послушания, сначала в м-ре, затем (с 1840) в Иоанно-Предтеченском скиту под руководством о. Леониды (в схиме Льва), основателя оптинского старчества. С 1841 — келейник о. Льва, а после смерти его (в том же году) — старца Макария. 29.11.1842 пострижен в мантию и наречен во имя св. Амвросия Медиоланского; 4.02.1843 рукоположен в иеродиакона, а 9.12.45 — в иеромонаха. К этому времени относится начало тяжелой хронической болезни, лишившей о. А. возможности священнослужения. Став ближайшим помощником старца, о. А. ведет его обширную переписку, принимает участие в переводах святоотеч. творений и во всех издательских начинаниях Оптиной пустыни. Вероятно, во 2-й пол. 40-х гг. он тайно принимает схиму. После смерти о. Макария (1860) началось старческое служение о. А., продолжавшееся более 30 лет и прославившее Оптину на всю Россию. Тысячи людей самого различного общественного положения лично и письменно ищут его духовной помощи и совета, безотказно их получая. «Он умел силою своей веры и любви раздвигать тесные стены своей кельи на необъятные пространства» (надгробное слово иером. Григория в кн.: Архим. Григорий (Борисоглебский). Сказание о житии оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. М., 1893, с. 158). Скончался старец А. в основанной им в 80-е гг. Казанской женской обители в Шамордино. На его погребении в Оптиной п. (15.10.1891) присутствовало, по свидетельству очевидцев, ок. 8000 чел. Народное предание, сложившееся еще при жизни «батюшки Амвросия», чтит его как «единого от святых».

Соч.: Собрание писем блаженного памяти оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к мирским особам. Ч. 1. Сергиев Посад, 1908 (2-е изд.); Собрание писем оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к монашествующим. В. 1. Сергиев Посад, 1908; в. 2. Сергиев Посад, 1909; Душеполезное чтение. 1891—1909 (многочисл. публикации).

Лит.: Архим. Агапит. Жизнеописание в Бозе почившего оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. Ч. 1, 2. М., 1900; Е. Поселянин. Праведник нашего времени оптинский старец Амвросий. СПб., 1907; его же. Русские подвижники 19-го века. 3-е изд. СПб., 1910, с. 522—568; Прот. С. Четвериков. Описание жизни блаженного памяти оптинского старца иеросхимонаха Амвросия в связи с историей Оптиной пустыни и старчества. Шамордино, 1912; Свящ. А. Просвирнин. Иеросхимонах Амвросий (Гренков).—ЖМП, 1971, № 11, с. 61—77.

АНТОНИН (КАПУСТИН Андрей Иванович) (12.08.1817, с. Батурино, Шадринского у., Перм. губ.—24.03.1894, Иерусалим), архимандрит, рус. археограф-археолог, нумизмат и историк христиан. Востока.

Род. в семье диакона; учился в Перм. (с 1830) и Екатеринослав. (с 1836) дух. семинариях, затем в КДА (1839—43), с 1844 — магистр Академии. В 1845 принял монашество; с 1850 настоятель русск. посольской церкви в Афинах, с 1860 — в Константинополе; с 1853 — архимандрит. С 1865 — врем. заведующий, с 1866 — начальник Рус. Дух. Миссии в Иерусалиме. С нач. 50-х гг. А. собирал и каталогизировал греч., слав., араб. рукописи, описывал христ. и антич. древности, монеты, надписи; совершил длит. путешествия в Италию (1852), Иерусалим (1857), Египет (1857), на Афон (1859, 1863), Синай (1870) и др. Чл.-кор. Росс. Археол. об-ва (1857), почет. чл. Правосл. Палест. об-ва (1882). В 1898—99 собр. рукописей А. было

приобретено имп. Публ. б-кой (описание см.: Отчет имп. Публ. б-ки за 1899 г. СПб., 1903, с. 6—89). А. принадлежал к замечат. плеяде ученых тружеников (еп. Порфирий Успенский и др.), заложивших фактическую основу расцвета русск. церк.-ист. и богосл. школы к. 19 — нач. 20 вв.

Соч.: С. П. (С. П. Пономарев). Памяти о. архим. А.—ТКДА, 1894, № 12, с. 636—48 (список осн. трудов, Дневник архим. А., 14 тт. (неопубл.)—ЦГИАЛ, собр. Синода, ф. 834, оп. 4, ед. хр. 1118—1131.

Лит.: Дмитриевский А. А. Нач. Рус. Дух. Миссии в Иерусалиме архим. А. (Капустин) как деятель на пользу Православия на Востоке, и, в частности, в Палестине.—СИППО, 1904, т. XV, в. 2, с. 95—148 (и отд. оттиск: СПб., 1904), а также—ТКДА, 1904, № 11, с. 319—380; Салмина М. А. Дневник архим. А. (Капустина).—ТОДРЛ, т. 27. Л., 1972, с. 420—430.

АРСЕНИЙ (МАЦЕЕВИЧ Александр) (1696—1697, Владимир на Волыни, тогда герцог. Польша — 28.2.1772, Ревель), митрополит Ростовский, поборник восстановления патриаршества и независимости Церкви.

Род. в семье униат. священника Спасской ц.; учился (до класса синтаксисы) в униат. коллегиях Владимира-Волынского, Варенжа и Львова. В 1715 А. переселился в Россию и, очевидно, отказавшись от унии, поступил в класс риторики Киев. академии. В 1716 ушел в Новгород-Северский Спасо-Прображенский м-рь, принял мон-во, но через 2 года вернулся в Академию и закончил в ней полный курс наук (1726). В 1730 вызван в Тобольск «для проповеди слова Божия». В 1734—1735 — участник экспедиции по Карскому морю к устью р. Оби. В нач. 1737 переведен в С.-Петербург и назначен экзаменатором ставленников при Св. Синоде, а также законоучителем в Сухопутный кадет. корпус и позднее — в гимназию при АН (1739). В нач. 1740 по настоянию митр. Амвросия (Юшкевича) возведен в сан митрополита Тобольского и всея Сибири. Прибыв в Тобольск в дек. 1741 и ознакомившись с положением епархиальных дел, А. убедился, что «не от нерадения архиереев пустуют церкви и новокрещенные лишаются наставлений, а от гонений нерасудных светских командиров, которые пастырское дело унаследуют» (Попов, с. 62). Защитник достоинства и авторитета дух-ва, А. самыми энергич. и резкими мерами отстаивал церк. независимость от посягательств как местной, так и столичной администрации (в особенности, Коллегии экономии). А. предложил Синоду издать распоряжение, чтобы дух-во без ведома архиерея не исполняло предписаний светских властей, и до синод. определения старался ввести в своей епархии такой порядок. В февр. 1742, в момент крайнего обострения борьбы с представителями гражд. управления, А. был отозван в Москву для участия в торжествах венчания на царство Елизаветы. По приезде (март 1742) он составил обширный доклад «О благочинии церковном». Основываясь на мат-ле всеярусской и рус. церк. истории, он отвергал каноничность учреждения Синода Петром I, усматривая в этом акте влияние протестантизма. А. требовал поставить во главе Русск. Церкви патриарха или митрополита, или, по крайней мере, восстановить предусмотренную «Дух. Регламентом» должность президента Синода, изгнать из него обер-прокурора и всех гражд. чиновников и упразднить Коллегию экономии. «Нельзя твердого основания почти никакого быть вместо патриарха Синоду, потому что он не по образцу Церкви святых соборных апостольских восточных сделан» (Попов, 2-я пагин., с. 22). Доклад А., подписанный также первоприсутствующим в Синоде митр. Амвросием (Юшкевичем), был принят Елизаветой, но вызвал резкую критику в правит. кругах. 23.5.1742 А. был определен митр. Ростовским и членом Синода, но не принес присяги, в тексте к-рой российский монарх объявлялся «Крайним Суднею» «Духовной коллегии»; Им, по А., может быть лишь Христос. Позиция А. не встречала поддержки у др. членов Синода, кроме митр. Амвросия (Юшкевича), и в дек. 1742 А. предпочел отбыть в Ростовскую епархию. Отстаивая и здесь церк. права, А. сталкивался с ярослав. канцелярией, Сенатом, Тайной канцелярией, Коллегией экономии, с местн. властями, помещиками и нередко получал выговоры от Синода за «уразительные речи» в деловых сношениях. В 1753, узнав о предложении высшего дворянства отобрать у дух-ва управление деревнями, А. написал протест, благодаря чему проект остался без движения. В марте 1763 А. послал подробное доношение в Синод против секуляризации церк. имений, предположенной «Духовными штатами», рассчитывая, видимо, на поддержку нек-рых дух. и светских лиц. Однако митр. Димитрий (Сеченов), гл. противник А. в Синоде, представил Екатерине II доношение А. как прямое оскорбление величества, и А. был арестован. Уже 7.4.1763 Екатерина II утвердила приговор Синода: А. был лишен сана и священства и сослан в отдален. св. Николаевский

Корельский м-рь под караул. Осенью 1767 по делу А. было устроено второе следствие, возглавленное самой императрицей: Екатерина решилась покарать непокорного иерарха, к-рый и в заключении пользовался поддержкой недоброльного народа и дух-ва (знаменательно, что в переписке с Вольтером она пыталась оправдать свою расправу над А.). По ес приговору А. был лишён монашества, переименован в «Андрея Братя» и переведен в тесное заточение в Ревель, полностью лишившись всякого сообщения с миром; сведения об А. и новом месте его заключения хранились как крайняя гос. тайна. Есть свид-ва, что ок. 1771 было устроено третье секретное следствие, якобы о новых обличениях А., все мат-лы к-рого, по указу Екатерины, были сожжены. В народе ходили слухи об А. как о мученике за правду и прорицателе. В кон. XVIII в. сенатор И. В. Лопухин в своем имении под Орлом поставил памятник А.

Соч.: 1) Увещание быв. Мошнскому игум. Иоасафу (1733—1734). — ПС, 1863, ч. 3 (полемика со старообряд.); 2) Дополненное обличение неправых ответов раскольнических (1744). — ОДС I, с. 418—36; ОДС III, с. 27—401 (2-я редакция 1747, см. о ней: ОРС, т. 2, вып. 1, 1906, с. 434—435). Это — дополнение «Обличения» Феофилакта Лопатинского на книгу «Поморских ответов» (А. был редактором «Обличения». М., 1745); 3) Возражение на пасквиль лютеранский, нареченный Молоток на книгу «Камень веры» (неопубл.; рукоп. в ГПБ, БАН, ГИМ, Ярослав. обл. архиве) — резкое опровержение анонимной критики соч. митр. Стефана Яворского (см.: Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868, с. 386 и сл.); 4) Ряд проповедей, изд. в 1740 г. (см.: Зернов); сохранились 12 рукописных томов проповедей 1740—1760-х гг. (см.: Лукьянов В. В. Описание коллекции рукописей гос. архива Яросл. обл. Ярославль. 1957, с. 14; их обзор — ЯрЕВ, 1864; рук. нек-рых есть также в ЦГА); особое место между ними занимают толкования на псалмы; 5) Житие св. Дмитрия Ростовского (сост. в 1757—1758 по поручению Синода); краткос. издание в кн.: Попов (с. 346—348).

Лит.: Морошкин И. Обзор лит-ры об А. М.—Библиограф, 1886, № 2—4; Поселянин Е. Русск. Церковь и русск. подвижники XVIII в. СПб., 1905; Попов М. С. А. М. и его дело. СПб., 1912; Smolitsch Y. Geschichte der Russischen Kirche. 1700—1917, Leiden. 1964; Портрет А.—РС, 1879, с. 26.

АРТЕМИЙ, старец (кон. XV — нач. XVI в., Псков — нач. 70-х гг. XVI в., Литва), русский аскетический писатель и полемист.

Постриженник Корнильево-Комельского мон-ря, А. долгое время жил на Белоозере, в частности в Порфирьевой пустыни (1536), где вокруг него сложился круг духовных друзей и учеников (среди них — преп. Феодорит Кольский). В 40-е гг. известность образованного и авторитетного старца достигла Москвы; накануне Стоглавого Собора к нему за советами обращался Иван IV. По желанию царя и рекомендации свят. Сильвестра А. против воли был поставлен игуменом Троице-Сергиева мон-ря (весна 1551) и добился перевода туда из Твери опального Максима Грека. Но уже через полгода, убедившись, что «душе его не в пользу игуменство», А. снова удалился в свою пустынь, лишившись царского покровительства. В 1553 он отказался (вслед за Максимом Греком) выступать обвинителем по делу о ереси М. Башкина, считая последнюю «ресьбачеством», и в 1554, оговоренный Башкиным и др., сам предстал перед судом как соучастник «в некоторых люторских расколах» (РИБ, т. 31, стлб. 335). Собор признал обвинения основательными и приговорил А. к заточению в Соловецком мон-ре. (Вопрос о подлинном или мнимом «еретичестве» А. более века служит предметом ученых разногласий. Сам А., вспоминая свое осуждение, писал впоследствии: «...Иногда и мы сами, не ощутивше сущая в них («неправедных наук») прелести антихристова духа, не дерзнухом хулити, но в неких речах не разнествовахом. Для того попустил нам Бог пострадати... ко обращению лучшему и своему познанию».) В 1555 А. бежал с Соловков в Литву; обосновавшись при дворе слущкого князя, он до конца жизни выступал стойким защитником Православия в борьбе с протестантскими учениями (лютеранством, кальвинизмом, социнианством).

Сохранилось 14 посланий А., написанных по разным поводам. В пяти «московских» посланиях внимание А. сосредоточено, главным образом, на темах «внутреннего делания», «безмолвия», христианского просвещения. Развивая аскетич. учение о трехступенчатом пути духовного восхождения («деянии крестном»), А. обнаруживает глубокое знание святоотеческого предания (среди его источников — творения свв. Исаака Сирина, Дионисия Ареопажита, Иоанна Дамаскина, Максима Исповедника, Григория Синаита, Нила Сорского и др.). В «литовский» период, вынужден-

ный бороться с рационалистическими версиями христианства, А. переносит акцент на необходимость православных форм богопочитания, опираясь на догмат Воплощения. Polemич. послания А. отличает дух терпимости, несобичной в его век. По свидетельству *Захария Копыстенского* (XVII в.), проповеднич. и литературно-polemич. деятельность А. в Литве в исключительной мере способствовала сохранению Правосл. и нац. самосознания местного русского населения. А. *Курбский* называл А. своим учителем. Послания А. служили образцом позднейшим западнорусск. поборникам Православия (*Василий Острожский*) и еще в XVIII в. пользовались авторитетом у старообрядцев.

Соч.: РИБ, т. IV, 1878, стлб. 1201—1448.

Лит.: *Занков П. М.* Старец А., писатель XVI в.—ЖМНП, 1887, II, с. 47—64; *святш. С. Садковский. А.*, игумен Троицкий.—ЦОИДР, 1891, IV, отд. III; *Вилинский С. Г.* Послания старца А. Одесса, 1908; *Гречев Б. В.* Преп. Нил Сорский и «заволжские старцы»-публицисты.—БВ, 1908, II, с. 327—343; 1909, 5, с. 45—56; *Зимин А. А. И. С.* Пересветов и его современники. М., 1958.

АФАНАСИИ, митрополит Московский и всея Руси (5.3.1564—19.5.1566). Данные о жизни и личности митр. А. крайне скудны. До пострижения в 1562 в Чудовом мон-ре, он долгое время был протопопом моск. Благовещ. собора и царским духовником, по имени Андрей. В качестве духовника он сопровождал Ивана IV в походе на Казань (1552—53); в 1554 и 1556 крестил царских детей Ивана и Евдокию, а в 1561 «огласил ко крещению» невесту царя черкешенку Марию Темрюковну. В 1555 А. участвовал в поставлении Гурия (Руготина) архиеп. Казанским. Он, вер., был близок с благовещ. святш. Сильвестром и его оркуженнем (см. сочувств. отзыв об А. в «Истории» Курбского.—РИБ, 31. СПб., 1914, с. 310). В Лицевом своде он именуется «изящным в добродетелях» (ПСРЛ, т. XIII, с. 514). А. был не только преемником митр. Макария по кафедре, но и деятельным участником его монументальных литер. трудов (его считают основным составителем «Степенной книги»). Кроме того, митр. А. был, по-видимому, искусным иконописцем: в 1555 он вместе с митр. Макарием поновлял образ св. Николы Великолорецкого (ПСРЛ, т. XIII, с. 254), а в 1567 — икону Владимирской Божией Матери (ПСРЛ, XXIX, с. 355). Его возведение на кафедру произошло незадолго до начала опричнины. Из-за несочувствия к последней он, по-видимому, и был так скоро вынужден оставить митрополию и вновь поселиться в Чудовом мон-ре. В 1568 А. был еще жив (см. послесловие к печ. Псалтири. М., 1568), но в 1575 его имя уже значится в Троицком синодике (ГБЛ, ф. 304/III, № 25, л. 12 об.).

Лит.: *Васенко П. Г.* Книга Степенная царского родословия. Ч. I. СПб., 1904, с. 168—212.

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК, ежемес. журнал, издававшийся МДА в 1892—1918 (преемник «Прибавлений к творениям свв. отцов в русск. переводе»). До 1914 выходило 11 книжек в год (июль-август — одной книжкой; в условиях войны число вдвоенных номеров выросло); номера объединялись по 4 месяца в том. Всего было выпущено 279 номеров; на № 10—12 1918 издание прекратилось.

Структура БВ была разработана его первым редактором прот. П. И. Горским-Платоновым. 1-й отд. журнала отводился изданию творений свв. отцов в русск. перев.; 2-й — богосл. философ. и историч. исследованиям; 3-й — статьям и сообщениям о соврем. церк. жизни России, правосл. Востока, славян и западноевроп. стран, а также хронике академич. жизни; 4-й — критике и библиогр.; 5-й — приложениям. В 1-м отд. БВ ежемес. помещалось 1-2 л. переводов соч. свв. отцов, затем выходивших отд. томами. За время существования журнала было издано ок. 300 п. л. новых переводов патристич. текстов, в т. ч.: соч. свв. Астерия Амасийского, Ефрема Сирина (2 т.), Кирилла Александрийского (7 тт.), патр. Никифора (2 т.), Евстафия Александрийского и Максима Исповедника. Кроме того, были вновь переведены «Письма» блаж. Феодорита (2 т.) и «Гимны» преп. Симеона, Нового Богослова, рассылавшиеся в виде спец. приложений к БВ (см. ниже). Во 2-м отд. в первых номерах публиковались «К нашей полемике со старообрядцами» Е. Е. Голубинского, работы М. Д. Муретова, В. О. Ключевского, А. П. Голубцова, П. Ф. Каптерева, В. А. Соколова, И. Г. Поспелова. В 3-м отд. сотрудничали архимандрит Антоний, А. И. Введенский и др.; в 4-м — Н. А. Заозерский, Г. А. Воскресенский, А. А. Жданов, А. П. Лебедев. В 5-м отд. регулярно печатались «Протоколы заседаний Совета Академии», ежегодные «Отчеты о состоянии МДА» и «Отчеты Братства Преп. Сергия для вспомоществования нуждающимся студентам и бывшим воспитанникам МДА»;

с № 3 1892 публиковался (с отд. пагинацией) труд нером. Григория «Третье благоевещие. путешествие св. ап. Павла». С. 5.1893 по 10.1898 БВ выходил под ред. В. А. Соколова (по выбору проф. корпорации). Ближайшее участие в редактировании принимали члены ред. комиссии: А. П. Лебедев, А. Д. Беляев, Н. А. Заозерский, М. Д. Муретов, А. И. Введенский и секретари редакций Г. А. Воскресенский и С. С. Глаголев. В этот период во 2-м отд. появился ряд значит. по объему исследований: «О церк. дисциплине» и «Московский митр. Макарий (Булгаков) как проповедник» В. Ф. Кипарисова, «Об антихристе» А. Д. Беляева, «Э. Ренан и его «Жизнь Иисуса» М. Д. Муретова, «Метод утилитаризма» и «Критика нравств. учения Бэнтама, Милля и эволюц. теории нравственности» И. В. Попова, «Иерархия Англикан. Церкви» В. А. Соколова, «Греко-Вост. Церковь под владыч. турок после падения Виз. империи» А. П. Лебедева, «История канонизации святых в Русск. Церкви» Е. Е. Голубинского и др.; были помещены также статьи нером. Сергия (Страгородского), К. М. Попова, С. И. Смирнова, А. А. Панкова и др. В 3-м отд. печатались Г. А. Воскресенский (обозрение славян. Церквей), Н. И. Корсунский (церк. жизнь правосл. Востока), А. А. Киреев (старокатолич. вопрос); проблемы русск. церк. жизни обсуждали А. П. Смирнов, Н. А. Заозерский, прот. И. М. Громогласов; А. И. Введенский, С. С. Глаголев, А. П. Лебедев и др. писали о церк. ситуации в др. странах. Постоянными авторами 4-го отд. выступали В. Н. Мышцын, И. В. Попов, С. С. Глаголев, А. П. Лебедев, А. А. Спасский, П. В. Тихомиров, А. И. Введенский и др. В 5-м отд. появились (с отд. пагинацией) «Документы по истории перевода святоотеч. творений», «Изустаная духовная беседа св. Митрофана, еп. Воронежского», «Осн. богословие, или Христ. апологетика» и «Правосл. догматич. богословие» проф. Харьков. ун-та прот. В. И. Добротворского. С 1897 по 1911 публиковалась «Хроника моей жизни» Саввы, архиеп. Тверского (под ред. Г. Ф. Виноградова и К. М. Попова). В эти годы БВ испытывал некоторые цензурные затруднения: в 1897 митр. Московский Сергий запретил на печатание работы Е. Е. Голубинского, А. П. Лебедева и архим. Антония. Сформированный В. А. Соколовым состав авторов и сотрудников долгое время оставался неизменным и при след. редакторах.

В ноябре 1898 редактором был избран А. А. Спасский. С 1889 БВ, в дополнение к новым переводам свв. отцов, начал рассылать подписчикам по 2 тт. ежегодно уже имевшиеся переводы «Творений», что способствовало росту тиража журнала. Читатели БВ получали, таким образом, собр. творений свв. Василия Великого (7 тт.), Афанасия Александрийского (4 тт.), Макария Египетского (1 тт.), блаж. Феодорита (8 тт.), преп. Исаака Сирина (8 тт.), св. Кирилла Иерусалимского (1 тт.), преп. Иоанна Лествичника (1 тт.). (Каждое собр. разошлось примерно в 1000 экз.). В качестве приложения была также разослана книга Е. Е. Голубинского «Преп. Сергий Радонежский и созд. им. Лавра». Крупнейшая работа, опублик. при А. А. Спасском, — «Идея Царства Божия и ее значение для Христ. мирозерцания» прот. П. Я. Светлова.

С 5.1903 по 11.1906 БВ редактировал И. В. Попов. При нем постоянный круг авторов пополнился С. С. Братковым, К. Д. Андреевым, М. М. Тареевым, Н. Н. Сахаровым и Н. Д. Кузнецовым. В 1905—1906 значит. место начинают занимать статьи, посвящ. вопросам церк. преобразований: реформе дух. школы, положению белого духовенства, проблеме отделения Церкви от гос-ва, необходимости Собора и восстановления Патриаршества. Все эти темы были включены в программу БВ его след. редактором — И. Д. Андреевым (избран в дек. 1906) и горячо обсуждались на страницах журн. не только членами корпорации МДА, но и авторами со стороны. В 11.1907 редактором стал А. И. Покровский (до 8.1909), объявивший задачей БВ ответ на насущные запросы церк. и дух. жизни соврем. русск. общ-ва, «синтез солидной богосл. науки с живой жизнью». В 1908—1909 еще печатаются публицист. статьи свещ. А. Рождественского, Н. А. Заозерского, В. Кедрова, С. Шумова и самого А. И. Покровского, но заметно больше место отводится чисто науч. исследованиям: началась публ. книги Н. Ф. Каптерева «Патр. Никон и царь Алексей Михайлович» (1908—1911), вышло крупное соч. П. П. Аксакова «Предание Церкви и предание школы по вопросу о степенях церк. иерархии и их взаимоотношении» (1908, № 2—1909, № 11). В 11.1909 редактором был избран Н. А. Заозерский. В его программе подчеркивалось, что строго научн. характер БВ будет определять разработку как теоретич., так и выдвигаемых соврем. религ. жизнью вопросов. При Н. А. Заозерском возобновилась публикация работы А. Д. Беляева «Проф. МДА П. С. Казанский и его переписка с архиеп. Костромским Платоном», прерванная в 1905 (продолж. до 1916), напечатаны труды А. А. Спасского («Общедоступные лекции по истории западноевроп. Средневековья», 1910, № 2—12), И. И. Адамова (о св. Амвросии Ме-

диоланском), Д. В. Лаврова (о св. Димитрии Угличском), Н. А. Туницкого, В. П. Виноградова («Уставные чтения», 1912, № 1—2, 4—5, 7/8—9, 11; 1914, № 6), Н. Ф. Каптерева, Н. А. Кузнецова и др.

С 10.1912 по назначению ректора МДА (в соответствии с новым академич. уставом) редактором БВ стал свящ. П. А. Флоренский. В опубл. им программе задача БВ определялась как неуклонное служение интересам Церкви методами и орудиями науки, уяснение вечного и непреходящего значения церковности как непрерывного условия вечной жизни, наряду с борьбой против расхищения духовного достояния Церкви. В эти годы БВ публикует статьи и исследования М. М. Тареева, С. С. Глаголева, С. А. Голованенко (среди прочих ряд статей о «Философии общего Дела» Н. Ф. Федорова), В. П. Виноградова, свящ. Д. А. Лебедева, Е. Г. Кагарова («Прошлое и настоящее египтологии», 1914, № 7/8; 1915, № 2, 5 и др.), П. С. Страхова (о дохрист. философии), архим. Илариона (Троицкого), П. Д. Протасова (по церк. археол. и иск-ву), А. М. Туберовского, В. А. Тернавцева («Рим. империя и христианство», 1914, № 1), С. М. Соловьева (в т. ч. «Идея Церкви в поэзии Вл. Соловьева», 1915, № 1—2), К. В. Харламповича, В. Ф. Эрна («Письма о христ. Риме», 1912, № 11, 12; 1913, № 1, 9; «Природа мысли», 1913, № 3—5; «Природа научн. мысли», 1914, № 1—2) и самого о. П. Флоренского. В отд. критики участвовали Ф. К. Андреев, А. В. Ветухов, Д. П. Шестаков, прот. Д. В. Рождественский, свящ. В. Зыков, С. Н. Булгаков и др. С 1913 по 1916 велся новый отд. «Содержание богосл. академич. журналов», где печ. оглавления очередных номеров «Правосл. собеседника», «Тр. КДА», «Церк. вестника» и «Христ. чтения» (в 1916 — журнала «Христианин»). В соответствии с программой о. П. Флоренского значит. место в БВ стали занимать публикации наследия выдающихся представителей РПЦ XIX — нач. XX в. Были изданы «Мои заметки и воспоминания» митр. Московского Леонтия (1913, № 9—11, 1914, № 1—3); письма еп. Игнатия (Брянчанинова) (1913, № 7/8, 11, 1914, № 1—4); его «Изречения», извлеченные из писем к монахам (1913, № 4); письма к нему митр. Московского Филарета (1912, № 12); «Из семейных воспоминаний» А. Н. Купреяновой о семье Брянчаниновых (1914, № 4—6) и др. материалы о еп. Игнатии (см. 1913, № 2; 1914, № 1, 5; 1917, № 2/3); «Письма К. Н. Леонтьева к А. А. Александрову» (1914, № 3, 4, 6, 12; 1915, № 1) и др. сообщения об этом мыслителе (1912, № 11—12; 1913, № 1; 1915, № 2); «Письма Вл. Соловьева к брату Михаилу» (1915, № 9; 1916, № 1); «Письма кн. Д. А. Хилкова» (1915, № 4—7/8; 1916, № 6, 7/8; 1917, № 1); «Поездка в чужие края» К. С. Аксакова (Письма к родным) (1915, № 9; 1916, № 3/4, 5, 9; 1917, № 4/5); материалы об архим. Феодоре (А. М. Бухареве) (1915, № 10/12; 1917, № 2/3—4/5); в прилож. (с отд. пагинацией) печатались его «Исследование Апокалипсиса» (1913, № 1—1916, № 6) и «О Послании к Римлянам» (1917, № 2/3, 6/7, 8/9). Столетию МДА в 1914 был посвящен № 10/11. Среди ценных материалов по истории МДА — крупная публикация «Из архива проф. и ректора МДА прот. С. К. Смирнова» (продолж. в 1915, № 10/12 и 1916, № 10/12), содержащая письма митр. Московского Макария, С. М. Соловьева, В. О. Ключевского, И. И. Срезневского и др. След. двум годовщинам МДА посвящались № 10/12 за 1915 и 1916; в них помещены материалы из архива проф. прот. А. В. Горского, «Заметки и письма Филарета, митр. Московского», письма проф. МДА: Д. Ф. Голубинского, А. Ф. Лаврова, П. И. Горского-Платонова и др. В годы редакторства свящ. П. Флоренского в прилож. были начаты публикации «Из лекций по Св. Писанию Ветхого Завета» А. А. Жданова (1914, № 1—1918, № 10/12, изд. не оконч.); «Полное собр. резолюций Филарета, митр. Московского» (1917, № 1, 6/7, 8/9; 1918, 1/2, 3, 5), а также напечатан ряд библиогр. работ. В нач. 5.1917 свящ. П. Флоренский был смещен и на его место избран М. М. Тареев. В этот последний период БВ поместил подборку статей к 50-летию со дня кончины митр. Филарета, воспоминания В. А. Соколова, обзоры соврем. церк. жизни, работы Н. А. Заозерского, свящ. С. М. Соловьева и самого редактора. В истории становления русск. богосл. науки БВ принадлежит одно из самых почетных мест.

Лит.: Попов К. М. Указатель содержания к журн. БВ. Первое десятилетие, 1892—1901. Св. Троице-Сергиева Лавра, 1903; *его же*. Указатель содержания к журн. БВ. Второе десятилетие. 1902—1911. Серг. Посад, 1912; Соколов В. А. Пять с половиною лет в должности редактора.— БВ, 1915, № 10/12, с. 239—276; Из хозяйства истории БВ за 25 лет.— БВ, 1916, № 10/12; Указатель содержания к журн. БВ, сост. в МДА в 50-х гг.

БОГОСЛОВСКИЙ Михаил Измаилович (28.10.1807, Владимирская губ. — 16.1.1884, Москва), протопресвитер, богослов, переводчик патрист. и литург. текстов

Род. в семье пономаря; окончил СПбДА 1-м магистром 9 курса (1827—31); бакалавр греч. яз. (с 1831) и э.-орд. проф. богословия СПбДА (с 1840); в 1842 оставил преподавание. Свящ. Благовещенской ц. на Васильевском о-ве (с 1833); свящ. и законоучитель в Училище праведения (с 1835); глав. свящ. армии и флота (1865—71). Независимость и твердость Б. в отношениях с верховной властью (см.: *Г. Флоровский*. Пути... с. 216) были причиной его перевода в Москву. С 1871 Б. — настоятель Архангельского соб. в Кремле, с 1879 — протопресвитер Большого Успенского соб. и член Моск. Синод. конторы. В 1858 удостоен степени доктора богословия за соч. «Свящ. история ВЗ». СПб., т. I—II, 1857 (1895³). Погребен в С.-Петербурге на Смоленском кладбище.

Соч.: Приготовление к исповеди и благоветному причащению Св. Христовых Таин. СПб., 1852, 1891; Свящ. история НЗ. Ч. I. История земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. Ч. II. История Церкви апостольской. СПб., 1859, 1898; Отличительный характер Евангелия св. Иоанна Богослова. М., 1872, 1886² (магист. дисс.); О храмах. М., 1875; Поучения, речи и беседы... СПб., 1872, 1886²; Курс общего церк. права. М., 1885; Памятная книжка для христ. отрока. СПб., 1885. Наиболее полную библиогр. статей Б. в дух. журналах см. в кн.: *Смирнов А. В.* Уроженцы... с. 221 и сл.

Переводы: ХЧ — св. Андрея Критского Великий канон (1836, I, с. 129—184 и отд.—1875; вместе с переводом Акафиста Божией Матери митр. Филарета. СПб., 1885, 1888); св. Космы Манюмского каноны; на Воздвижение (1831, ч. 43, с. 262—263; 1835, II, с. 274—284), на Рождество Христово (1831, ч. 44, с. 252—261), на Богоявление (1832, ч. 46, с. 38—47), на Сретение (1837, I, с. 149—157), в неделю Цветочную (1834, II, с. 31—38), в Великий Четверг (1835, I, с. 278—286), Трипеснец утрени Вел. Пятка (1836, I, с. 264—268), в Вел. Субботу (там же, с. 269—279), на Успение (1831, III, с. 155—163); преп. Иоанна Дамаскина каноны: на Рождество Христово (1831, ч. 44, с. 262—269), на Богоявление (1832, ч. 46, с. 48—56), на Пятидесятницу (1831, ч. 42, с. 270—280), на Успение (1836, III, с. 147—154); канон пресп. Феофана, митр. Никейского, на Благовещение (1833, I, с. 326—338); антифоны степенны всех 8 гласов (1837, II, с. 246—260). Ряд соч. и слов: св. Климента Александрийского (1836, III), Мефодия Патарского (1837, II), Григория Богослова (1838, II, IV; 1836, IV), бл. Иеронима (1832, ч. 48; 1834, II; 1834, IV; 1837, IV; 1838, II); Толкования на Апокалипсис св. Андрея Критского. М., 1884 (криптоним. — П. М. Б.). О значении переводч. деят. Б. см.: *Сове Б. И.* Проблема исправления богослуж. книг в России в 19—20 вв. — БТ, сб. 5, с. 35—36.

Лит.: *Смирнов А. В.* Уроженцы и деятели Владимирской губернии. В. 2. Владимир, 1897; *Языков*. Обзор. В. 4; *Венсгров*. Словарь. IV; ПБЭ, II; *Родосский*. Словарь; *Марков В.*, прот. Настоятели Моск. Большого Успенского собора. — БВ, 1912, IV, с. 773—784.

БОЛОТОВ Василий Васильевич (31.12.1853, с. Кравотынь, Осташковского у., Тверской губ. — 5.05.1900, С.-Петербург), историк Древней Церкви, богослов, филолог-востоковед.

Род. в семье дьячка Троицкого собора г. Осташкова. Учился в школе с. Кравотыни, дух. училище Осташкова (1863—69), Тверской семинарии (1869—75), с детства обнаруживая феноменальные лингвистич. способности (еще до семинарии вполне овладел греч., лат., читал по-еврейски). В 1875 поступил в СПбДА, где сразу же обратил на себя внимание профессорской корпорации своими исключительными дарованиями. В Академии Б. всецело отдался научным занятиям, особенно языками первоисточников древней церк. истории: сир., араб., коптским, эфиоп., армян., груз.; кроме того, изучал др.-егип. иероглифы, ассиро-вавилон. клинопись, санскрит, персид. (во всех периодах), турецкий, венгерский; из новоевроп. языков (помимо англ., нем., франц., итал.) голланд., дат., норвеж., португ. Тогда же впервые заинтересовался вспомогательными историч. дисциплинами, в области к-рых впоследствии стал первоклассным специалистом: метрологией, хронологией, историч. географией. С осени 1877 Б. приступил к работе над канд. соч. «Учение Оригена о Св. Троице» под руководством проф. И. В. Чельцова (защищено в 1878, см. отзыв И. Е. Троицкого в Журн. Совета СПбДА за 1878/79. СПб., 1880, с. 61—62). Уже тогда научн. репутация Б. была такова, что его, студента 3-го курса, Совет Академии предназначил в преемники И. В. Чельцова († 5.03.1878) на кафедре древнецерк. истории; до окончания им курса кафедра временно была поручена И. Е. Троицкому, ставшему научн. руководителем и другом Б. (о кандидатуре Б. перед Синодом ходатайствовал сам митр. С.-Петербургский Исидор). В 1879 соч. Б. об Оригене было переработано,

опубликовано и представлено в кач-ве магист. дисс., защита к-рой была, по словам очевидца, «истинным праздником избранника науки, не имевшим уже себе подобных в последующей академии жизни» (Венок... с. 10—11). «Трудно решить, с какими вопросами он легче справляется, с философ., богослов. или церк.-историч. Ко всем он подступает... с одинаковой силой разумения и с одинаковой степенью научн. подготовкн» (отзыв И. Е. Троицкого в кн.: Журналы Совета СПбДА за 1879/80. СПб., 1881, с. 68—70). Соч. Б. — «исчерпывающий и образцовый анализ учения Оригена о Св. Троице... исторический анализ, сделанный богословом» (Г. Флоровский. Пути... с. 375). 2.II.1879 Б. был единогласно избран на ожидавшую его кафедру. В нач. 80-х Б. сделал важное для древнецерк. истории открытие: он установил, что изв. сб. докт-ов по истории несторианства 430—435 (т. н. Synodicon Lurii или Casipensis) составлен племянником папы Вигилия — диаконом Рустиком. Это открытие Б. предполагал разработать в виде докт. дисс., но цензур. условия академич. устава 1884 помешали этому (см.: Письмо и две записки о неоконченной работе о Рустике. Публ. А. И. Бриллиантова. СПб., 1907). С 1884 преимуществ. научн. жанр Б. — специальные этюды, посвященные мало или вовсе неисследованным проблемам древ. истории христ. Востока и снабженные громадным источниковедческим и филологич. аппаратом (по словам самого Б. — «для несуществующего читателя»). Полная новизна и самостоятельность работ Б. по истории Коптской, Эфиопской и Сирийской Церквей сделали имя Б. известным и почитаемым во всех мировых центрах церк.-историч. науки (ср. отзыв нем. патролога Э. Шварца: «Муж не только среди русских, но и среди всех ученых мужей мира дарованием и ученостью выдающийся». — В изд.: «Acta Conciliorum Oecumenicorum», t. I, vol. IV, Praefatio, München, 1923, с. X). В 1896 по совокупности трудов Б. была присуждена степень доктора церк. истории. Дар Б. не только как тонкого аналитика, но и как непревзойденного мастера историч. синтеза полностью раскрылся в его академич. курсе лекций (изд. посмертно по студенч. запискам учеником Б. — проф. А. И. Бриллиантовым). Необычайная эрудиция Б. находила и практич. применение. В кон. 1892 он был назначен делопроизводителем в Комиссию Св. Синода по старокатолич. вопросу, для к-рой составил т. н. «тезисы о Filioque», поразившие старокатоликов (см.: «Thezen über das Filioque von einem Russischen Theologen». — «International Theologische Zeitschrift», 1898, Heft 24, с. 681—714). Согласно Б., католич. теологумен «и от Сына» не был осн. причиной разрыва Византии и Рима и м. б. допущен в кач-ве частного богосл. мнения. В 1898 Б. принимал деятельное участие в присоединении к Православии сиро-халдеев (им были определены условия и чин, а также переведены на сир. яз. формулы присоединения). В последний год жизни Б. — делегат от Св. Синода в Комиссии по согласованию старого стиля с новым (при Астрономич. об-ве). Б. «поднял церк.-историч. идеал до чрезвычайности, непосильной для большинства... но он оставил великий завет и достойный пример для русск. церк.-историч. знания» (Глубоковский, с. 36).

Соч.: Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879; Тройкое понимание учения Оригена о Св. Троице. — ХЧ, 1880, № 1/2, с. 68—76; Несколько страниц из церк. истории Эфиопии. I. К вопросу о соединении абиссин с Правосл. Церковью; II. Богословские споры в Эфиопской Церкви. СПб., 1888; Из церк. истории Египта. Вып. I: Рассказы Диоскора о Халкидонском соборе. СПб., 1884; Вып. II. Житие бл. Афу, еп. Пемджеского. СПб., 1886; Вып. III. Архим. тавеннисиотов Виктор при дворе Константинопольском в 431 г. СПб., 1892; Вып. IV. День и год мученической кончины св. Евангелиста Марка. СПб., 1893; Михайлов день: почему собор св. архистратига Михаила совершается 8 ноября? СПб., 1892; Theodoretiana. СПб., 1892; Следы древних месящесловов Поместных Церквей. СПб., 1893; Либерий, еп. Римский, и сермийские соборы. СПб., 1893; Описание четвертой эфиопской рукописи библиотеки СПбДА. СПб., 1900; Из истории церкви сиро-персидской. СПб., 1901; Гонение на христиан при Нероне. К вопросу об Acta Martyrum Scilitanorum. СПб., 1903; Враглов Мелетия Ликопольского как источник для историч. географии Египта. СПб., 1909; К вопросу об Ареопагитских творениях. СПб., 1914; Заметки по поводу текста литургии св. Василия Великого. СПб., 1914; К вопросу о Filioque. СПб., 1914; Лекции по истории Древней Церкви (Под ред. проф. А. И. Бриллиантова). СПб., т. I, 1907; т. 2, 1910; т. 3, 1913; т. 4, Пг., 1918. См. также автобиографию статей и заметок Б. с 1880 до 1893. — ХЧ, 1907, № 1, с. 250—263.

Лит.: Венок на могилу... В. В. Болотова. СПб., 1900; Мелиоранский Б. М. В. В. Болотов. — ВВ, 1900, т. 7, вып. 4, с. 614—620; Соловьев В. С. В. В. Болотов. — ВВ, 1900, т. 4, кн. 7, с. 416—419; Тураев Б. А. В. В. Болотов. — ЖМНП, ч. 330,

1900, авг. (отд.: Совр. летопись), с. 81—101; *его же*. Памяти В. В. Болотова. — Записки Вост. отд. имп. Рус. археолог. об-ва, т. 13, вып. 1. СПб., 1901; *Белюстин П. Н.*, прот. Из воспоминаний о детстве покойного проф. В. В. Болотова. СПб., 1900; *Рубцов М. В.* В. В. Болотов. Биографич. очерк. Тверь, 1900; *Лебедев Д. А.* Воспоминания о В. В. Болотове... Тверь, 1901; *Бриллиантов А. И.* К характеристике ученой деятельности проф. В. В. Болотова как церк. историка. СПб., 1901; *его же*. Проф. В. В. Болотов. Биографич. очерк. СПб., 1910 (библ.); *Уберский И. А.* Памяти проф. В. В. Болотова. СПб., 1903; *Макаровский А.* Подвижник церк. науки. — ЖМП, 1954, № 1, с. 57—68; *Крачковский И. Ю.* Введение в эфиопскую филологию. Л., 1955, с. 66, 84, 88, 91—106; *M. V. Right.* The work of V. V. Bolotov and its significance in Ethiopian studies (IV International Conference on the Ethiopian studies). М., 1969.

ВАСИЛИЙ СУРАЖСКИЙ (МАЛЮШИЦКИЙ Василий Андреевич) (до 1555? — после 1620, Сураж) — правосл. писатель-полемист, деятель Острожского просветит. центра.

Происходил из зап.-рус. дворян, ок. 1575 поступил на службу к кн. Константину Острожскому, позже стал суражским старостой и управляющим имениями основанного в 1585 Острожского госпиталя. В трактате «О единой истинной православной вере» (1588, др. название — «Книжица в 6 разделах») В. С. подробно рассматривает догмат об исхождении Св. Духа, вопросы «о первенстве римском и о старшинстве епископа их», о чистилище, новом календаре, целибате, наиболее существ. расхождениях между Римско-Католич. и Правосл. Церквями в совершении таинств и в образе (об опресноках, посте в субботу, служении литургии во все дни Вел. Поста). В опровержении доводов католич. авторов П. Скарги, Б. Гербеста, С. Млодецкого, нек-рых аноним. сочинений В. С. приводит свидетельства из Св. Писания, святоотеч. письменности, творений преп. Максима Грека, летописей. Последние 2 статьи (о храмах и иконах) направлены против протестантов. Трактат послужил источником для «Палинодии» Захарии Копыстенского, оказал влияние на сочинения Стефана Зизания, Ивана Вышенского, Христофора Филалета, «Перестрогу», частично был перепечатан в «Кирилловой книге», вызвал полемику со стороны Иосафата Кунцевича, Кассиана Саковича и др. Весьма вероятно, что В. С. руководил Острож. типографией после Ивана Федорова, во всяком случае, он редактировал ее издания: «Маргарит» (1595) и «Псалтирь с восследованием» (1598). Не имея достаточ. сведений о биографии В. С., мн. исследователи (архиеп. Филарет (Гумилевский), митр. Макарий (Булгаков), С. А. Венгеров и др.) смешивали его с клириком Острожским и люблинским священником Василием, именуя его «Василием, священником Острожским».

Соч.: О единой истинной православной вере и о Святой Соборной Апостольской Церкви... Острог, 1588; то же. — В кн. РИБ, т. 7; Памятники полемической лит-ры в Зал. Руси. СПб., 1882, кн. 2, стб. 633—938; О применении календаря. — В кн. Псалтирь с восследованием. Острог, 23.12.1598, л. 29—38; о опресноках и о агнце... — В кн. Кириллова книга. М., 1644, л. 278—308; О применении дней и праздников. — Там же. л. 308—355.

Лит.: *Венгеров С. А.* Критико-биографич. словарь... СПб., 1895, т. 4, отд. 2, с. 122—124 (библ.); *Копержинский К.* Украинский письменник XVI ст. Василь Суразький. — Всеукраїнська академія наук. Істочна секція. Науковий збірник за рік 1926. Киев, 1926, с. 38—72 (Записки Укр. наук. товариства в Кїві; т. 21); *Махновець Л. Е.* Українські письменники... Киев, 1960, т. I, с. 558—559 (библ.); *Мыцко И. З.* Украинский писатель-полемист Василий Суражский — сподвижник Ивана Федорова. — Федоровские чтения, 1979. М., 1982, с. 18—23.

(Продолжение следует)