

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

29

ISSN 0320—0213

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

СБОРНИК ДВАДЦАТЬ ДЕВЯТЫЙ

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКВА ● 1989

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 Духовной Академии

Архиепископ Дмитровский **Александр**, профессор, ректор Московской Духовной Академии и Семинарии, председатель Учебного комитета

Епископ Дюссельдорфский **Лонгин**

Епископ Уфимский и Стерлитамакский **Анатолий**

Протоиерей **Владимир Сорокин**, профессор, ректор Ленинградской Духовной Академии и Семинарии

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

Протоиерей **Николай Гундяев**, профессор Ленинградской Духовной Академии

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

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

Архимандрит **Иннокентий Просвирнин**, заместитель главного редактора «Журнала Московской Патриархии»

Протоиерей **Алексий Ширинкин**, преподаватель Московской Духовной Семинарии, секретарь редколлегии

Иванов Михаил Степанович, профессор, проректор Московской Духовной Академии

Огицкий Дмитрий Петрович, профессор

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

Комаров Константин Михайлович, ответственный секретарь «Журнала Московской Патриархии»

Скурат Константин Ефимович, профессор Московской Духовной Академии

Овсянников Вячеслав Петрович, научный редактор Издательского отдела Московского Патриархата

© ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

Сдано в набор 26.V.1988. Подписано в печать 4.IV.1989. Заказ № 2222.

Ордена Трудового Красного Знамени Калининский полиграфический комбинат Государственного комитета СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли, г. Калинин, пр. Ленина, 5.

СОДЕРЖАНИЕ

Проф. К. Е. Скурат. Догматические темы в русской церковной литературе XI—XVII веков 5
Проф. М. С. Иванов. К проблеме богословского наследия Древней Руси (XI — начало XIII в.) 20
Иеродиакон Никон (Лысенко). «Фотиево» крещение славяно-россов и его значение в предыстории Крещения Руси 27
Диакон А. Мумриков. «Память и похвала» Мниха Иакова и «Корсунская легенда» 41
Протоиерей Игорь Экономцев. Исихазм и восточноевропейское Возрождение 59
В. А. Никитин. Слава и щит Руси (*окончание*) 74
Игумен Макарий (Веретенников). Великие Макарьевские Четьи-Минеи — сокровище духовной письменности Древней Руси 106
Протоиерей В. Сорокин. Митрополит Ленинградский и Новгородский Григорий (Чуков) и его церковно-просветительская деятельность (*продолжение*) 127

К 650-летию со времени основания Троице-Сергиевой Лавры 182

Архимандрит Алексий (Кутепов). Преподобный Сергий как русский идеал святости 183
Архимандрит Матфей (Мормыль). Литургические традиции Троице-Сергиевой Лавры 194
Архимандрит Аристарх (Станкевич). Троице-Сергиева Лавра и русская культура 201
Архимандрит Иннокентий (Просвирнин). Троице-Сергиева Лавра и взаимодействие культур 207
Архимандрит Феогност (Пузиков). Патриотическая и миротворческая деятельность Троице-Сергиевой Лавры 215
Игумен Андроник (Трубачев). Русская духовность в жизни Преподобного Сергия и его учеников 225
Игумен Феофилакт (Моисеев). Московская Духовная Академия и Троице-Сергиева Лавра 254

Публикации

Блаж. Августин. О Троице. (Книга первая) 260

* * *

Ю. П. Аввакумов. Иллюминованный миссал XV века в рукописном собрании библиотеки ЛДА 280
Епископ Игнатий (Брянчанинов). Слово о человеке 284
Материалы к «Богословско-церковному словарю» 321

CONTENTS

Prof. K. E. Skurat. Dogmatic Themes in the Russian 11th-17th Century Ecclesiastical Literature. 5
Prof. M. S. Ivanov. On the Problem of Theological Heritage of Early Russ (11th-eárly 13th century). 20
Hierodeacon Nikon Lysenko. "Photios' " Baptism of Slavonic Russes an Its Significance in the Prehistory of the Baptism of Russ. 27
Deacon A. Mumrikov. "Memory and Praise" by Monk Iakov and "The Korsun Legend". 41
Archpriest Igor Ekonomtsev. Hesychasm and East European Renaissance. . 59
V. A. Nikitin. The Glory ánd Shield of Russ (concluded). 74
Hegumen Makariy Veretennikov. Velikie Chetii-Minei by Metropolitan Makariy—a Gem of Spiritual Literature of Early Russ. 106
Archpriest Vladimir Sorokin. Metropolitan Grigoriy Chukov of Leningrad and Novgorod and His Church Education Work (continued). 127

For the 650th Anniversary of the Foundation of the Trinity-St. Sergiy Lavra

Archimandrite Aleksiy Kutepov. St. Sergiy as a Model of Russian Sanctity . 183
Archimandrite Matfei Mormýl. Liturgical Traditions of the Trinity-St. Sergiy Lavra. 194
Archimandrite Aristarkh Stankevich. The Trinity-St. Sergiy Lavra and Russian Culture. 201
Archimandrite Innokentiy Prosvirnin. The Trinity-St. Sergiy Lavra and the Interaction of Cultures 207
Archimandrite Feognost Puzikov. Patriotic and Peacemaking Activity of the Trinity-St. Sergiy Lavra. 215
Hegumen Andronik Trubachev. Russian Spirituality in the Life of St. Sergiy and His Disciples. 225
Hegumen Feofilakt Moiseyev. The Moscow Theological Academy and the Trinity-St. Sergiy Lavra. 254
Books and Publications
The Blessed Augustine. On the Trinity (Book 1). 260

* * *

Yu. P. Avvakumov. The 15th-Century Illustrated Manuscript (LTA Library Manuscript Collection). 280
Bishop Ignatiy Bryanchaninov. Homily on Man. 284
Material to the "Theological Church Dictionary". 321

К ЮБИЛЕЮ 1000-летия КРЕЩЕНИЯ РУСИ

К. Е. СКУРАТ,
профессор Московской Духовной Академии,
доктор церковной истории

ДОГМАТИЧЕСКИЕ ТЕМЫ В РУССКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XI—XVII веков

«Воля Божия, еже есть речено нам на спасение: кланятися Святей Троице: Отцу и Сыну и Святому Духу, и Кресту Честному и Святому Воскресению Тридневному, и Матерь Божию славити, яко Тою бысть спасение всему миру, — и всем силам небесным, и всем святителем покланятися и целовати любезно»
(«Златая Цепь» — 3, 24).

«Похвалим же... нашего учителя и наставника, великого кагана нашея земли, Владимира... иже... заповеда по всей земли своей крестится во имя Отца и Сына и Святого Духа... и всем быти крестьяном»
(Св. Иларион, митрополит Киевский — 1, 69—71)

Русская церковная литература — переводная и оригинальная — появилась со времени Крещения Руси и оказала большое содействие утверждению христианства среди наших предков. С первых же дней бытия Русской Православной Церкви важное место в ее духовной жизни заняли творения святых отцов: Иоанна Златоуста, Василия Великого, Афанасия Великого, Кирилла Иерусалимского, игумена Синайского Анастасия и других (см. 3). Но уже в XI в. создаются оригинальные произведения русских церковных писателей: «О Законе и Благодати» св. митрополита Киевского Илариона, «Поучение к братии» архиепископа Новгородского Луки и поучения игумена Киево-Печерского монастыря преподобного Феодосия. В 12-м столетии русская церковная литература обогатилась красноречивыми словами св. Кирилла, епископа Туровского, и других. Нельзя не упомянуть еще два известнейших памятника: «Поучение» Владимира Мономаха и «Послание» Благовещенского иерея Сильвестра. Первое было написано, видимо, в конце жизни князя — «седя на санях» (т. е. в ожидании близкой кончины: мертвых тогда возили в церковь только на санях). За его плечами был богатый опыт, и князь многое мог рассказать своим потомкам и многому их научить (см. 3, 134—140). Второе — «Послание» иерея Сильвестра представляет собой ряд наставлений отца к сыну, начинающихся обращением: «Милое мое чадо, дорогое! Послушай отца своего наказание» (см. 3, 140—149). «Этими двумя памятниками, — пишет профессор А. И. Пономарев, — ярко обозначаются начальный (XI в.) и конечный (XVI в.) пункты того христианского религиозно-нравственного и об-

щественно-бытового развития Древней Руси, над которым трудилась главным образом наша церковно-учительская письменность» (3, 315).

Каждое церковное творение Древней Руси разрабатывает свои темы под знаком вечной жизни. Среди них, кажется, первое место занимают вопросы нравственного характера, но уделяется внимание и темам догматическим, тем более что нравственные вопросы в своей основе имеют истины вероучительные. Уяснить эти темы — значит увидеть веру наших православных предков.

В отношении языка памятников древнецерковной литературы надо сказать, что он близок к библейскому. Особенно это проявляется у проповедников: подчас целые тирады выражены словами священных книг. Встречается немало и целых библейских выражений, оборотов, цитат. Такая тесная связь со св. Библией свидетельствует, что русские церковные писатели старались и верить и исповедовать свою веру так, как научены были этой св. Книгой.

* * *

Церковное исповедание веры православного русского человека заключалось в Никео-Цареградском Символе веры, составленном по Священному Писанию и Священному Преданию. Это исповедание крепко держал он в своем сердце и отстаивал своей жизнью. Неоспоримым свидетельством тому служит русская церковная литература, утверждающая и продолжающая Никейский Символ веры. Так, в самом начале «Жития» преподобного Авраамия Смоленского исповедуется та же вера, хотя и в других словах. «О Пресвятой Царь, — читаем там, — Отец и Сын и Святой Дух, Слово Божье, Царь, Который всегда был, сотворивший небо и землю, видимое и невидимое, приведший нас из небытия в бытие, не захотел Он нас оставить во многих соблазнах этого мира, но послал для нашего избавления Своего единственного Сына... и родился без семени от Святой, Пречистой и невинной Приснодевы Марии от Святого Духа, и пожил на земле как человек, и претерпел мучения от тех, кого Сам сотворил, и познал смерть на кресте, будучи бесстрастным и бессмертным Божеством, и положен был в гроб, и воскрес в третий день, явился Своим ученикам и утвердил их, и показал ученикам многие знамения и чудеса, и взошел на небо к Отцу, и сел справа от Него, и послал Свой Святой Дух святым апостолам, и через них просветил все народы» (7, 67; срав. 6, 207).

Первая истина — бытие Святой Троицы. Тысячи умов пытались выразить это Бытие и интуитивно и рационально, образно и логически, путем символа и аллегории. Эта попытка присуща и русской церковной литературе. Все рассуждения в ней сводятся к стремлению раскрыть диалектику Единого и Множественного — Триединого Бога, «триипостасное Божество, у Которого единая сила, единая власть, единое господство» (Житие Преподобного Сергия Радонежского — 8, 275). «Веруй во Отца и Сына и Святого Духа, в Троицу нераздельну и несоздану, едино Божество», — заповедует «Стословец» в первой же своей статье (3, 1). Аналогиями к пониманию тайны служили свет и огонь — «один свет, а все Трое — огонь» («Беседа трех святителей» — 6, 137). Или: ум, слово и дух — душа едина; утро, полдень, вечер — день един; существование, познание и желание — жизнь одна; три «листии» лилии — три Богоначальных Ипостаси Святой Троицы (Преподобный Максим Грек — 29, 148). Но аналогии, как и все прочие рассуждения об этой величайшей тайне внутрибожественной жизни, не

открывали ее, а лишь показывали разумность ее. «Мы же, православные христиане, — говорили русские люди, — исповедуем Святую Троицу — безначального Отца с Единородным Сыном и с Пресвятым единосущным и животворящим Духом в едином Божестве, и веруем в Нее, и славим, и поклоняемся» («Сказание о князьях Владимирских» — 10, 431).

Бог непостижим в Своем Существе («этого, как ни пытайся, не сможешь никогда понять, даже если будешь серафимом», 10, 497), но в отношении к человеческому роду открыт Своей любовью.

Господь есть Творец всего. «Что прекраснее, — восторгается Болгарский экзарх Иоанн, — что сладостнее для боголюбивых, поистине жаждущих вечной жизни, нежели всегда держаться мыслью Бога и помнить благие дела Его!» («Шестоднев» — 6, 185). Бог все творит, все выводит «из небытия» (6, 191). И творит не по какой-либо нужде или необходимости, а «ради одной лишь благости» (15, 26). Прежде всего Господь сотворил ангелов, «духов и слуг Своих, огонь палящий», бесплотное воинство, «силу которого нельзя описать». Затем сотворил «видимые небесные стихии»: солнце, луну и звезды. Наконец, создал человека по Своему образу — «трехсолнечному Божеству», даровав ему «три качества: разум, речь и душу» (Повесть о святых Петре и Февронии Муромских — 10, 627). «Шестоднев» Болгарского экзарха Иоанна, в котором подробно говорится о мудрости мироустройства, оказывал, по слову академика Д. С. Лихачева, «сильное влияние на всю русскую литературу и отчасти на изобразительное искусство вплоть до XVIII в. Это было любимое произведение русских читателей, интересовавшихся смыслом не только всего преходящего, но и всего «вечно устроенного» (6, 15; срав. 13, 10; см. также «Шестоднев» — 6, 185—196 — и «Хронику Константина Манассии» — 10, 269—275).

В творении мира, его красоте и величественности открывается ряд Божественных свойств Творца. Он есть вечный, крепкий, великий, безначальный, беспричинный, «ни от кого-нибудь другого» имеет бытие (10, 495; срав. 14, 79; 15, 26). Как Творец Бог «не имеет Себе подобных» и есть «Царь, святость, мир, хранитель, оценивающий добро и зло, всемогущий, исцеляющий, возвеличивающий... изобразитель, разрешитель грехов, каратель, разрешающий все затруднения, питающий, победоносный, исправляющий, сохраняющий, возвышающий, прощающий, низвергающий, всеслышащий, всевидящий». Он знает Свое творение, «все тайное и явное» («Хождение за три моря» Афанасия Никитина — 9, 477; срав. 10, 613). Живя среди иноверцев, Афанасий Никитин молился: «Господи Боже, Боже истинный, Ты Бог, Бог великий, милосердный, Бог милостивый, всемилостивейший и всемилосерднейший... Царь славы, Творец неба и земли» (9, 461).

В русской — и церковной, и светской — литературе особо подчеркивается правда Божия. Бог есть «правый, справедливый» («Хождение за три моря» — 9, 477). Христос — «истинная правда» и людям Он оставил «Евангелие — правду» (*И. В. Пересветов* — 10, 619). У Бога «нет неправды, — пишет св. митрополит Климент Смолятич, — и не будет» (6, 285). Его милость безмерна, «а наказание в мерах» («Беседа трех святителей» — 6, 141).

О внутрибожественной жизни известно, что Сын вечно рождается от Отца, а Дух Святой исходит от Отца. Бог Отец — «Творец небесе и земли», Сын — Единородный, «от Отца родивыйся», Дух Святой — Животворящий, «от Отца исходяй» («Поучение на предпразднство Благовещения» — 4, 131). Рождающийся «прежде век» Сын «сопрестолен Отцу,

единосущен, якоже солнцу свет». Един от Святой Троицы, Он в двух естествах, Божеском и человеческом, полный человек по человечеству и «исполнь Бог по Божеству». На земле Он явил и Божество и человечество. Как человек «повився в пелены» при рождении, а как Бог «звездою волхвы вождаше». Как человек пришел креститься от Иоанна, «и яко Бога устрашився Иордан». Как человек «иде на брак» в Кану Галилейскую, а как Бог «воду в вино преложи». «Яко человек распят бысть, и яко Бог Своею властию распятого с ним впусти в рай» (св. митрополит Киевский *Иларион* — 1, 64—65). Как человек, «возопив, испусти дух, но яко Бог землею потрясе, и камение распадеся», и врата адовы сокрушились («Слово на Пасху» — 1, 131). Само имя «Христос» изъясняется как означающее «един состав от двою естеству» («Истолкование...» — 3, 131).

Сотворив всё, Господь п р о м ы ш л я е т о всем. Земля держится «только Божьей силой» («О земном устроении» — 9, 203). По Его воле она дает плоды, солнце греет, луна и звезды ночью светят. Повинуется также Господу и огонь. Всё стоит в установленном порядке и «тако нам работает, боящеся Творца своего» («Слово святых отец» — 3, 60). В отношении к человеку, призванному быть добрым, заботливым возделывателем земли и рачителем ее, Промысл Божий проявляется также в том, что Бог есть его «великодатель, подающий благо, дарователь богатых даров, наставник в премудрости и дающий разум, неученых учитель, учащий людей разуму, дающий умение неумеющим, молитву молящемуся, просящему мудрость и разум, дающий всякое дарование благое, дар на пользу просящим, незлобивым хитрость, и отроку юному чувство и ум» (Житие Преподобного Сергия Радонежского — 8, 265). Бог установил законы, и лишь Он «может нарушить естественный ход вещей и повелеть переступить закон природы» («Троянская история» — 10, 243). Божьей силой «все существует и управляется» (св. митрополит Климент Смолятич — 6, 289). Без Его воли ничто не совершается — «ни дело, ни слово» (инок Фома — 9, 297). Хранимый Богом «не убоится исполина, не устрашится зверя, не вострепещет перед железом и перед зевом огненным» («Хроника Константина Манассии» — 10, 313).

Промысл Божий всегда был, есть и будет. Спаситель учил: «Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5, 17). Грешно думать, что когда-то Промысл Божий был иным, более действенным или скорым. Все изменения воли Божией зависят от самого человека, от его отношения к Богу, к людям, к делу. «Сам Бог теперь о нас будет заботиться, — говорил Преподобный Сергий Радонежский, — ведь Он не стал силой слабее теперь, и Промысл Его не уменьшился» (8, 351). А в Киево-Печерском Патерике читаем: «Такова воля Человеколюбца Бога о Своем творении: во все времена и лета промышляет Он о роде человеческом и подает ему полезное, ожидая нашего покаяния. Наводит Он на нас иногда голод, иногда рати за неустроенье властелина; но этим Владыка наш приводит только наше нерадение на добродетель, на память дел греховных: делающие злые дела бывают преданы за грехи свои злым и немилостивым властелинам. Но и эти последние не избегнут суда: суд без милости тому, кто сам не творит милости» (22, 202).

Промысл Божий проявился и проявляется в с п а с е н и и человека, о чем изложение уже начато выше. Господь, любя праведников и милуя грешников, «захотел всех спасти и привести в истинный разум». И единый от Святой Троицы Сын Божий, «благоволением Отца, Своим хотением и споспешеством Святого Духа», родился во плоти на земле от Пречис-

той Девы Марии (Повесть о святых Петре и Февронии Муромских — 10, 626, 627, 629). «Днесь Несозданный в Свое создание вмещается... Сын Божий сын Девы бывает... человека ради спасения» («Слово на Благовещение» — 4, 132). Творец «всего живого», видимого и невидимого, ради нас «воплотился и кровь Свою за нас пролил» («Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 г.» — 9, 245). Он пришел к нам, чтобы «разрушить дела неприязненные» («Поучение пред Крещением Господним» — 4, 80), «взыскать заблудшего человека» (4, 133), показать ему «путь спасения покаянием» (4, 80). Господь «прииде на землю, да земные обожит и паки на небо возведет» («Златая цепь» — 3, 186). И спасение совершено. Своим пришествием Господь Иисус Христос «возродил падшее наше естество» (15, 27). Пострадав за нас плотью, Он наши грехи «на кресте пригвозди» (10, 628), спас и тех, которые, хотя находились в аду, но провели земную жизнь в законе Господнем и теперь с верой ожидали Его пришествия. «Не просто ведь всех спас Живодавец Христос, сойдя в ад, но сказано, что и «тамо веровавших»... Подобало ведь всем им спастись и от адовых уз разрешиться схождением Бога и Владыки, что и произошло по Его Промыслу» («Диоптра» — 10, 109). «Днесь... бесовская служба и требища их попрана быша. Днесь райские двери отверзаются, и пламенное оружие, отгнавши человечо естество, плещи дает, и человеческий род верою, яже во Христа, и благими делы с радостию паки в рай входит» («Слово на Благовещение» — 4, 133).

В домостроительстве спасения центральное место занимает воскресение Господа нашего Иисуса Христа. «Если Христос не воскрес, — говорит св. апостол Павел, — то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших... Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших» (1 Кор. 15, 17, 20). Воскресение Христа «великий день нарицается». В этот день «ангели с человеки ликуют» («Слово на Пасху» — 1, 132). Почему? Потому, что это величайшее чудо милости Божией к людям: воскрес Христос — воскреснут для жизни вечной и все уповающие на Него. Христос «воскресе, спасая ны», и находящимся в гробах «живот дарова» (1, 132). Ныне «человецы Богом освящаются» (там же).

За победоносным воскресением Христа вскоре последовало Его славное и для нас спасительное вознесение — вознесение в Троическую Жизнь воспринятой Им в ипостасное единство человеческой плоти. «Поклонимся, — призывает русский проповедник свою паству в праздник Вознесения Господня, — приимшему всяку власть на небеси и на земли; поклонимся Царствующему с Отцем; принесем веру, яко дары; не явимся пред Ним тщи в день праздника, да приимем Божию благодать. Днесь бо Своя Христос раздавает дары всем: дает Отцу принесенную Им в жертву плоть; посылает апостолом Святый Дух; вводит души святых пророк в Небесное Царство; разделяет Своим угодником горнего града обители; отверзает праведником рай; венчает страдавшая зань мученики; посылает страстотерпцем чудес благодать; дает святителем душеполезная прошения; отпущает грешником прегрешения; милует вся творящая волю Его и хранящая заповеди Его... Придем и мы, братие, — заключает он, — в святую Церковь; возвеличим Христа Бога нашего, давшего ны живот... вознесем имя Его вкупе, да послет и нам Пресвятой Свой Дух» (1, 166—167).

В деле спасения необходимо действие Духа Святого, просвещение сердца Параклитом. Утешитель Дух Святой нужен, чтобы юношу предохранить от губительных страстей, зрелого человека укрепить в добре, в его

шествии по нелегкому подчас жизненному пути, старого утешить, ободрить или утвердить по-христиански перейти и в мир иной... «Утверди сердце мое и возбуди мысли мои, — взывал преподобный Максим Грек к Духу Истины, находясь в заточении в монастыре преподобного Иосифа Волоколамского, где углем на стене и написал канон Параклиту. — От Тебе есть нам смотряти доброту небесную... Да воссияет всем обще благодать Утешителева мысленного солнца лучи» (29, 160, 161).

Желающему спасения и ищущему его помогает благодать Божия, вразумляет его, «учит и ведет его на совершенное духовное смиренное житие» («Книга, называемая летописец» — 7, 223). Но благодать Божия промыслительно действует и, по слову преподобного Нестора Летописца, «многократно действует» и на недостойных. «Валаам, — поясняет он же, — был чужд и праведного жития и веры, но тем не менее действовала в нем благодать для убеждения других» (22, 21).

Душу веры православного русского человека всегда составляло почитание Божией Матери. Принимал Ее он всем сердцем, называя (как и весь православный Восток) разными, родными ему именами: Пречистая, Пресвятая, Преблагословенная, Богородица, Богоматерь, Приснодева, Непорочная, Владычица, Заступница, Человеколюбивая, Мать, Стена роду христианскому, Милостивая Мать, Путеводительница (см. «Слово похвальное» инока Фомы — 9, 285; «Хождение Богородицы по мукам» — 6, 169; «Сочинения Ермолая-Еразма» — 10, 651; «Повесть о некоей брани» — 21, 159; «Стословец» — 3, 2; «Повесть о взятии Царьграда турками» — 9, 221). Из глубины своего верующего сердца взывал он к Ней: «О Всесвятая Владычица, стань, руки воздев к Сыну Своему, Богу нашему» (9, 249). Имя Ее он призывал сразу после святейшего имени Бога — «милостью Божией, щедротами Отца, любовью Единородного Его Сына, и Пресвятого Его и Животворящего Духа, и Пречистой Его Богоматери... да будешь сохраняем и покрываем» (9, 285).

Древние русские поучения свидетельствуют, что православный русский человек исповедовал Божию Матерь как «начаток нашему спасению», адовых уз ослабление, «клятве потребление», ветхой лести разорение, мира от лести освобождение, Адамовых уз разрешение, «миру всему обновление». «Женским преступлением испали бяхом из рая и паки женским рождеством Богоматери возвращаемся в рай» («На предпразднство Рождества Пресвятыя Богородицы» — 2, 75—76; «На Рождество Пресвятыя Владычицы» — 2, 76—77; «На зачатие Пресвятыя Богородицы» — 2, 114—115).

Божия Матерь просила Своего Божественного Сына: «Царю Небесный, приими всякого человека, славящего Тя и призывающего имя Твое, и всяко место, идеже бывает память имени Моего, освяти оно и прослави прославляюща Тя, именем Моим, приемля их всяку молитву и обет» («Поучение на Покров» — 2, 88). И нет на земле человека, который мог бы исчислить чудеса заступничества Небесной Царицы. «О Пречистая Божия Мать, — восклицает выдающийся русский (и церковный) писатель XVI столетия Ермолай-Еразм, — какой язык расскажет о Твоих чудесах или какой ум по достоинству восхвалит Твои благодеяния, когда Ты молишь Сына с Отцом и со Святым Духом о наших согрешениях!» «И нам, — заключает тот же писатель, — должно молить Ее, чтобы избавила нас от наветов вражьих всегда, ныне, и присно, и во веки веков» (10, 651).

В «Хождении Богородицы по мукам» — популярнейшем в древнерусской письменности переводном апокрифе — рассказывается, что Она после

рассеявшейся «тьмы великой» увидела страдающих. На Ее вопрос, в чем их грех, архистратиг Михаил ответил: «Это те, кто не верил в Отца и Сына и Святого Духа, и в Тебя, Святая Богородица. Они не хотели проповедовать имени Твоего» (6, 169)*.

Молись и с в я т ы м, «угодившим Богу», заповедует литература Православной Руси («Стословец» — 3, 2). Святых должно «похвалять и почитать». Их «Самые ангелы почитают и славят» (23, 258). Но кто такие святые? Чем они выделились из прочей массы людей? Это «преблаженные и великие чудоделатели», те, которые одержали победу над злом, приняли великую благодать от Бога и стяжали добро (23, 258). О таких «чудоделателях» в «Слове на собор святых отцов» говорится: богоблаженные отцы, хранители правой веры, недремлющие стражи Христовой Церкви, «за нюже и до крови противу врагов брань поставили», добрые пастыри стада Христова, за которое и душу положили, усердные наставники, напоившие мир спасительным учением, земные ангелы, предстоящие Божию Престолу и всегда просящие мира всей земле, светильники миру, духовные врачи, заступники обиженных, «сущим в бедах скории помощницы», чистые сосуды, органы Святого Духа, «красные обители, в них же Святая Троица». Это: Сильвестр, епископ Римский, «иже крещением Константина царя от проказы очисти», Митрофан Константинопольский, «иже слепцу очи словом отверзе и немому молитвою глаголати сотвори», Александр Александрийский, «иже пророческим даром украшен», и многие другие. Они прославили Христа на земле, и Он их «прославил на небеси» (1, 171—173). А вот что говорится о первых русских святых: «Как пресветлые светила сияли они в Русской земле: одни были постниками, другие подвизались в бдении, иные в земных поклонах, некоторые постились через день или два, иные питались лишь хлебом и водой, а другие только вареными или сырыми овощами, и все в любви жили: меньшие покорялись старшим и не смели при них говорить, и все это делали с покорностью и с великим послушанием; также и старшие имели любовь к младшим, наставляя и утешая их, как детей своих возлюбленных. И если какой брат впадал в какое-нибудь прегрешение, другие утешали его, и по великой любви своей епитимию, наложенную на одного, разделяли трое или четверо. Такова-то была Божественная любовь» (Киево-Печерский Патерик — 6, 469). Пресвитер Дамиан был великим постником, брат Иеремия предсказывал будущее, брат Матфей был прозорливым (6, 471), преподобный Михаил Клопский, Христа ради юродивый, спавший без постели на песке и топивший свою келью мусором, творил чудеса, в частности, призванный в молитве на помощь тонувшими, спас корабль от потопления (9, 345, 347). К таким людям шел каждый со своим горем и уходил от них укрепленный, ободренный, здоровый. «Приходили больные различными недугами, — читаем в «Житии Преподобного Сергия Радонежского», — от них исцелялись, были они и от бед верные избавители, и от смерти быстрые заступники, на дорогах и в море они путь делали легким, нуждающимся обильно подавали, нищих кормильцами были, для вдов и сирот были неистощимым сокровищем, — как сказал Божественный апостол: «Ничего не имели, но всем обладали» (8, 333).

К ним молитвенно обращались и после их кончины, ибо любовь их не прекратилась — «любовь никогда не перестает» (1 Кор. 13, 8). Уйдя к Небесному Владыке и пребывая у Него в бесконечной радости, они продолжают служить Ему, предстоять пред Престолом Его величия и в то же вре-

мя заботиться об оставшихся на земле, ограждать их от невзгод, служить посредниками между миром дольним и Горним. Они, по слову преподобного Нестора Летописца, подают «дары исцеления Русской земле и всех приходящих с верою из иных стран исцеляя. Заступники они за Русскую землю, светильники сияющие и вечно молящиеся Владыке Богу о своих людях» (22, 71). Тот же автор свидетельствует, что святая равноапостольная Ольга, «первая из русских» вошедшая в Царство Небесное, «и по смерти молится Богу за Русь. Ведь души праведных не умирают» (22, 35). О преподобном Авраамии Смоленском говорится, что по его молитвам «на городе была великая благодать Божия, просвещающая, и веселящая, и хранящая, избавляющая всех, а также подающая тишину и мир, и все благости на многие лета». И продолжается: «Эта благодать не оскудеет молитвами Святой Богородицы и ради преподобного Авраамия, и всех Его святых» (7, 93). Примечательно также видение хутынского пономаря Тарасия, бывшее в 1505 г. в обители преподобного Варлаама. Случилось однажды «ради потребы церковныя» быть Тарасию в храме. И вот вдруг на его глазах — «не во сне, но яве» — зажглись все свечи, кадила, храм наполнился благоуханием. Из гробницы вышел преподобный Варлаам и начал «молиться Господу Богу нашему Иисусу Христу, и Пречистой Его Матери, Пресвятой Богородице, и всем святым, и так молился со слезами и с глубокой скорбью» о Великом Новгороде, чтобы Господь не уничтожил его за то, «что умножились грехи всего народа новгородского». После сугубой молитвы, наконец, Преподобный сказал Тарасию: «Брат, за молитвы Пречистой Богородицы и ради молитв всех святых пощадил Господь Бог людей Своих» (10, 416—419). А в «Хождении Богородицы по мукам» читаем: «И увидел Владыка моление святых, смилостивился ради Сына Своего Единородного и сказал: «Сойди, Сын Мой возлюбленный, посмотри на моление святых и яви лицо Свое грешникам» (6, 181).

Зная это заступничество святых, православный русский человек и обращался к ним с молитвой. Призывали в молитвах первопрестольников Российских Петра, Феогноста, Алексия, Киприана, Фотия, Иону (9, 385), честнóго и славного Предтечу и Крестителя Господня Иоанна, великомучениц Параскеву и Екатерину и «всех угодивших святых» (21, 160). Юлиания Лазаревская призывала «на помощь святого отца Николая. И немедленно явился пред ней святой Николай» (23, 270).

Молитва к святым, как и похвала их, нужна не им, а нам, продолжающим плыть по бурному житейскому морю. «Мы восхваляем, — говорит жизнеописатель Преподобного Сергия Радонежского, — не того, кто в похвале нуждается, но того, кто за нас молится, кто во всем предавшему Себя на мучения Христу подражал» (8, 407). «За молитву святых отцев наших, Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня, раба своего грешного», — взывал к Спасителю Афанасий Никитин (9, 445). «Радуйся, русское познание Бога, начало нашего с Ним примирения», — прославлял св. равноапостольную Ольгу — «денницу перед солнцем», «зарю перед светом» — православный русский человек (ПВЛ, 22, 35). «О мученицы изряднии! — снова и снова обращались к святым наши предки. — Вы же нас свыше назирайте! Аще бо страдати изволисте Церкви ради и за люди Отечества вашего тогда, много паче ныне заступайте Церковь и Отечество свое от врагов навета. Яко дерзновение к Богу имуще, удобно же и нетрудно вам нас, своя люди, заступати ныне» («Великие Минеи-Четьи» митрополита Макария — 12, 514).

С почитанием святых неразрывно всегда пребывало почитание святых мощей, икон, креста. «Мощи святых с верой целуй и честь воздай, яко достойным чести, понеже Христа ради пострадаша», — учит «Стословец» (3, 2—3). Их надо почитать и к ним прибегать, ибо чрез них действует благодать Божия, храмом которой святые стали при земном подвиге. Они «цельбы точат» (2, 37). О святых мощах Преподобного Сергия Радонежского русский историк свидетельствует: «Слепые у гроба его прозревали, немые начинали говорить, хромым он даровал способность ходить, сухоруким — владеть руками, глухим — слух, и бесов он изгонял, и освобождал из казанского плена, и всякий недуг исцелял данной ему от Бога благодатью» («Казанская история» — 11, 393).

Чудеса совершались и у святых икон. В «Повести о Луке Колочском» говорится, что у найденной им на дереве иконы Божией Матери «бесчисленное множество чудес было». У этой святыни, как и святых мощей угодников Божиих, исцелялись слепые, хромые, расслабленные, немые, глухие — «все, бывшие больными, здоровыми становились» (10, 53, 55). Множество исцелений совершалось и от иконы Преподобного Сергия (11, 393). И это потому, что икона, как открыли святые апостолы Петр и Павел блаженному ордынскому царевичу Петру, есть «знамение» Неба (10, 25, 27). А если так, то иконе — святому, изображенному на ней («чествование иконы переходит на ее первообраз» — 22, 59), — должна быть воздаваема честь. «Иконе Христове и Пречистыя Его Матери и всех святых с верой честь воздай, яко к ним самим любовно в молитве глаголи» («Стословец» — 3, 2). «Домострой» заповедует каждому христианину иметь во всех комнатах дома святые образа, перед ними ставить светильники и во время молитвы зажигать их, закрывать святые образа занавеской от пыли, всегда протирать «чистым крылышком и мягкой губкою», комнату держать в чистоте, а прикасаться к ним «лишь с чистой совестью» (11, 77). На иконописание и украшение святых икон наши предки смотрели как на благословенный Богом подвиг. Когда Киево-Печерский инок Алипий заболел, иконы за него писал ангел (22, 221—222). А черноризец того же монастыря Еразм, истративший все богатство на украшение икон, удостоился узреть Пресвятую Богородицу с Божественным Сыном на руках и святыми с Нею, Которая сказала ему: «Еразм, за то, что ты украсил церковь Мною и иконами возвеличил ее, и Я тебя прославлю в Царстве Сына Моего» (22, 165—166).

Кланяйся и «Кресту Христову с верою, яко на том спасение всем человеком содела Господь», — велит «Стословец» (3, 2; срав. 2, 80; 11, 73). Согласно «Повести временных лет» святые Апостолы учили и «чтить иконы» и «целовать крест» (22, 59). Крест, «на нем же пригвоздися Господь наш и прадеднюю клятву потреби», дан христианам как «оружие на противного врага, видимого и невидимого» (2, 80, 81). Когда авву Иулиана хотели отравить, праведник взял чашу с ядом, перед всеми трижды ее перекрестил «во имя Отца и Сына и Духа Святого» и, выпив, остался невредим. Свидетели этого пали перед ним на колени и поклонились (Синайский Патерик — 6, 123). Полагая на себя крестное знамение, «не убоимся, — говорится в поучении XIII—XIV вв., — то бо есть исцелитель страстям нашим, то бо есть насыщая верою сердца наша без труда, то бо есть хранитель всем крестьяном» (2, 81).

Всем духовное пристанище есть Церковь — и как «Тело Христово» (Кол. 1, 24), и как Божий храм. «Церковь бо всем есть пристанище, всяк в

ню потщися. Аще еси правдив, вниди, да правды не погубиши; аще грешен, прииди, да спасешися» (св. Иоанн Златоуст — 4, 153). К Церкви должно принадлежать и остерегаться от всяких уклонений в чистоте веры и святости жизни. Преподобный Иосиф Волоцкий, выразитель весьма решительной точки зрения средневековой церковной литературы Руси в вопросах веры, ссылаясь на преподобного Пахомия, заявлял: «Кто общается с еретиками» и даже читает их сочинения, «в бездну ада сходит» (10, 347).

В Церкви совершаются т а и н с т в а, через которые подается спасительная благодать Божия. «Тайнам Божиим веруй», — учит наша древняя церковная литература («Стословец» — 3, 3).

Первое таинство, необходимое для вступления в Церковь Христову и потому — для спасения, есть К р е щ е н и е. «Первое — приими святое Крещение правы веры, потом научимся боятись Бога и творити волю Его» («Златая Цепь» — 3, 23). Что таинство Крещения необходимо всякому человеку, независимо от его добродетелей, убедительным доказательством сему служит Житие св. Мартина Милостивого. Этот угодник Божий был настолько добродетелен, милостив, что Христос явился ему во сне еще до его крещения. Но как после этого поступил св. Мартин? Сразу, встав от сна, «шед крестися» (4, 176). «Расскажи, — сказал Господь св. мученику Евстафию Плакиде, — крестившись, вы очиститесь от ваших грехов» (6, 229).

Действенность крещения, совершенного в Церкви, не зависит от духовного состояния совершителя. Проложное чтение на 5 января утверждает, что за недостойного священнослужителя совершает таинство — «Божественную службу» — тот «страшный пресвитер», который имеет лицо, «яко молнию», и светится, «яко солнце». Таким образом, таинство совершится, но недостойный служитель понесет наказание Божие. «Аз же мню, — заканчивается утверждение, — яко ин несть грех, разве того злее, егда иерей, не достоин сый, дерзнув служит Божия Тайны» (4, 159—161).

Крестившиеся во имя Христа Спасителя должны Ему служить. А если Ему служат, «пусть не отступают от заповедей Его и живут не так, как обманщики и лжецы, после Крещения забывшие заповеди Божии и прельстившиеся соблазнами мира сего, но как жили святые пророки и апостолы, а также мученики и все святые, ради Христа страдавшие, перенося скорби, и беды, и притеснения, и раны, находясь в темницах, неустроенные в жизни, в трудах, в бдениях, в постах, в покаянии, в размышлениях, в долготерпении, в благости, пребывая в Духе Святом, в нелицемерной любви, в словах правды, в силе Божией» (Повесть о святых Петре и Февронии Муромских — 10, 629).

Значение величайшего таинства — святой Е в х а р и с т и и — выражено в словах: «Телу и крови Христа со страхом причащайся, да причастник будеши Царствию Его» («Стословец» — 3, 3).

Право совершать все таинства (о прочих таинствах, в том числе и о святом Причащении, автор говорит в других сообщениях) получают христиане от Бога в таинстве С в я щ е н с т в а. Священство, по слову преподобного Максима Грека, есть «величайшее благо, от вышней Божественной доброты дарованное людям». Оно «молитвами преподобных и чистых рук воздеянием (священнослужителей. — *К. С.*) молит всегда Владыку всех за наши прегрешения, милосердным и удобопримиряемым делает Его к нам» (29, 178—179). Не менее выразительно и еще более лаконично ту же мысль излагает преподобный Иосиф Волоцкий словами епископа Акраганского св. Григория: «Человеколюбиво дан людям свыше великий Божий дар — священ-

ство»; оно «служит Божескому» (10, 333). Священники поставляются пред алтарем — в Церкви — учить паству словом и примером своей жизни, заботиться о ней, руководить ею, вести ее в Царство Божие, «стеречь святые тайны от врагов Христовых, то есть от еретиков и зловерных искусителей, нечестивых грехолюбцев и неверных осквернителей» (св. *Кирилл Туровский* — 6, 297).

В Церкви совершается множество молитв, и в частности, молитва за умерших. «У нас,— пишет преподобный Иосиф Волоцкий,— всякую неделю служат три панихиды, да по девять заупокойных литий, да ежедневно обедню, а поминают на обедне трижды, и на панихиде трижды же, а на литиях по одному разу. Да, кроме того, в синодике поминают тех же, а в больших панихидах четырежды, а выходит всего десять раз в день, если большая панихида, а во всякую пятницу бывает большая панихида. А если малая панихида, то по девять раз в день. А если в какие-либо дни нет панихиды, то по шесть раз в день, и над просфорами также годовое поминание читают, и в Господские праздники, и на Пасху» (10, 353). Он же сообщает, что в монастырях и соборных церквах вписывались в «поминовение навеки», за что приносился дар (10, 355, 357). Преподобный Нил Сорский завещал братии, чтобы она постаралась совершать по нем после кончины священную службу «в течение сорока дней». «Об этом очень прошу»,— говорил он (10, 323).

Немало места отводится в церковной литературе Древней Руси и антропологии. Творец создал два мира: «Вышний и нижний». К вышнему миру «принадлежит мысленное»: ангелы, огненосные духи; к нижнему — чувственное: различные животные. «Из того и другого» Бог сотворил «человека двойственным: небесным и земным... вещественным и невещественным... видимым и невидимым, взяв лучшее из вышнего, из нижнего же — тело, примесив Божественную душу к земному» («Диоптра» — 10, 83).

По телу человек создан ни смертным, ни бессмертным, ни тленным, ни нетленным, «чтобы, если решит душа его добрая, бессмертным оно стало через добрые дела». Но если тело предается страстям, станет «тленным и смертным» («Диоптра» — 10, 97). Человек не исполнил заповедь Божию и «потерял то, что было создано сначала» (10, 87). Тело «тотчас стало изменчивым и подверженным страданиям, многострастным и гниющим, многоболезненным весьма, тленным и смертным» (10, 89). Смерть тела явилась наказанием милующей правды Божией. В «переменившейся изначальной природе» человека и жизни вне Едема смерть «удерживала устремленность ко греху» и явилась, таким образом, «не местью», а врачевством, «премудрости исполненным» (10, 93).

Душа есть «большее и важнейшее». Она — «святоявленная, и умная, и невещественная, и Божественная» (10, 81). Преподобный Максим Грек называет душу «богоподобными красотами» «боголепно украшенной» (29, 180) и сравнивает ее с воском, размягчающимся от теплоты или твердеющим от холода, с землей, приносящей плоды или пустынной, с зеркалом, правильно отражающим образ или искажающим. Унизить свою душу, по его слову, то же, что «на златом образе медь навести» (29, 154—155). Но что такое душа — до конца уяснить невозможно. «Душу же потом вдохнул, как и откуда — знает только Он Сам, и какую — знает Он один, — не из стихий мира составленную, как остальное, но от Бога... из вышнего мира... и к Нему всячески всегда стремящуюся» (10, 85).

Человек — это некий микрокосм, заключающий в малом большой мир, это средоточие всего существующего, возглавление всего творения. Потому он и призван в мир позже всех. Когда Господь «завершил весь этот мир, сотворил человека, чтобы он обладал миром и царствовал в нем... Ведь подобает владеющему являться не раньше владеемого, но позже, чтобы сначала было подготовлено владение, а затем явился и его царь» (10, 85). Как владычествует Бог, так и человеку «подчинил бессловесных животных» и все живое (10, 95, 97). Вечный Царь «оказал почет» человеку — «поставил царем» над всем земным (Повесть о святых Петре и Февронии Муромских — 10, 627). Но назначение человека — не только в его доброй власти над природой, а, что значительно важнее (от чего зависит и правильное понимание «быть царем над всем»), в духовном совершенствовании, «Нашея славы высоту, о душе, — учит преподобный Максим Грек, — познаим и не уподобляим без ума себе бессловесным скотом» (29, 15 3).

Еще больше, чем антропологии, уделяется внимание эсхатологии. Эта тема присутствует во многих церковных сочинениях, а в «Разговоре души и плоти» (из «Диоптры» Филиппа Пустынника) занимает бóльшую половину (см. 10, 99—149).

Бог разделил для человека «вечность на времена». Но тварь «скончается» — и «времена погибнут». Наступит «единая вечность», как говорит архиепископ Новгородский Геннадий (9, 547). Когда же это будет — неизвестно: в святом Евангелии «не сказано, когда будет конец мира» (там же). Христиане призываются верить в воскресение мертвых, в жизнь будущего века, помнить Суд «по неложному словеси Господню» («Стословец» — 3, 3). «Сыну мой и исчадье мое, — напоминает отец сыну, — мир сей мимо идет и слава его погибнет, приидет же Господь с небесными воинами судити всякому человеку и воздаст комуждо по делом его» («Поучение отца к сыну» — 3, 36).

До второго пришествия Христа души праведников находятся в состоянии света, покоя и предначатии вечного блаженства, а грешников — во мраке, беспокойстве и предначатии вечного мучения, но окончательный суд над ними еще не совершился, и нет еще вечных мучений никакой «человеческой душе, верующей и неверующей» (св. *Кирилл Туровский* — 6, 307). Придет Господь — и воскреснут мертвые на Страшный Суд. Для праведно живших воскресение будет со славой, «ибо они пробудятся для воскресения жизни; зло же содеявшие — для суда мучительного» («Диоптра» — 10, 105).

Все воскресшие узнáют друг друга «не по телесным образу и признакам, но оком душевным проницательным» (10, 113). Христос ясно учил в Евангелии, «что узнал богатый Лазаря оного, на ложе Авраамовом сидящего, также и Авраама, великого патриарха», а кроме того, в другом месте он сказал иудеям: «Авраама увидите, и Исаака тогда, и Иакова, и всех пророков также в Царствии Божием, себя же — изгнанными далеко вне его. И пусть никто не думает и не говорит, что это только притча и что смысл ее нельзя понимать буквально» (там же).

Когда начнет судить Господь, поставит «ошуюю» тех, кто «сквернымы делы житье свое препроводиша... и отвратит Господь от них очи свои» (3, 174). А стоящим «одесную» скажет: «Приидите, сынове света и Моего Царствия наследницы» (там же). Суд будет нелицеприятный, справедливый. На нем «не поможет ни отец сыну, ни сын отцу... но кождо свое бремя понесет и приимет мзду противу своим делом» (3, 175). «В чем тебя застану, в том и сужу», — говорит Сам Господь («Спор жизни со смертью» — 11, 51).

Св. отцы Церкви, прозревая Суд Божий, подчеркивали перед своей паствой то значение, какое будет иметь на нем совершенная людьми при жизни добродетель, милостыня. «Егда сядет Сын Человеческий на престоле славы Своея, — говорит св. Иоанн Златоуст, — поставит милостивые одесную Себе, а лихоимцы и немилостивые ошуюю» (4, 92, см также 3, 276—282).

«Все эти и подобные им апостольские и пророческие догматы и предания, — можно сказать словами «весьма искусного» преподобного Максима Грека, — Спаситель наименовал одним словом «Царство Божие» и желает, чтобы мы это просто и с полной верой и благоговением п р и н я л и и твердо себе у с в о и л и (разрядка моя — *К. С.*)» (10, 465). И православные русские люди, как правило, так и поступали: всей душой их усваивали и крепко держались. «Учения вашего мы не примем» — вот единый прямой ответ всем пытавшимся нарушить чистоту святого Православия и навязать Руси иную веру (14, 83; см. также: 6, 115; 9, 189—191, 273; 15, 64).

* * *

Семена Евангельской истины посеял на Руси св. апостол Андрей Первозванный — «глас Слова и друг Жениха» («Великие Минеи-Четьи» митрополита Макария — 12, 525). Обходя «вселенную», он «к северным странам шествует, и, до пределов славянских дойдя, тут Духа Святого благодатью пророчески вещает, и место воссияния предсказывает, и знамение Небесного Царя — крест водружает на месте, где впоследствии возник город Киев» (12, 525). А «благочестия ревнитель» — св. благоверный князь Владимир, «всю Россию просветив святым крещением, стал вторым Константином» (12, 527). Дело утверждения христианства и словом и пером продолжили другие подвижники веры — люди высокой духовной жизни, всей душой преданные святой Христовой Церкви и проникнутые искренней любовью к своей Родине, к своему народу, не устававшие бороться со злом греха и неослабевавшие в жертвовании своих личных интересов во имя народных. И это понятно, ибо православная вера не есть что-то абстрактное, оторванное от действительности — она всем своим содержанием обращена к жизни, к действию, к делам. Это та вера, которая опознается в жизни. Нет истинно христианской жизни — нет и истинной, святой православной веры. «Нас не делает совершенными одна православная вера, — справедливо утверждает преподобный Максим Грек, — если не дополняем ее прилежным исполнением евангельских заповедей... Неложный свидетель этому — блаженный апостол Павел, взывающий: «И если я отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, то нет мне в том никакой пользы» (10, 491). «Не словом бо, учит другой святой, — ни именем, ни родом, ни крепостию, ни летом Царство Небесное емлется, но силою веры, являюща дела верна» (св. Антиох — 4, 117).

Несомненно, в небольшой данной работе охвачены не все догматические темы древней церковной литературы Руси, и потому хочется завершить ее словами «Повести о некоей брани»: «Елико могох, толико и написах. Прочее же воздадим хвалу и благодарение Превечному Царю» (21, 159). И еще хочется добавить из Киево-Печерского Патерика: «Если кому покажется невозможным то, что я пишу, пусть почитают Жития святых отцев наших Антония и Феодосия, основателей русского монашества, и тогда уверуют. Если же и тогда не поверят — до́лжно сбыться притче, сказанной Господом: «Вышел сеятель сеять семя свое, иное упало при пути, другое в терние» —

иже заботами житейскими подавлены. О них пророк сказал: «Окаменело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат». И еще: «Господи, кто поверит слышанному от нас?"» (13, 297). «Блажен человек во истине пребывая» («Слово св. отец» — 3, 85).

ПРИМЕЧАНИЕ

* В одном благочестивом сказании, распространенном в Средние века на Западе, говорится о грешнике, который за прожитую жизнь мало делал добра, но имел обычай постоянно с любовью обращаться к Божией Матери. И вот в видении ему представилось, что он умер и идет на Суд. Злая сила пытается взять над ним свою власть, и ни Истина, ни Справедливость, указующая на раскаяние грешника при смерти, не могут его оправдать. И тогда грешник падает к ногам Богоматери, прося у Нее избавления. Божия Матерь подходит к весам — мерилу праведному, кладет Свою руку на чашу добрых дел. Мгновенно она опускается. И хотя все силы ада стараются удержать чашу зла в ее весомости, Божия Матерь спокойно держала рукой другую чашу — и грешник освобождается от наказания (23, 113—114).

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Памятники древне-русской церковно-учительной литературы. Выпуск первый, содержащий поучения: Луки Жидяты, митроп. Илариона, Феодосия Печерского и Кирилла Туровского. Издание журнала «Странник», под редакцией проф. А. И. Пономарева. СПб., 1894. V+200 с.

2. Памятники древне-русской церковно-учительной литературы. Выпуск второй: Славяно-русский пролог. Часть первая. Сентябрь—декабрь. Издание журнала «Странник», под редакцией проф. А. И. Пономарева. СПб., 1896. LXVI+224 с.

3. Памятники древне-русской церковно-учительной литературы. Выпуск третий: 1. Поучения о разных истинах веры, жизни и благочестия. 2. Слова на св. Четыредесятницу. 3. Поучения против язычества и народных суеверий. Издание журнала «Странник», под редакцией проф. А. И. Пономарева. СПб., 1897. XVIII+330 с.

4. Памятники древне-русской церковно-учительной литературы. Выпуск четвертый. Славяно-русский пролог. Часть вторая. Январь — апрель. Издание под редакцией проф. А. И. Пономарева. СПб., 1898. VII+228 с.

5. Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI — начало XII века. Выпуск 1. М., «Худож. лит.», 1978. 413 с.

6. Памятники литературы Древней Руси. XII век. Выпуск 2. М., «Худож. лит.», 1978. 704 с.

7. Памятники литературы Древней Руси. XIII век. Выпуск 3. М., «Худож. лит.», 1981. 616 с.

8. Памятники литературы Древней Руси. XIV — середина XV века. Выпуск 4. М., «Худож. лит.», 1981. 606 с.

9. Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV века. Выпуск 5. М., «Худож. лит.» 1982, 688 с.

10. Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. Выпуск 6. М., «Худож. лит.», 1984. 768 с.

11. Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI века. Выпуск 7. М., «Худож. лит.», 1985. 638 с.

12. Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века. Выпуск 8. М., «Худож. лит.», 1986. 640 с.

13. «Изборник» (Сборник произведений литературы Древней Руси). М., «Худож. лит.», 1969. 800 с.

14. Хрестоматия по древнерусской литературе. Составители М. Е. Феодорова и Т. А. Сумникова. М., «Высшая школа». 1985. 256 с.

15. Сокровища древнерусской литературы. Русское историческое повествование XVI—XVII веков. Составление, предисловие, подготовка древнерусских текстов, перевод и примечания Ю. А. Лабынцева. М., «Советская Россия», 1984. 352 с.

16. Антология педагогической мысли Древней Руси и Русского государства XIV—XVII вв. Составители С. Д. Бабишин, Б. Н. Митюров. М., «Педагогика», 1985, 368 с.

17. *Д. С. Лихачев.* Прошлое — будущему. Статьи и очерки. Л., «Наука», 1985. 576 с.

18. История русской литературы XI—XVII веков. Под редакцией Д. С. Лихачева. М., «Просвещение», 1985. 432 с.

19. *Н. В. Водовозов.* История древней русской литературы. М., «Просвещение», 1972. 384 с.

20. *В. В. Кусков.* История древнерусской литературы. М., «Высшая школа», 1982. 296 с.

21. Памятники русской литературы X—XVII вв. «Труды отдела древнерусской литературы», том 25. М.—Л., «Наука», 1970. 360 с.

22. Художественная проза Киевской Руси XI—XIII веков. Составление, переводы и примечания И. П. Еремина и Д. С. Лихачева. М., «Худож. лит.», 1957. XII+370 с.

23. Древнерусская литература в исследованиях. Хрестоматия. Составитель В. В. Кусков. М., «Высшая школа», 1986, 336 с.

24. Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского дома. Сборник научных трудов. Л., «Наука», 1985. 352 с.

25. *Л. А. Дмитриев.* Житийные повести русского севера как памятники литературы. XIII—XVII вв. Л., «Наука», 1973. 304 с.

26. *Б. А. Рыбаков.* Из истории культуры Древней Руси. Изд-во Московского университета. 1984. 240 с.

27. Писатели и книжники XI—XVII вв. (Исследовательские материалы для «Словаря книжников и книжности Древней Руси»). «ТОДРЛ», т. 40. Л., «Наука», 1985, с. 31—189.

28. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI — первая половина XIV в.). Ответственный редактор Д. С. Лихачев. Л., «Наука», 1987. 496 с.

29. *М. Н. Громов.* Максим Грек. М., «Мысль», 1983. 200 с.

Профессор М. С. ИВАНОВ,
проректор МДА

К ПРОБЛЕМЕ БОГОСЛОВСКОГО НАСЛЕДИЯ ДРЕВНЕЙ РУСИ (XI — начало XIII века)

Литература Древней Руси привлекает к себе в наше время пристальное внимание. Открытие ее неисчерпаемых духовных сокровищ, начавшееся сравнительно недавно, продолжается и по сей день. «Сейчас уже никто не решится вместе с Голубинским сказать, что Древняя Русь вплоть до самого Петровского переворота не имела не то что образованности, но даже и книжности, а много-много разве грамотность. Сейчас это только курьезно, даже не задорно и не остро. И вряд ли кто повторит теперь с Ключевским, что древнерусская мысль, при всей ея формальной напряженности и силе, так и не выходила нисколько за пределы «церковно-нравственной казуистики» (1, I). Однако следует отметить, что уже сам Е. Е. Голубинский, при всем его критицизме, не смог не заметить высокого достоинства одного из богословских сочинений анализируемого периода — «Слова о Законе и Благодати» Киевского Митрополита Илариона. «Слово» Илариона, знаменитое действительно и вполне заслуженным образом и из всех памятников письменности домонгольского периода сравнимое по качествам и по достоинствам только со «Словом о полку Игореве», хотя по сущности и не имеет с ним ничего общего, представляет собою именно такого рода явление, которое мы, не предполагая в древней Владимиро-Ярославской Руси существования настоящего просвещения, решительно не в состоянии будем объяснить. «Слово» Илариона есть самое блестящее ораторское произведение, самая знаменитая и безукоризненная академическая речь, «с которой из новых речей идут в сравнение только речи Карамзина» (2; 705—706). Ошибочное представление Е. Е. Голубинского об образованности Древней Руси не позволяет ему объяснить появление в то время такого замечательного памятника церковной письменности, каким является «Слово о Законе и Благодати». Для Е. Е. Голубинского «Слово» Митрополита Илариона все еще «стоит... как загадочное явление» (2; 706).

Аналогичные критические замечания в адрес древнерусской образованности и литературы, хотя и в более смягченной форме, делались и после Е. Е. Голубинского, что приводило к тому, что богословское наследие Древней Руси долгое время оставалось в забвении. «Когда в наши дни рассуждают о православных догматах и вообще о русской вере и желают подкрепить свои мысли историческим преданием, то обычно вспоминают о Митрополите Филарете, о Хомякове, о современных иерархах и отсюда сразу перескакивают (по методу Лютера) во времена Златоуста, Апостолов и Христа», — писал в 1912 г. Н. К. Никольский, обвиняя, как он, выражался, «не только частные лица, но и органы церковной власти» в забвении древнерусских богословских традиций (3; 9).

Преодоление ошибочных представлений о духовном и культурном уровне Древней Руси XI—XIII столетий вообще и о литературе в частности началось в нашей стране в XX столетии. За истекший период были сделаны многие открытия, позволившие пересмотреть сформировавшиеся ранее взгляды на материальную и духовную культуру Древней Руси и оставить в прошлом рассуждения о несамостоятельности этой культуры, о слишком долгом словесном «молчании» в духовном творчестве русского человека. «Усилиями советских историков, советских археологов решительно опровергнуто господствовавшее в буржуазной науке мнение о несамостоятельном характере и низком уровне древнерусской материальной и духовной культуры. Советские ученые доказали ее высокий уровень: высокий уровень грамотности, высокий уровень развития ремесла, зодчества, живописи, политической и дипломатической практики, юридической мысли, интенсивность культурных связей почти со всеми странами Европы... Не подлежит никакому сомнению высокий уровень дошедших до нас произведений древнерусской литературы. В достижении этого высокого уровня русская литература шла самостоятельным путем, обязана прежде всего собственным движущим силам развития» (4; 232). Однако на Западе рассуждения о древнерусской интеллектуальной отсталости можно встретить и сегодня. «Признав икону и, отчасти, зодчество Древней Руси, западный мир еще не раскрыл в культуре Древней Руси ничего другого. Культура Древней Руси представляется поэтому только в формах «немых» искусств, и о ней говорят как о культуре «интеллектуального молчания» (4; 356).

Это высказывание академика Д. С. Лихачева помогает понять позицию, занятую в изучаемом нами вопросе известным исследователем древнерусской церковной литературы Г. П. Федотовым. В своей работе «Христианство Киевской Руси» Г. П. Федотов пишет: «На запасе знаний, полученных из-за рубежа, Русь прожила века» (5; 51). Эти слова по существу определяют все содержание указанной работы. Такой вывод мешает автору признать бесспорные творческие достижения древнерусских церковных писателей и вынуждает его давать иногда противоречивую оценку тем или иным церковным авторам и их творениям. Так, например, анализируя труды епископа Туровского Кирилла, Г. П. Федотов в одном месте пишет: «Из его трудов создается впечатление человека крайне далекого от жизни, даже от моральных жизненных проблем, человека, который полностью воспарил к сфере религиозного служения и религиозной мысли с ее догматическими и псевдодогматическими тайнами... Вполне естественно, что на современников его облик человека «не от мира сего» произвел слабое впечатление» (5; 81). А в другом месте мы неожиданно встречаем такой вывод: «Он (т. е. епископ Туровский Кирилл. — *М. И.*) был одним из лучших проповедников Русской Церкви, уступая, пожалуй, только Илариону. Нужно признать, что он в совершенстве владел риторическими приемами византийской школы. Он свободно и искусно следовал великим образцам Иоанна Златоуста, Григория Назианзина и Кирилла Александрийского» (5; 82). Эта противоречивость наиболее сильно сконцентрирована в следующем высказывании Г. П. Федотова: «Они (т. е. современники. — *М. И.*) оценили его (Кирилла Туровского) труды и смотрели на самого безличностного из древнерусских писателей как на толкователя Церковного Предания, стоящего в одном ряду с древними греческими святыми отцами» (5; 81). Трудно себе представить, как Г. П. Федотов смог соединить эти взаимоисключающие характеристики: современников епископа Кирилла,

наименовавших его «Златоустом» (6; 84, 296) и поставивших его в один ряд с древними греческими святыми отцами, и свою собственную, согласно которой «русский Златоуст» оказался «самым безличностным из древнерусских писателей».

Отмечая бесспорный факт влияния западной науки на цитируемый труд Г. П. Федотова, мы хотим сейчас остановиться на очень важной проблеме, которой, на наш взгляд, фактически не было уделено никакого внимания не только в труде Г. П. Федотова, но и во всей русской богословской науке и решение которой помогло бы избежать целого ряда ошибок в оценке богословского творчества Древней Руси. Это — проблема определения и выявления древнерусского богословского наследия. Обычно изучение богословской мысли Древней Руси ведется так, как будто этой проблемы не существует вообще. Исследователи в этих случаях руководствуются узкоакадемическим подходом, пытаясь отыскать в древнерусской литературе богословские трактаты или богословские системы. А поскольку таковые не обнаружены, то и «богословов, — как считает протоиерей Георгий Флоровский, — не было... в эти ранние века» (1; 8). Необходимость другого подхода становится очевидной, если вспомнить, например, «Слово о Законе и Благодати» Митрополита Илариона, которое является всего лишь проповедью, однако именно оно позволило многим исследователям, в том числе протоиерею Г. Флоровскому и даже, как уже было отмечено, Е. Е. Голубинскому, увидеть в его авторе человека глубокой богословской проницательности. «Богословская образованность Илариона была настолько велика и настолько православна, что считалась безупречной даже для русского православия XIX века», — замечает один из современных исследователей литературного творчества Киевского Митрополита и добавляет: «Академик Н. К. Никольский в статье «О древне-русском христианстве» писал: «Точности догматического изложения в «Исповедании веры» Илариона изумляются современные специалисты, а о «Слове о Законе и Благодати» автор «Догматического богословия» и «Истории Русской Церкви», известный митрополит Макарий, дал такой отзыв: «Это есть перл всей нашей духовной литературы первого периода». «Нельзя не удивляться, — говорит он, — зрелости ума, глубине чувства, обилию богословских сведений...» (7; 85). Другой современный автор отмечает, что Митрополиту Илариону «свойственна широта исторического кругозора, определяя который, он намного превзошел даже отца диалектики Гегеля» (7; 17). Что же касается так называемого «чистого богословствования», то оно не было свойственно ни Митрополиту Илариону, ни вообще всем церковным писателям той эпохи. Так что отмеченное мнение протоиерея Г. Флоровского может быть принято только в этом смысле.

Одной из главных установок при выявлении богословского наследия Древней Руси должна быть та, согласно которой термины «богословов» и «богословие» определяются не только и не столько академической наукой, сколько всем многообразием церковной жизни. Принятие христианства на Руси как раз и поставило перед Русской Церковью множество проблем, которые могли быть успешно решены не в богословских трактатах и системах, а в новой жизни молодого государства, ставшего благодаря Крещению в ряд христианских стран Европы. Христианизация Руси потребовала коренной перестройки многих сфер жизни. Прежде всего, необходимо было богословски осмыслить происшедшее событие. «В этом отношении исключительное значение имеет «Слово о Законе и Благодати» Митрополита Ила-

риона. Это произведение по теме своей обращено к будущему Руси, а по совершенству формы и в самом деле как бы предвосхищает это будущее» (8; 11). Киевского Митрополита волнуют судьбы русского народа, ставшего на путь христианского развития; идея патриотизма красной нитью проходит через всю его проповедь. Даже сопоставление Ветхого и Нового Заветов, которое обычно не выходит за рамки библейского богословия, находит у Митрополита Илариона практическое приложение. Через такое сопоставление он развивает «свою теорию всемирной истории как постепенного и равного приобщения всех народов к культуре христианства... История Руси и ее Крещение изображены Иларионом как логическое следствие развития мировых событий» (8; 15). Для него и «новые мехи» есть не что иное, как молодое государство, перед которым открылась широкая перспектива духовного и культурного обновления.

Вместе с осмыслением Крещения церковными писателями той эпохи начинается интенсивное осмысление всемирно-исторического процесса. Зарождается богословие истории. Примечательно, что и в этом случае с богословскими идеями мы встречаемся в литературе, которая не может быть отнесена к разряду богословской. Историко-богословское ви́дение открывается у авторов различных видов церковной литературы: житий святых, патериков, проповедей и даже летописей. Последние, при всей их мозаичности, отличаются «строгой продуманностью всей композиции, последовательностью повествования, единством и грандиозностью идеи» (8; 52). Летописи, по замечанию Д. С. Лихачева, это «не только своды предшествующих произведений... но и своды идей» (8; 48). Историческое сознание летописцев, по сравнению с их предшественниками, неизмеримо возросло. По существу язычество «не было связано с историей» (9; 73). Оно воспринимало время не векторно, а циклично; в нем отсутствовала целенаправленность времени, временна́я перспектива. Для христианства же, преодолевшего этот круг «дурной бесконечности», время имеет особый смысл и величайшую ценность. Поэтому для древнерусских летописцев все, совершающееся во времени, имеет непреходящую значимость. Каждое временно́е явление, каждое единичное историческое событие несет на себе печать вечности. С точки зрения летописца, как и любого другого «древнерусского автора, в мире существует вечная соотнесенность двух миров — божественного и земного. Земной, временный мир имеет вневременный, надмирный характер» (10; 271). Вот почему летописцы так пристально наблюдают за Божественным воздействием на мир, а их летописи дают прекрасный материал для разработки богословского учения о Промысле Божием. Особого внимания в этом отношении заслуживает «Повесть временных лет» — «выдающееся произведение эпохи, выражающее средневековую философию истории» (11; 27). Причем «в «Повести» дана одна из первых в русской литературе трактовок извечной моральной темы добра и зла» (11; 27). «История человеческого рода, с точки зрения Нестора, есть история борьбы добра и зла» (8; 105). Как замечательному «историку-мыслителю» (8; 105) преподобному Нестору присущи богословско-философские размышления не только над проблемами истории, но и над проблемами морали.

Однако не только преподобный Нестор был «книжником широкого кругозора» (12; 68). Христианство раздвинуло горизонт мысли во всей древнерусской литературе. Более того, «чувство значительности происходящего, значительности всего временно́го, значительности истории человеческого бытия не покидало» не только древнерусского писателя, но и вообще человека

той эпохи (13; 10). Христианство дало человеку возможность по-новому взглянуть на окружающий его мир, оно освободило его от оков рока, неумолимости судьбы, довлевших над ним в язычестве. Христианин Древней Руси поворачивается к миру, к природе без страха, со светлым взором, пытаясь осмыслить свое к ним отношение буквально во всех видах творчества. В то время глубокие космологические богословские идеи рождались и находили свое отражение в церковной литературе всех жанров, в литургической письменности, иконе, церковной архитектуре. «Доминантой нового отношения человека к окружающей природе явилось открытие значительности человека и человечества в окружающем его мире... Отныне стало аксиомой, что человек — центр Вселенной и именно в нем смысл существования мира. Первые русские произведения полны восторга перед мудростью мироустройства, но мироустройство это не замкнуто в самом себе: природа служит человеку, она не враждебна ему и именно потому прекрасна... Вселенная вся обращена к человечеству, сочувственно участвуя в его судьбах... Под влиянием этого «открытия» окружающего мира человек как бы расправил плечи, мир представился ему огромным, он потерял страх перед миром. Напротив, человек стремится теперь подчинить себе обширное окружающее пространство... Отсюда динамичный монументализм мироощущения» (9; 71—72). Человеку той эпохи оказывается по плечу глобальная богословская проблема соотнесенности мира, Церкви и человека. Такие идеи, как: Церковь — микромир и, вместе с тем, — макрочеловек (13; 10); Церковь — небо на земле, природа — «это храм, где размещается воля ее Создателя» (14; 8), в последующие века нередко предававшиеся забвению, для древнерусского человека были близки и понятны. Такая близость позволяла читать книгу природы как «второе Откровение, второе Писание» (10; 162). Язык этой книги — это язык символов, и то, что он был доступен не только писателям, но и иконописцам, зодчим, церковным песнотворцам, говорит о том, что в Древней Руси интенсивное развитие получило и символическое богословие. «Весь мир полон символов, и каждое явление имеет двойной смысл. Зима символизирует собой время, предшествующее Крещению Христа; весна — это время Крещения, обновляющего человека на пороге его жизни; кроме того, весна символизирует Воскресение Христа. Лето — символ вечной жизни. Осень — символ последнего Суда; это — время жатвы, которую соберет Христос в последние дни мира, когда каждый человек пожнет то, что он посеял; в целом четыре времени года соответствуют четырем Евангелистам, а двенадцать месяцев — двенадцати Апостолам и т. д. Видимое осмысляется невидимым, невидимое — видимым. Мир видимый и мир невидимый объединены символическими отношениями» (10; 162). Даже приемы изобразительного искусства были поставлены на службу символическому богословию, благодаря чему древнерусский человек, которому христианство открыло безграничные пространственные и временны́е перспективы, оказался способен «объять необъятное». Для богословского восприятия пространства, например, использовались приемы его сокращения. «Иконы, фресковые композиции, миниатюры включали в себя огромные пространства... Охват географических пределов необыкновенно широк — широк он благодаря тому, что средневековый человек стремится как можно полнее, шире охватить мир, сокращая его в своем восприятии, создавая «модель» мира — как бы микромир... Обширность изображения в литературном произведении требовала так же, как и в иконе, компактности изображения, его «сокращенности». Писатель, как и художник, видит мир в услов-

ных соотношениях. Вот как, например, соотносятся в Слове Кирилла Туровского «В неделю цветную» Христос и Вселенная. Кирилл говорит о Христе: «Ныня путь съшествует в Ерусалим измеривый пядью небо и землю дланью, в церковь входит невъместимый в небеса» (10; 343—344). Этот текст из проповеди епископа Туровского Кирилла обращает на себя внимание не только в связи с указанным приемом. Не трудно заметить, что он составлен под большим влиянием литургической письменности. Тесная и устойчивая связь с последней характерна вообще для всех гомилетических трудов епископа Кирилла. «Стиль его, — пишет Г. П. Федотов, — возвышен, торжественен, поэтичен и приближается к языку церковных песнопений» (5; 84). А историк С. М. Соловьев, говоря о цели, какую ставил перед собой Туровский епископ как проповедник, отмечает «сходство слов Кирилловых с церковными песнями, от которых он заимствует иногда не только форму, но и целые выражения» (6; 88). Этот факт свидетельствует отнюдь не о несамостоятельности знаменитого проповедника, а о том, что он, являясь одновременно и богословом (Г. П. Федотов по достоинству оценил органическое соединение им «двух великих идей греческой святоотеческой мысли»: учения святого Афанасия Великого о воплощении и теории оправдания святителя Григория Нисского (5; 89), ищет вдохновения в литургической жизни Церкви. Поэтому так глубоки и проникновенны молитвы самого святителя Кирилла. Следовательно, если мы ставим вопрос о богословии епископа Туровского Кирилла, то должны иметь в виду литургическую жизнь и литургическую письменность Древней Руси и, прежде всего, молитвы самого епископа Кирилла, в которых он также затрагивает богословские темы. Однако Туровский святитель в этом случае — не исключение, в чем легко убедиться, познакомившись с исследованиями в области древнерусской письменности.

Богословская интерпретация христианского учения, нашедшая свое отражение во всех видах церковного творчества Древней Руси, свидетельствует о глубоком усвоении христианства не только церковными книжниками. Причем своеобразие словесного искусства самих книжников, как отмечает В. П. Адрианова-Перетц, во многом определяется такими видами творчества, которые в «Историю русской литературы» не входят (15; 4). «Знаменательно, что вся культура эпохи Ярослава, все стороны культурной деятельности первых лет XI века проходят под знаком тесного взаимопроникновения архитектуры, живописи, политики, книжности в недрах единого монументального стиля» (8; 21). Эта особенность культурной деятельности древнерусского человека также должна быть принята во внимание как при изучении путей древнерусского богословия, так и при определении богословского наследия того периода. В противном случае, та или иная богословская мысль, тот или иной памятник церковной письменности могут оказаться «кирпичом, вынутым из здания великого архитектора» (10; 356). «Сближения между искусствами и изучение их расхождений между собой позволяют вскрыть такие закономерности и такие факты, которые оставались бы для нас скрытыми, если бы мы изучали каждое искусство (в том числе и литературу) изолированно друг от друга» (10; 29). Иллюстрацией такого сближения и взаимопроникновения может служить «Слово о Законе и Благодати» Митрополита Илариона и росписи Киевского собора святой Софии, в котором, по мнению авторитетных исследователей, «Слово» было произнесено. Тема библейского богословия — соотнесенность Ветхого и Нового Заветов, рассмотренная Митрополитом Иларионом в «Слове», — наш-

ла свое отражение и в росписях Софийского собора. «Следовательно, произнося свою проповедь, Иларион непосредственно исходил из темы окружающих его изображений. Фрески и мозаики Киевской Софии могли наглядно иллюстрировать проповедь Илариона. Росписи хоров представляют собой в этом отношении особенное удобство. Именно здесь, на хорах, были те сцены Ветхого Завета, персонажи которых подавали наибольший повод для размышлений Илариону...» (8;17). Попутно отметим, что «богословие в красках» и «богословие в архитектуре» Софийского собора далеко не исчерпывалось указанной темой.

Следует иметь в виду, что «слово и изображение были в Древней Руси связаны теснее, чем в новое время. И это накладывает свой отпечаток и на литературу, и на изобразительные искусства» (10; 22). Для нас, например, может показаться странной возможность иллюстрировать творения богословского содержания. Однако в Древней Руси такое иллюстрирование было широко распространено (10; 22. 4; 8). Наличие отмеченной особенности наряду с другим, тесно связанным с ней явлением — отсутствием строго определенных «границ между произведениями, между жанрами, между литературой и другими искусствами», — объясняется тем, что подлинное духовное творчество Древней Руси находилось на заре своего развития. Ему была присуща открытость к окружающей действительности, восприимчивость к новому, гибкость, т. е., по замечанию Д. С. Лихачева, «та мягкость и зыбкость структуры, которая всегда является признаком молодости организма» (13; 23).

Таковы предварительные наблюдения, касающиеся своеобразия богословского наследия Древней Руси.

ЛИТЕРАТУРА

1. Протоиерей *Г. Флоровский.* Пути русского богословия. Изд. 3. Париж, 1983.
2. *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви, т. I. Изд. 2. М., 1901.
3. *Никольский Н. К.* О древне-русском христианстве. — Русская мысль, кн. 6, 1913.
4. *Лихачев Д. С.* Возникновение русской литературы. М.—Л., 1952.
5. *Федотов Г. П.* Русское религиозное сознание. Т. I. Христианство Киевской Руси X—XIII века. (Машинописный перевод).
6. Творения святого отца нашего Кирилла, епископа Туровского. Киев, 1880.
7. Идейно-философское наследие Илариона Киевского, ч. II. М., 1986.
8. *Лихачев Д. С.* Великое наследие. М., 1975.
9. *Лихачев Д. С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Изд. 2. М., 1985.
10. *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. М., 1979.
11. Очерки истории русской этической мысли. М., 1976.
12. История русской литературы X—XVII веков. М., 1980.
13. *Лихачев Д. С.* Великое наследие. Изд. 2. М., 1979.
14. *Молдован А. М.* «Слово о Законе и Благодати» Илариона. Киев, 1984.
15. *Адрианова-Перетц В. П.* К вопросу о круге чтения древнерусского писателя. — ТОДРЛ, XXVIII. Л., 1974.

Иеродиакон НИКОН (Лысенко)

«ФОТИЕВО» КРЕЩЕНИЕ СЛАВЯНО-РОССОВ И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ В ПРЕДЫСТОРИИ КРЕЩЕНИЯ РУСИ

Великое событие, совершившееся на днепровских берегах десять веков назад, память которого мы отмечаем как юбилей нашей Русской Православной Церкви, имело обширную предысторию. Без ее рассмотрения невозможно составить полное и ясное представление о духовном смысле и значении Крещения Руси в нашей истории и в истории Вселенской Церкви. Исторический эпизод, к рассмотрению которого мы обращаемся, — первое массовое крещение славяно-россов, связанное с именем святителя Фотия, Патриарха Константинопольского, и потому получившее в исторической литературе[1] наименование «Фотиево крещение Руси», — является одной из важнейших вех в этой предыстории.

События, связанные с первым крещением славяно-россов, нашли отражение в целом ряде исторических источников, являющихся важнейшими для изучения истории Юго-Восточной Европы в IX в. Это, прежде всего, такие известные византийские летописи, как Хроника продолжателей Феофана, Хроника Симеона Логофета, хроника Георгия-монаха, Хроника Скилицы Кедрина, Хроника Зонары. Сюда же примыкает анонимная Хроника, по фамилии своего издателя именуемая Хроникой Кюмона. Рассказ о тех же событиях содержится в Житии Патриарха Игнатия, составленном Никитой Пафлагонским, и в письме Иоанна, патриарха Антиохийского, императору Алексею Комнину. Важнейшие сведения содержатся также в двух беседах патриарха Фотия (860 г.) и его Окружном послании восточным патриархам (867 г.). На основании всех этих данных можно восстановить картину событий довольно подробно.

В июне 860 г., когда царствовавший в то время в Византии император Михаил III с войском и флотом отправился в поход против сарацин, у стен Константинополя внезапно появились корабли «свирепого варварского народа рос (ῥῶς)», «пришедшего от берегов северного Тавра» (т. е. с северного побережья Черного моря). Их насчитывалось около двухсот. Не встречая сопротивления, россы высадились на берег залива Золотой Рог и стали опустошать окрестности, а затем начали осадные работы под стенами города. Положение византийской столицы было критическим. «Жизнь наша догорала с последними лучами солнца, а заря бытия нашего поглощалась глубоким мраком смерти... вся надежда человеческая убыла из человеков и единственная надежда оставалась только у Бога»[2], — рассказывает об этом дне очевидец событий — святитель Фотий. Император Михаил был извещен о происшедшем константинопольским епархом, но, по-видимому, недооценил размеры грозящей городу опасности, и хотя сам он возвратился в столицу, но войска с собой не привел. «Тогда мы, — продолжает патриарх Фотий, — оставшись без всякой защиты и не имея помощи от людей, вооду-

шевлялись надеждами на Матерь Слова и Бога нашего, Ее просили умолить Сына и умилостивить за грехи наши, Ее дерзновение призывали во спасение, Ее умоляли покрыть нас покровом Своим, как стеною нерушимою, и сдержать дерзость варваров, смирить их гордость, защитить отчаянный город и побороть за собственную паству Ея, когда Ея ризу носили все до одного со мною для отражения осаждающих и защиты осажденных, усердно совершали прилежные моления и литии; тогда по неизреченному человеколюбию, при Матернем дерзновенном ходатайстве, Божество приклонилось и гнев Его утих, и помиловал Господь достояние Свое. Поистине эта пречестная риза есть одежда Матери Божией. Носилась она вокруг этих стен: и неприятели, непостижимо как, обращали тыл свой. Покрывала она город: и насыпь их осыпалась, как по данному знаку. Приосеняла она осажденных: и осада неприятелей не удалась, сверх чаяния, которым они окрылялись. Ибо, как только девственная риза эта обнесена была по одной стене, варвары сняли осаду города, и мы избавились от ожидаемого плена и сподобились неожиданного спасения. Нечаянно было нашествие врагов, неожиданно совершилось и удаление их. Чрезмерно негодование Божие, но неизреченна и милость. Невыразим был страх от них, но презренно было и бегство их»[3]. Повествования летописей дополняют рассказ святителя Фотия о чуде Божией Матери. Согласно их сообщениям, 18 июня 860 г.[4], когда патриарх Фотий во главе крестного хода обошел стены осажденного города и, приблизившись к морю, на глазах у неприятелей опустил в волны залива край ризы Божией Матери, взятой во Влахернской церкви, внезапно на море поднялась сильная буря. Флот россов стал терпеть бедствие, многие их ладьи были разбиты о скалы или, опрокинувшись, потонули. Это страшное чудо заставило россов не только немедленно снять осаду и отступить, но побудило их вскоре прислать в Константинополь посольство с предложением заключить с империей мир и союз и «просьбой сделать их участниками в святом крещении, что и было исполнено»[5]. Другое упоминание о принятии россами крещения содержится в знаменитом Окружном послании св. Фотия 867 г. Вслед за описанием крещения Болгарии (865 г.) Патриарх сообщает: «И не только этот народ (болгары. — *Н. Л.*) променяли прежнее нечестие на веру во Христе, но даже многими многократно прославленные и в жестокости и сквернубийстве всех оставляющие за собой так называемые россы, которые... возомнив о себе высоко, подняли руку против Ромейской державы. А в настоящее время даже и они променяли языческое нечестивое учение, которое содержали прежде, на чистую и неподдельную христианскую веру, с любовью поставив себя в чине подданных и друзей наших, вместо ограбления нас и великой против нас дерзости, которую имели незадолго перед тем. И до такой степени разгорелись в них желание и ревность веры, что приняли епископа и пастыря и лобызают святыни христиан с великим усердием и ревностью»[6].

О походе русских дружин на Константинополь в 860 г. сообщает и наша начальная летопись «Повесть временных лет». Ее рассказ дословно повторяет известие Хроники Георгия Амартола. Единственным отличием является указание, что поход возглавляли Аскольд и Дир. О крещении, которое приняли россы после понесенного ими от бури бедствия, в русской летописи не говорится.

Известны некоторые греческие источники, которые передают историю нашествия россов и их крещения несколько по-другому. Один из них — жизнеописание императора Василия I Македонянина, составленное его вну-

ком Константином Порфирогенитом. Другой — Сказание о крещении россов, по имени издателя получившее название «аноним Бандури»[7]. Этот источник интересен в особенности тем, что в нем упоминается составитель славянской письменности святой Кирилл, который был послан императором вместе с неким епископом к россам, чтобы по их просьбе крестить и привести к благочестию этот народ. Правда, оба эти источника относят крещение россов к царствованию Василия Македонянина, и можно предположить, что речь идет о каком-то другом крещении россов, не связанном с деятельностью патриарха Фотия. Однако, если учесть, что император Василий I, до того как в 867 г. сверг Михаила III, был некоторое время его соправителем, то вполне возможно, что события, происходившие в конце царствования Михаила III, могли быть отнесены авторами к началу царствования Василия I[8]. Еще одним важным свидетельством совершившегося во второй половине IX столетия крещения россов является упоминание в списке епархий Константинопольского патриархата, являющемся приложением к Церковному уставу императора Льва VI Мудрого (899 г), Росской митрополии[9]. Она стоит в этом списке на одном из последних мест, что явно говорит о недавнем времени ее возникновения. О дальнейшей судьбе этой митрополии прямых указаний в источниках не сохранилось, однако анализ некоторых исторических свидетельств, о которых речь будет ниже, позволяет некоторым авторам предполагать, что иерархия, основанная у россов патриархом Фотием, просуществовала до конца X в.

История «Фотиева» крещения россов в течение длительного времени была предметом острой полемики в литературе, посвященной средневековой истории Юго-Восточной Европы. Имеющиеся письменные источники не содержат однозначного ответа на вопросы: кто были упоминаемые в них россы по этнической принадлежности и где была их родина? Исследователи различно интерпретировали исторические свидетельства о россах, крестившихся при патриархе Фотии, в зависимости от того, какова была их точка зрения на вопрос о происхождении наименования «Русь». Несколько поколений сторонников так называемой «норманнской» теории происхождения русской государственности и культуры (Г. Байер и А. Шлёцер в XVIII в., И. Ф. Круг и А. А. Куник в XIX в., И. В. Бьюри и А. А. Васильев в первой половине XX в. и Д. Чижевский, Д. Оболенский и др.[10] в наше время) считает, что под россами источники подразумевают норманнов, пришедших из Швеции. Ф. К. Брун, В. Г. Васильевский[11] и некоторые другие исследователи видели в россах крымских готов. В обеих этих интерпретациях события, связанные с крещением россов, представлялись достаточно случайными и не имеющими серьезных исторических последствий. Д. И. Иловайский, Е. Е. Голубинский, М. С. Грушевский, В. А. Пархоменко, В. А. Мошин, А. В. Карташев, Н. Андреев, Г. Вернадский и другие авторы[12] являются сторонниками так называемой «теории Тмутараканской Руси». Согласно их мнению, крестившимися в 60-х гг. IX в. россами были жители сильного княжества с центром в Тмутаракани, распространявшего свое влияние на Крым и Приазовье. При этом одни из исследователей считали россов норманнами (Е. Е. Голубинский, В. А. Мошин), другие настаивали на том, что это были славяне (Д. И. Иловайский, В. А. Пархоменко и др.), а третьи полагали, что это была «варяжско-славянская сложная народность» (А. В. Карташев). Основным доводом сторонников данной теории было утверждение, что Тмутараканское русское княжество, известное с XI в., не могло возникнуть на пустом месте. Однако гипотеза эта не была достаточно убедительно под-

тверждена ни данными письменных источников, ни тем более археологическим материалом, так как территория, на которой могла располагаться «Тмутараканская Русь», до недавнего времени в археологическом отношении оставалась почти совершенно неизученной.

Ряд исследователей, в разное время рассматривавших исторические свидетельства о крещении россов (митрополит Макарий (Булгаков), М. Д. Приселков, академик Б. Д. Греков, М. В. Левченко, академик Б. А. Рыбаков, профессор МДА И. Н. Шабатин, академик Х. Ловмяньский (ПНР) и др.[13], считали, что под россами следует понимать днепровских славян и что крещение россов, о котором говорят источники, происходило в Киеве.

Почти все авторы, обращавшиеся к проблеме «Фотиева» крещения, рассматривали его как событие, важное в истории распространения христианства на Руси, не имевшее, однако, столь существенного значения, чтобы можно было говорить о его месте в истории Вселенской Церкви. Первым, кто обратил внимание на возможную связь истории крещения россов и духовно-просветительской миссии святых равноапостольных Кирилла и Мефодия среди славянских народов, был академик В. И. Ламанский[14]. На основании критического разбора Паннонского жития святого Кирилла этот исследователь пришел к выводу, что знаменитая хазарская миссия святых братьев была в действительности русской миссией. По мнению В. И. Ламанского, святые Кирилл и Мефодий побывали в 861 г. в Киеве, и под воздействием их проповеди киевские россы, которые недавно еще осаждали Константинополь, приняли крещение. Точку зрения В. И. Ламанского разделял А. В. Карташев[15]. Наличие связи между походом россов на Константинополь, хазарской миссией Константина Философа (святого Кирилла) и крещением россов, упомянутым в Окружном послании патриарха Фотия 867 г., отмечает академик Б. А. Рыбаков[16].

Существующая на сегодняшний день научно-историческая литература по проблеме крещения россов в IX в. оставляет неразрешенными довольно много вопросов. Наряду с недостатком свидетельств письменных источников и почти полным отсутствием источников археологических важной причиной этого была тенденция рассматривать данное событие в достаточно узком историческом контексте, преимущественно в связи с вопросом о происхождении наименования «Русь». Церковно-историческое значение «Фотиева» крещения почти полностью выпало из поля зрения большинства исследователей, в том числе и таких специалистов по русской церковной истории, как Е. Е. Голубинский, М. Д. Приселков и др. Принятие христианства некиим «народом рос», этническая принадлежность которого остается достоверно невыясненной, может рассматриваться как изолированное, достаточно случайное событие, если только не брать во внимание очевидную связь между ним и событиями, происходившими в это время в жизни Вселенской Церкви. Уже в самом наименовании — «Фотиево» крещение — содержится указание, что оно само по себе не является произвольным обозначением. Наш знаменитый богослов и историк профессор протоиерей А. В. Горский писал: «Тот же патриарх, при котором положено начало перевода на славянский язык Священного Писания и при котором последовало первое отделение Церкви Римской от Православной Восточной, — тот же патриарх дает первых просветителей первым князьям русским, изъявившим желание принять святое Крещение»[17].

Для Вселенской Церкви VIII—IX века́ были временем тяжких испытаний. Никогда — ни прежде, ни впоследствии — мусульманская экспансия

не представляла столь серьезной угрозы самому существованию христианского мира, как в этот период. Наиболее разрушительный удар исламских завоевателей испытал на себе Православный Восток. Трагизм положения усугублялся возникновением в то же самое время иконоборческой ереси, целое столетие раздиравшей Константинопольский патриархат. На Западе римский епископат, связавший свои интересы с возникшей в VIII в. империей Карла Великого, стал определять себя как власть духовно-государственную, претендуя на главенство во Вселенской Церкви и тем разрушая равенство прав между Поместными Церквами, установленное святыми апостолами.

Но когда над Церковью нависла смертельная угроза, в ней явлена была и сила Божия, в немощи совершающаяся. В этот именно период в церковной среде народились и подготовились люди с обостренным духовным зрением и широким кругозором, влияние которых придало истории не только Византии, но и обширного региона окружающих ее народов совершенно особый характер. Они сумели понять, что православный Восток может выдержать неравную борьбу с мусульманским миром только в том случае, если он сумеет привлечь к себе пробуждающееся к исторической жизни славянство, если Константинополь станет центром новой общности народов, объединенных Православием и высокодуховной византийской культурой.

Во главе этих людей встал Константинопольский патриарх Фотий — человек, в котором истинная святость жизни соединялась с огромной научной одаренностью и прекрасными организаторскими способностями. Главную цель своей многосторонней и необычайно плодотворной деятельности он видел в том, чтобы возвысить церковное самосознание Православного Востока, укрепить его авторитет, сильно пошатнувшийся в эпоху иконоборческой смуты, сделав торжество Православия воистину Вселенским. Особое значение в этом он придавал делу православной миссии среди язычников и среди христианских народов, отпавших от вселенского церковного единства. Святитель Фотий видел в исторической жизни Церкви два периода: первый — оканчивающийся Седьмым Вселенским Собором и знаменующий победу Церкви над ересями, учреждением празднования торжества Православия; второй — «внушающий лучшие мысли и упования» вследствие начавшегося обращения к христианству множества языческих народов, находившихся доселе вне пределов экумены. В первый период патриаршества святителя Фотия совершилось крещение Болгарии, возвратилась в лоно Православия значительная часть армян, началась великая миссия святых Кирилла и Мефодия. Избрание и отправление на проповедь святых братьев и разрешение вопроса о применении славянского языка в богослужении и о переводе Священного Писания составляют вечные заслуги святителя Фотия. Восприятие Священного Писания и Божественной литургии на родном языке имело для славян неоценимое историческое значение. Славянский язык, став языком Церкви, освящал всю культуру, способствовал тому, что православная церковность в течение многих веков была основой всего строя жизни южно- и восточнославянских народов. Славяне, приобщаясь к европейской цивилизации, чувствовали примитивизм и ложность языческих религиозных представлений и искали истины, отвечающей на возвышенные запросы человеческой души. Они сами просили обращения, но выбор при этом не был обусловлен слепой случайностью. Положительное отношение Восточной Церкви к вопросу перевода Священного Писания и церковной службы на язык народа, к которому обращена была проповедь, сделало в их глазах очевидным нравственное превосходство Православия перед католичеством,

чем и определило этот выбор. Дело святителя Фотия, равноапостольных Кирилла и Мефодия, их учеников и многих других, оставшихся безымянными, православных миссионеров той эпохи было прямым продолжением деяний святых апостолов, миссии Вселенской Церкви, совершающейся не усилиями человеческими, но силою Духа Святого.

Славянские Жития святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, открытые в середине XIX в. профессором протоиереем А. В. Горским, в основу которых, по мнению исследователей[18], легли отчеты самих святых братьев о их миссионерской деятельности и другие их произведения, содержат довольно подробные сведения о так называемой хазарской миссии святых Кирилла и Мефодия. Есть упоминания о ней и в других источниках, освящающих духовно-просветительские труды святых братьев.

Время начала хазарской миссии может быть предположительно определено концом 860 г., так как, согласно сочинению Гавдериха, епископа Веллетрийского (кстати, лично знавшего святых Кирилла и Мефодия), получившему в научной литературе по кирилло-мефодиевской миссии название «Итальянская легенда», говорится, что 30 декабря 860 г. святой Кирилл уже находился в Херсонесе[19].

Началась эта миссия так. К императору Михаилу III прибыли послы от хазар, которые изложили просьбу своего правителя-кагана прислать в Хазарию миссионера, который мог бы помочь решить якобы происходящий в этой стране спор о выборе веры. «От начала знаем лишь единого Бога, который стоит над всеми, и ему кланяемся на восток, в остальном держась своих постыдных обычаев, — говорили послы, согласно Житию святого Кирилла.— Евреи побуждают нас принять их веру и обычаи, а с другой стороны, сарацины, предлагая мир и дары многие, принуждают нас принять свою веру, говоря: «Наша вера — лучшая среди всех народов». Из-за этого посылаем к вам... ибо вы — великий народ, от Бога царство держите. Вашего совета спрашиваем и просим от вас мужа книжного. Если переспорит евреев и сарацин, то примем вашу веру»[20]. Император, посоветовавшись с патриархом[21], избрал для посылки в Хазарию Константина Философа и брата его Мефодия. Во главе духовной миссии святые братья сначала прибыли в Херсонес, где провели довольно много времени. Далее Житие повествует о том, как святой Кирилл, «сев на корабль, направился в Хазарию к Меотидскому озеру и к Каспийским воротам Кавказских гор»[22]. Прибыв ко двору хазарского кагана, святой Кирилл участвует в богословском диспуте, длившемся несколько дней, в результате которого он «ниспроверг наземь всю гордыню» своих противников, иудейских книжников, и изобличил ложность магометанского вероучения. Согласно Житию святого Кирилла, хазары, убедившись в истинности христианской веры, сказали: «Не враги мы себе, и так повелеваем, что с этого дня понемногу, кто может, пусть крестится по воле, если пожелает. А тот из вас, кто на запад кланяется или еврейские молитвы читает, или держится веры сарацинской, скоро смерть от нас приимет»[23]. Двести человек из них приняли святое Крещение. Написал же к цесарю каган такое письмо: «Послал к нам (ты), владыка, такого мужа, что показал нам христианскую веру и (догмат) Святой Троицы словом и делами. И познали, что это вера истинная, и повелели, чтобы тот, кто хочет, крестился, надеясь, что и мы к тому же придем. Все мы — друзья и приятели твоего царства и готовы (идти) на службу твою, куда захочешь»[24].

Такое описание событий вызвало серьезное недоумение у многих исследователей. Хорошо известно, что хазарская аристократия приняла иудаизм

около 809 г., и нет никаких оснований предполагать, что в 861 г. у кагана и его двора могли быть колебания в выборе веры. При этом следует иметь в виду, что принятие иудаизма было для хазар актом государственного самоутверждения, демонстрировавшего претензию Хазарского каганата на роль великой державы, равной по своему достоинству православной Византии и мусульманскому халифату. Обращение хазар в христианство и запрещение иудейского и мусульманского исповеданий, о котором сообщает Житие святого Кирилла, было бы решительным переворотом во всей государственной жизни Хазарии. Столь великое событие не могло не оставить следа в исторических источниках того времени, однако в действительности мы этого не находим. Столь же невероятным представляется обращение кагана к византийскому императору с выражением готовности служить ему.

Академик В. И. Ламанский предположил, что первоначальный текст Жития святого Кирилла значительно искажен моравскими редакторами X—XI вв., которые из патриотизма сделали в тексте Жития вставку о чудесном составлении славянских письмен, происходящем сразу после того, как князь Ростислав просит у императора прислать ученого мужа, способного изложить христианское вероучение на славянском языке, и это поручение возлагается на святого Кирилла. По мнению В. И. Ламанского, правильная датировка времени создания славянской письменности содержится в Сказании черноризца Храбра «О письменах», это — 855 г. Упоминаемое в Житии святого Кирилла хазарское посольство было, как считал В. И. Ламанский, тем самым посольством, которое после чуда 18 июня 860 года прислали россы, прося о мире и выражая желание принять крещение, именно потому, что россы эти были славянами. Во главе миссии, направляемой к ним, был поставлен святой Кирилл. В одной из редакций Жития святого Кирилла XIV—XV вв. говорится, что Кирилл упросил Мефодия «сопутствовать ему к казарам, зане умяеше язык словенск»[25]. В пергаментном Прологе Спасо-Прилуцкого монастыря, в кратком Житии святого Мефодия, содержится аналогичное указание, при этом святой Мефодий именуется «учителем русским»[26]. Несомненным доказательством того, что миссия святых братьев была направлена к славяно-россам, В. И. Ламанский считал указание на то, что запись беседы святого Кирилла с иудейскими книжниками во время пребывания его при дворе кагана была переведена на славянский язык святым Мефодием[27]. «К чему бы служил такой перевод, если бы Мефодий не имел в виду оставить Хазарам, исповедовавшим частью магометанство, частью иудейство, и подвластным им славянам на письме выводы, которыми Кирилл в беседах и прениях своих опроверг учение мулл и раввинов?[28] Ведь перевод такого сочинения для других славян, особенно в ту эпоху, не имел бы никакой цели, и, конечно, Мефодий не взялся бы за него впоследствии ни в Болгарии, где ему приходилось проповедовать христианство язычникам, ...ни в Моравии, где опять-таки нужна была не полемика с жидами и магометанами, а работа для искоренения языческих верований и борьба с западным духовенством»[29]. Из всех этих аргументов у В. И. Ламанского следовал вывод о том, что братья из Херсонеса направились непосредственно в Киев, ко двору Аскольда, где ими и было совершено первое Крещение Руси[30]. Вывод этот представляется весьма произвольным. По словам Жития, из Херсонеса святой Кирилл направился в Хазарию на корабле «по Меотидскому озеру (Азовскому морю. — *И. Н.*) и к Каспийским воротам Кавказских гор», т. е. не на запад, а на восток. По мнению крупнейшего специалиста по истории хазар М. И. Артамонова, от Азовского моря святой Кирилл поднялся

по Дону до переволоки на Волгу, затем по Волге он спустился к Итилю, столице Хазарского каганата, но кагана не застал, так как он летнее время проводил в южной части своего государства. Далее путь святого Кирилла, как считал М. И. Артамонов, лежал морем в направлении прохода между Кавказскими горами и морем, называемого в древности Каспийскими воротами, где находилась вторая столица Хазарского каганата, город Семендер[31]. Как предположил Г. Вернадский[32], с мнением которого в данном случае был согласен и М. И. Артамонов[33], этот путь представлял не что иное, как «путь русов», о котором писал арабский географ Ибн-Хордабех[34]. Сочинения восточных географов и путешественников IX—X вв. содержат довольно многочисленные сообщения о «русах», упоминаемых в числе народов, населявших Хазарский каганат. Ибн-Хордабех и ряд других авторов, пересказывавших сведения из его труда «Книга путей и государств», написанного в 60-х гг. IX в., считали, что русы — одно из славянских племен[35]. Автор анонимного географического сочинения на арабском языке «Области мира», относящегося также к IX в., пишет: «К востоку от этой страны (русов. — *И. Н.*) лежат горы печенегов. К югу от нее река Дуна[36], к западу — славяне. К северу — необитаемые страны. Это — обширная страна, ее жители обладают дурным характером, неподатливы, держатся вызывающе, сварливы и воинственны. Они воюют со всеми своими соседями и одерживают победы. Их царя зовут рус-хакан... Среди русов живет часть славян, которая в услужении у них»[37]. Идриси и Магреби именуют Дон «Рекой русов»[38], Аль-Масуди называет Черное море морем Русов[39]. Интересно отметить, что наименование Черного моря Русским мы встречаем и в нашей первоначальной летописи — «Повести временных лет»[40]. «Путь русов», упоминаемый Ибн-Хордабехом, шел по Дону до переволоки на Волгу и далее через Каспийское море в мусульманские страны Среднего Востока. Этим путем русы вывозили на восток свои товары — мех бобров и чернобурых лисиц. По этому же пути отправлялись они в грабительские набеги на города Каспийского побережья.

Некоторые исследователи[41] обратили внимание на то, что на дошедших до нашего времени картах Черноморского и Азовского побережья, составленных итальянскими моряками в XIII—XIV вв., Дон наименован Fiume Rossa; на левом его берегу обозначена якорная стоянка Cassar de li Rossi. Топонимы с корнем «ros» встречаются на этих картах также на западном побережье Крыма и на Тендерской косе в устье Днепра. Византийские географы и историки IX—X вв. считали Тендерскую косу, называемую Αχίλλειοζ δρομοζ («Ахиллесов бег»), родиной тавроскифов, к числу которых они относили народ «росс»[42], именуемый также «росс-дромиты»[43]. Этот этноним в X столетии усваивается византийскими авторами для обозначения жителей Киевской Руси[44]. Сопоставив арабские и греческие письменные источники с данными топонимики, можно утверждать, что не позднее первой половины X в. в Западной Таврии, Северном и Восточном Приазовье обитал хорошо известный своим соседям народ, который арабы называли «русами», а византийцы именовали «тавроскифами», народом «росс» или «росс-дромитами».

Как уже говорилось, некоторые мусульманские источники указывают, что правитель живущих в Приазовье русов носит титул «хакан (каган) рус». Интересно сопоставить это указание со свидетельством «Бертинских анналов» — источника, пользующегося полным доверием у исследователей, о некиих послах «народа рос» (rhos), прибывших в 839 г. в Идельгейм вместе с византийским посольством. Согласно источнику, они, «по их словам, были

направлены... царем их, называемым каганом, ради дружбы»[45]. Существуют некоторые исторические свидетельства, говорящие о том, что титул «каган» (хакан) был одним из титулов русских князей в X—XI вв. В «Слове о Законе и Благодати» митрополита Киевского Илариона говорится: «Похвалим же и мы по силе нашей великого кагана нашего Владимира». В «Слове о полку Игореве» каганом назван Олег Святославич, князь Черниговский и Тмутараканский. В киевском Софийском соборе найдены граффити XI—XII вв.: «Спаси, Господи, кагана нашего»[46]. По мнению А. П. Новосельцева, титул «хакан» (каган) был принят русскими князьями уже в первой половине IX в.[47], и этот факт можно рассматривать как свидетельство активной роли славянского этнического элемента в политической жизни Хазарии[48].

Хотя археологические памятники Приазовья, относящиеся к эпохе Средневековья, все еще довольно слабо изучены, ряд археологических открытий последних десятилетий свидетельствует, что славянское население впервые появляется здесь уже в конце VIII в. В результате исследований И. И. Ляпушкина[49], М. И. Артамонова[50], В. С. Флерова[51] обнаружено несколько памятников VIII—IX вв., материальная культура которых близка по своему облику к роменско-боршевскому типу, характерному для славянских поселений того же времени в Поднепровье. Особый интерес представляют следы наличия славянского населения в IX в. в таких крупных центрах Хазарского каганата, как Таматарха (Тмутаракань) и крепость Саркел (Белая Вежа) на Дону. Помимо того, археологические памятники VIII—IX вв., материал которых свидетельствует о существовании славян и носителей салтово-маяцкой культуры, обнаружены на побережье Крыма[52]. Один из них — поселение на юге Тарханкутского полуострова — обозначен на итальянской карте Бенинказы как «Rossofar», что может быть прочитано как «Росский маяк». Археологической экспедицией А. Н. Щеглова в конце 1960-х гг. здесь были обнаружены остатки маяка, современные поселению[53]. Хотя некоторые исследователи интерпретируют поселение на юге Тарханкутского полуострова как относящееся по материальной культуре однозначно к салтовскому типу[54], эта находка говорит о занятии его жителей и мореплаванием, что было совершенно не свойственным для носителей салтовской культуры — алан и болгар. Вполне вероятно, что маяк, получивший надолго сохранившееся название Росского, был действительно сооружен воинственными мореплавателями — славяно-россами.

Археологическими разведками В. И. Чалого 1980—1981 гг. в дельте Дона, к юго-востоку от хутора Рогожкино, т. е. приблизительно в том месте, где мог располагаться отмеченный на итальянских картах пункт «Cassar de li Rossi», обнаружено средневековое поселение и грунтовый могильник. В числе случайных находок местного населения в районе могильника есть нательные кресты византийского типа, которые могут быть датированы IX в.[55] Не исключено, что именно это поселение известно арабам в IX—X вв. как «город Русия при устье реки Русов»[56], также упоминающийся в греческих документах, относящихся к XII в., как Россия (Ρωσία)[57].

Сторонники теории «Тмутараканской Руси» считали, что славяне в Причерноморье образовали в VIII в. государство, которое было единым, могущественным и не зависимым ни от Хазарии, ни от Киева. Однако для таких выводов нет достаточных оснований. Напротив, большая территориальная разбросанность славянских поселений (от Тендерской косы в устье Днепра до устья Чира — правого притока Дона) и неизменное их расположение на полуостровах морского побережья и речных устьях говорят скорее о том, что

эти поселения были опорными пунктами для морских набегов, а, возможно, вместе с тем и торговыми факториями[58], созданными дружинами воинственных днепровских славян. Находясь на территории Хазарского каганата, славянские колонии вряд ли могли быть совершенно независимы от этой могущественной державы. Однако известно, что Хазарский каганат не был централизованным государством, а представлял собою обширную федерацию племен, сохранявших в неприкосновенности свою внутреннюю организацию и даже значительную степень внешнеполитической самостоятельности в пределах подчинения верховной власти хазарского кагана[59]. Этим, может быть, и объясняется то обстоятельство, что славяно-россы не только стремились совершить набег на столицу дружественной Хазарии Византийской империи, но и установить с нею затем самостоятельные дипломатические отношения.

Если предположить, что анализ текста Паннонского Жития, произведенный В. И. Ламанским, верен, что его редактор ошибочно назвал россов хазарами, а их правителя — «рус-кагана» — принял за верховного правителя Хазарии, то история миссии святых Кирилла и Мефодия 860—862 гг. предстает в новом свете.

После неудачи похода 860 г. на Константинополь, пораженные чудом, происшедшим на их глазах, россы, добравшись до своих опорных баз в Крыму или в районе Ахиллесова бега, направляют к византийцам посольство с просьбой «сделать их участниками в святом крещении». Это, зафиксированное в византийских летописях как посольство «россов, живущих у Северного Тавра», в славянском тексте Жития святого Кирилла фигурирует как хазарское. Возможно, оно и было состоящим как из славян, так и из хазар, стремившихся урегулировать отношения с империей после набега россов. Святой Фотий не мог не увидеть в этом обращении варваров, произведенном чудом, которое совершилось по его молитве (кто знает, может быть, и о вразумлении врагов молил Богородицу тогда Святитель), знамение Божественного Промысла. Именно поэтому, возможно, он избирает для далекой и опасной миссии своих лучших учеников и помощников — Кирилла и Мефодия, хотя, конечно, знание святыми братьями славянского языка тоже играло здесь очень важную роль. О том, какие именно местности Хазарии посетила миссия святого Кирилла после прибытия в Крым, можно строить только гипотезы. Очевидно, что если она и добралась до Семендера, ставки кагана, и богословский диспут действительно происходил в этом городе, то все же решение хазарского кагана оказывать покровительство христианам и запретить иудейское и мусульманское исповедания, а также высказанное им выражение вассальной преданности византийскому императору совершенно невероятны. Согласно Житию святого Кирилла, каган отпускает на родину 200 греческих пленных, однако, как известно, Византия и Хазария никогда не находились в состоянии войны, поэтому наличие греческих пленников в Семендере, на берегу Каспийского моря, представляется также маловероятным. Гораздо более вероятно представить, что все это было совершено не великим хазарским каганом в его столице, а «рус-каганом», т. е. князем воинственных россов, где-нибудь на берегах Дона, что на месте хазар были россы, которые несколько месяцев назад совершили отчаянный налет на Константинополь, захватив много добычи и пленных, а теперь, убежденные в том, что «дал Бог власть над народами христианскому кесарю и самую лучшую веру из всех»[60], были готовы прогнать и иудейских, и мусульманских проповедников, отпустить пленников и предложить Византии свои услуги

в качестве наемного войска. Совершенно то же самое говорит патриарх Фотий в своем Окружном послании 867 г. о россах, которые, быв прежде врагами империи, ныне, приняв крещение, «поставили себя в чине подданных и друзей наших». Исходя из всего этого, можно предположить, что описание спора святого Кирилла с иудеями при дворе хазарского кагана, содержащееся в X главе Жития, и описание спора Кирилла уже только с одними хазарами, происходившего якобы на другой день и помещенного в XI главе, представляют собой соединение рассказов о событиях, происходивших в разных местах и в разное время. Известно, что автор Жития пользовался в качестве источника отчетами самого святого Кирилла о его миссии, и нет ничего невероятного в том, что редактор мог сознательно или в результате ошибки составить из двух отчетов — одного об обращении россов в христианство и другого о богословском диспуте при дворе кагана в Семендере — одно повествование. Некоторое указание на то, что события, описанные в XI главе Жития, происходили не в приморском городе Семендере, а в славяно-россском селении на берегу реки (скорее всего Дона. — *И. Н.*), можно усмотреть во фразе, которую произносит советник кагана в заключение спора святого Кирилла с «приятелями евреев»: «С Божией помощью гость этот ниспроверг наземь всю гордыню сарацинскую, а вашу отбросил на иной берег реки, как нечто нечистое». Употребленное здесь сравнение было бы вполне уместным, если бы спор шел под открытым небом, на речном берегу, и звучит довольно странно, если представить, что он происходил в городском дворце, в приморском городе, где поблизости нет большой реки. В пользу предположения об успешной миссионерской деятельности святого Кирилла среди славян, а не среди хазар говорит и указание епископа Веллетрийского Гавдериха о том, что посольство в Константинополь 862 г. с просьбой прислать учителя, который мог бы научить моравских славян читать Священное Писание, князь Ростислав присылает, «услыхав о том, что сделано Философом (т. е. святым Кириллом) в Хазарии»[61].

Дальнейшую историческую судьбу крещенной «Приазовской Руси» почти невозможно проследить, так как исторических свидетельств о ней практически не сохранилось. Мы знаем лишь, что около 889 г. Росская митрополия еще существовала. Может быть, ее имел в виду папа Иоанн VIII, который в своей булле 972 г. свидетельствовал, что у русских, как и у болгар, богослужение совершается на славянском языке[62], хотя, возможно, речь шла о русских, принявших христианство при святой Ольге. Вообще надо принять во внимание, что россы, крестившиеся в 60-х годах IX в., были в большинстве своем дружинниками, проводившими всю жизнь в боевых походах. Многие из них являлись профессиональными наемными воинами, часто переходившими от одного князя к другому. Трудно предполагать, что первая русская община при этих условиях могла быть стабильной и долговечной. И все же «Фотиево» крещение было событием, не только получившим широкую известность на Руси, но и прочно вошедшим в историческую память народа. Митрополит Макарий (Булгаков) отмечал: «В протяжении многих веков у нас единодушно была повторяема весть, что в первый раз Русь крестилась при патриархе Фотии и что от Фотия прислан был к нам первый епископ. Мало того: имя Фотия, как первого насадителя святой веры в нашем отечестве, до того врезалось в памяти русского народа, что даже все последующие крещения, бывшие при святой Ольге и святом Владимире, обыкновенно были приписываемы у нас, разумеется, по ошибке, тому же самому Фотию»[63]. Однако содержащиеся в летописях (Летопись новгородских владык; Никоновская

летопись и др.) и Церковном Уставе святого Владимира указания о том, что он, Владимир, от Константинопольского патриарха Фотия взял «первого митрополита Киеву», могут быть рассматриваемы и не как ошибка, а как свидетельство того, что упоминаемый архиерей принадлежал к русской иерархии, учрежденной святым Фотием в IX в.

Довольно трудно разрешимым остается вопрос, почему русские летописи связывают поход 860 г. с именами Аскольда и Дира, тогда как греческие источники, сообщающие об этом походе и о крещении россов, последовавшем после него, ни слова не говорят об этих князьях. Представляется, что этот факт можно рассматривать как косвенное подтверждение того, что «Фотиево» крещение произошло не в Киеве, а в Приазовье. Можно предположить, что после бури у берегов Босфора часть разметанного русского флота во главе с князьями могла, поднявшись по Днепру, возвратиться в Киев, тогда как другая часть кораблей, особено сильно пострадавших от бури, повернула в сторону русских колоний на Черноморском побережье и в Приазовье, чтобы там устранить повреждения и пополнить команду. Именно та часть дружины, которая была на этих кораблях, направила посольство в Константинополь. Возможно, этим объясняется и то, что киевская летопись умалчивает о «Фотиевом» крещении и то, что византийские хронисты, знающие о крещении россов, не знают имен русских князей, возглавлявших поход.

Крещение славяно-россов в 60-х годах IX в. было одним из звеньев неразрывной цепи событий, знаменовавших начало дела великой духовной и исторической значимости — присоединения славянства к миру народов Православного Востока. «Время образования Церкви Русской и обстоятельства происхождения ее указывают на высокое назначение, которое предназначено ей в истории Церкви Вселенской»[64], писал А. В. Горский. Теперь мы убеждаемся в глубокой справедливости этих слов. Они же обращают нас к мысли о высокой ответственности, которую возлагает на нас, чад Русской Православной Церкви, это особенное избрание и призвание.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Макарий (Булгаков)*, архимандрит. История христианства в России до равноапостольного князя Владимира. СПб., 1846, с. 226.

[2] *Порфирий (Успенский)*, архимандрит. Четыре беседы Фотия, святейшего архиепископа Константинопольского и рассуждения о них. СПб., 1864, с. 25.

[3] *Там же*, с. 23—24.

[4] Точную датировку установил по греческим источникам К. де-Боор (Boor K. de. Der Angriff der Rhos und Byzanz. «Byzantinische Zeitschrift», Leipzig—München, 1895, Bd. 4, S. 459. Библиография по этому вопросу в кн.: *Сахаров А. Н.* Дипломатия Древней Руси. М., 1980, с. 48.

[5] Об этом сообщает Хронограф Кедрина и Хронограф продолжателей Феофана. Цит. по кн.: *Макарий (Булгаков)*, архим. Указ. соч., с. 212.

[6] *Платонов Н. В.* Патриарх Фотий. М., 1891, с. 143—144.

[7] Текст Сказания переведен Е. Е. Голубинским и приводится в его «Истории Русской Церкви», т. I, ч. 1. Изд. 2-е. М., 1901, с. 218—219.

[8] *Макарий (Булгаков)*, архим. Указ. соч., с. 224—226.

[9] *Попов Н.* Император Лев VI Мудрый и его царствование в церковно-историческом отношении.

[10] *Шлецер А.* Нестор. Русские летописи на древнеславянском языке. Ч. 1—3. СПб., 1809—1819; *Куник А. А.* Известия Аль-Бекри о Руси и славянах. СПб., 1878; *Он же.* О трех списках Фотиевых бесед. — В кн.: Записки императорской Академии наук, Историко-филологическое отделение, вып. VII, № 8. СПб., 1906; Vasiliev A. The russian attack on Constantinopole in 860. Cambridge, 1946; Tschizevsky D. Russian intellectual history. München, 1978; Obolensky D. The empire and northern neigbours. — Cambridge medieval history. Cambridge, 1966, vol. 4, p. 1.

[11] *Брун Ф. К.* Черноморье. Одесса, 1880; *Васильевский В. Г.* Сочинения. Т. III. СПб., 1912, с. CXX.

[12] *Иловайский Д. И.* Разыскания о начале Руси. М., 1882; *Голубинский Е. Е.,* Указ. соч.; *Пархоменко В. А.* Начало христианства на Руси. Полтава, 1913; *Мошин В. А.* Начало Руси. Норманны в Восточной Европе. Byzantino-Slavica, 1934, t. 4; *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1, Париж, 1959; A n d r e y e v N. Pagan and Christian Elements in Old Russia. Slavic Review, Washington, 1962, vol. 21, N 1, p. 16-23; Vernadsky G. The problem of the Early Russian Compaings in the Black Sea Area. — American Slavic and East European Review. Urbana, 1949, vol. 8, p. 1—9; V e r n a d s k y G. Ancient Russian. New Haven, 1964.

[13] *Макарий (Булгаков),* архим. Указ. соч.; *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XIII в. СПб., 1913; *Греков Б. Д.* Киевская Русь. М., 1953; *Левченко М. В.* Очерки истории русско-византийских отношений. М., 1956; *Рыбаков Б. А.* Предпосылки образования Древнерусского государства. — В кн.: Очерки истории СССР III—IX вв. М., 1958; *Он же,* Древняя Русь. Сказания, былины, летописи. М., 1963; *Он же.* Киевская Русь и русские княжества XII—XIII вв. М., 1982; *Шабатин И. Н.* Основные проблемы истории раннего христианства в нашей стране. Машинопись. Москва, 1965; *Ловмяньский Х.* Русь и норманны. М., 1985.

[14] *Ламанский В. И.* Славянское житие св. Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник. — Журнал Министерства народного просвещения, 1903—1904, т. CCCXIIV—CCCLIII; отд. изд. — Пг., 1915.

[15] *Карташев А. В.* Указ. соч., с. 76—92.

[16] *Рыбаков Б. А.* Предпосылки образования Древнерусского государства, с. 817—819.

[17] *Горский А. В.,* профессор протоиерей. История Церкви Русской. — ЖМП, 1976, № 1, с. 62.

[18] *Артамонов М. И.* История хазар. Л., 1964, с. 331; *Бернштейн С. Б.* Константин-философ и Мефодий. М., 1984, с. 26 и след.

[19] Сказания о начале славянской письменности. Памятники средневековой истории народов Центральной и Восточной Европы. М., 1981, с. 118.

[20] *Там же, с. 77.*

[21] Об этом говорится только в Итальянской легенде. См.: Сказания о начале славянской письменности, с. 114 (комментарии Б. Н. Флори).

[22] Сказания о начале славянской письменности, с. 78.

[23] *Там же,* с. 85.

[24] *Там же.*

[25] *Артамонов М. И.* Указ. соч., с. 78.

[26] *Бодянский О.* О времени происхождения славянских письмен. М., 1885, с. 73—74.

[27] *Ламанский В. И.* Указ. соч. ЖМНП, 1904, № CCCLII, с. 222.

[28] Сказания о начале славянской письменности, с. 83.

[29] *Ламанский В. И.* Указ. соч., с. 222—223.

[30] *Там же,* с. 237—238.

[31] *Артамонов М. И.* Указ. соч., с. 332; *Магомедов М. Г.* Древние политические центры Хазарии. Советская археология, 1975, № 3, с. 70 и след.

[32] Vernadsky G. Byzantion and Southern Russia. Byzantion, XV, Boston, 1941, p. 70.

[33] *Артамонов М. И.* Указ. соч., с. 332.

[34] *Вестберг Ф.* К анализу восточных источников о Восточной Европе. — ЖМНП, 1908. XIII—XIV, с. 370—371.

[35] См.: *Гаркави А. Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870, с. 49.

[36] Под рекой Дуна следует разуметь Дон или Северский Донец. (*Рыбаков Б. А.* Предпосылки образования древнерусского государства. — В кн.: Очерки истории СССР III—IX вв. М., 1958, с. 764).

[37] *Рыбаков Б. А.* Указ. соч., с. 764—765.

[38] *Рыбаков Б. А.* Русские земли на карте Идриси. Краткие сообщения Института истории материальной культуры (КСИИМК), 1952, № 43, с. 17.

[39] *Гаркави А. Я.* Указ. соч., с. 55, 68—69 и др.

[40] Повесть временных лет, т. I, М., 1956, с. 12.

[41] *Голубинский Е. Е.* Указ. соч., с. 43; *Кулаковский Ю.* Прошлое Тавриды, приложение, табл., с. II, с. 158; *Карташев А. В.* Указ. соч., с. 57; *Талис Д. Л.* Росы в Крыму. Советская археология (СА), 1974, № 3, с. 87—100.

[42] *Карышковский П. О.* Лев Диакон о Тмутараканской Руси. — В кн.: Византийский временник (ВВ), 1960, XVIII, с. 39—51; *Талис Д. Л.* Указ. соч., с. 90.

[43] *Карышковский П. О.* Указ. соч., с. 46.

[44] *Там же,* с. 40.

[45] *Ловмяньский Х.* Указ. соч., с. 195.

[46] *Артамонов М. И.* Указ. соч., с. 368.
[47] *Новосельцев А. П.* К вопросу об одном из древнейших титулов русского князя. — История СССР, 1982, № 4, с. 150—159.
[48] *Артамонов М. И.* Хазарский каганат. — В кн.: Очерки истории СССР III—IX вв., с. 722.
[49] *Ляпушкин И. И.* Славяно-русские поселения IX—XII вв. на Дону и Тамани. Материалы и исследования по археологии СССР (МИА), 1941, № 6, с. 205—212; *Он же.* Славянское поселение на территории хутора Ближняя Мельница. — МИА, 1958, № 62, с. 345.
[50] *Артамонов М. И.* Средневековые поселения на Нижнем Дону. Л., 1935; *Он же.* Саркел — Белая Вежа. — МИА, 1958, № 62, с. 7—84.
[51] *Флеров В. С.* Славянское поселение VIII—IX вв. и станицы Богоявленовки. — СА, 1971, № 2.
[52] *Гадло А. В.* Раннесредневековое селище на берегу Керченского пролива. — В кн.: Краткие сообщения Института археологии (КСИА), 1968, № 113; *Он же.* Раннесредневековое селище у деревни Героевки. — СА, 1969, № 1, с. 167; *Щеглов А. Н.* Раннесредневековые поселения на Тарханкутском полуострове Крыма. — СА, 1970, с. 254—261; *Талис Д. Л.* Указ. соч., с. 88 и след.
[53] *Щеглов А. Н.* Указ. соч., с. 259.
[54] *Талис Д. Л.* Указ. соч., с. 89.
[55] Материалы разведок В. И. Чалого не опубликованы, хранятся в фондах Азовского краеведческого музея.
[56] *Рыбаков Б. А.* Русские земли на карте Идриси, с. 17.
[57] *Латышев В. В.* Этюды по византийской эпиграфике. — ВВ, 1895, 2, с. 186.
[58] *Якобсон А. Л.* Средневековый Крым. М.—Л., 1964, с. 55.
[59] *Артамонов М. И.* Хазарский каганат, с. 699.
[60] Сказания о начале славянской письменности, с. 85.
[61] Цит. по: Карташёв А. В. Указ. соч., с. 85—86.
[62] *Левченко М. В.* Указ. соч., с. 168—169.
[63] *Макарий (Булгаков),* архим. Указ. соч., с. 228.
[64] *Горский А. В.,* прот. Указ. соч., с. 62.

«ПАМЯТЬ И ПОХВАЛА» МНИХА ИАКОВА И «КОРСУНСКАЯ ЛЕГЕНДА»

ДВЕ ВЕРСИИ ПРИНЯТИЯ ХРИСТИАНСТВА СВЯТЫМ РАВНОАПОСТОЛЬНЫМ КНЯЗЕМ ВЛАДИМИРОМ В ПАМЯТНИКАХ РУССКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ XI—XIV ВЕКОВ

Среди памятников древнерусской литературы, сохранивших свидетельство о начальной поре Русской Церкви, «Память и похвала» Мниха (монаха) Иакова известна, скорее, специалистам-историкам, чем широкому кругу православных христиан. Подлинность этого свидетельства некоторое время вызывала сомнение исследователей, так как версия принятия христианства князем Владимиром, изложенная в «Памяти», как и некоторые моменты его биографии, противоречит принятой в летописи. Изучение текста «Памяти и похвалы», сравнение его с другими источниками позволило установить принадлежность его к древнейшему периоду русской письменности (70-е годы XI века)[1], а следовательно, и то, что в древности не существовало единого представления о личности князя Владимира до принятия Крещения и о самом Крещении как историческом событии.

Чем же концепция «Памяти» отличается от летописной и о каких еще текстах в этой связи может идти речь? Противоречивы, прежде всего, представления о характере Владимира-язычника: был ли он, как утверждает летопись, типичным примером правителя-варвара, лишенного вовсе нравственной готовности принять христианство, или же его характер и душевный настрой естественным путем привели его к Крещению, как считают писатели XI века: митрополит Иларион, преподобный Нестор и автор «Памяти»? Оба мнения в равной степени гипотетичны с точки зрения исторической достоверности и оба имеют подтверждение в истории христианства, ибо разными путями Господь приводит человека к христианской вере. Летописный образ князя Владимира до Крещения напоминает личность апостола Павла, в язычестве — ярого гонителя христиан; долетописный образ его явно ориентирован на житие преподобного Евстафия Плакиды, которого Господь помиловал именно за его доброту.

Более принципиальный характер имеют различные представления летописи и «Памяти» о времени, месте и обстоятельствах Крещения князя Владимира. Самая известная русская летопись, «Повесть временных лет», под 988 годом приводит подробный рассказ о том, как князь Владимир отправился в греческий город Корсунь и после продолжительной осады взял его, воспользовавшись предательством корсунянина по имени Анастас; угрожая опустошить таким же образом Царьград, русский князь потребовал себе в жены византийскую царевну, на что цари Василий и Константин согласились с условием: Владимир должен креститься. Этот известный рассказ, как и сама летопись, появился не ранее последней четверти XI века, то есть через столетие после описываемых событий. В более древних свидетельствах подобной версии нет. В них сказано, что князь Владимир крестился дома (в Киеве или Василеве), а через два года после Крещения решил обратить в христианскую веру весь народ и отправился в Корсунь, чтобы, взяв греческий город силой, потребовать, уже в качестве победителя, наставников в правой вере: *себе — жену-христианку, а народу — священнослужителей*[2].

Эти разногласия в древнерусских памятниках тесно связаны с предыдущими: там, где проводится «корсунская» линия Крещения, языческий образ князя Владимира отмечен знаком Савла, а где личное Крещение князя и корсунский поход разделяют два года — он сравнивается с Евстафием Плакидой. Нетрудно заметить, что в источнике, которым воспользовался летописец, образ князя Владимира снижен и даже несколько осмеян (поехал добывать невесту — и крестился). Авторами другого направления руководит любовь и чувство сопричастности к его описанию истории своего народа, которые и определяют «авторское» отношение к «герою» и выбор средств. И дело здесь не в том, что «Повесть временных лет» — произведение светской литературы, а «Слово о Законе и Благодати», «Память и похвала», «Чтение о Борисе и Глебе» написаны людь-

ми духовного звания. Напротив, вся проложная литература о святом князе Владимире находилась в прямой зависимости от летописи, а некоторые жития превзошли летопись в изобретении циничных подробностей биографии великого крестителя Руси.

Идейный смысл этих противоречий нужно искать в характере взаимоотношений между Русской и Греческой Церквами при Ярославе Мудром — в напряжении, которое было вызвано желанием Киевской Руси видеть свою Церковь более независимой, чем хотелось бы Константинополю. В начале 40-х годов XI века это напряжение охватило все уровни церковной и гражданской жизни Киева, оно было тесно связано с подъемом национального самосознания и, наконец, в 1043 году разрешилось прямым вызовом Константинополю (война 1043—1046 годов)[3]: дипломатические отношения с Византией на время были прерваны, и во главе Русской Церкви был поставлен русский митрополит. В «Слове о Законе и Благодати» (приблизительно 1049 год) митрополит Иларион в иносказательной форме обосновал право «нового народа» самостоятельно решать проблемы своей Церкви и в форме «Похвалы» изложил программу канонизации князя Владимира, которой в числе прочих дел, прославляющих Русскую Церковь, добивался Ярослав Мудрый. Одним из источников «Повести временных лет» академик Д. С. Лихачев считает «Сказание о распространении христианства на Руси». Оно написано примерно в то же время, идейно и стилистически связано со «Словом» митрополита Илариона. Оба произведения имеют единую установку: «прославить благочестие русских людей» и «опровергнуть греческую точку зрения на Русь»[4], не увлекаясь «передачей самих событий», а обращая внимание, главным образом, на их «сокровенный» смысл. (Эти черты литературы «эпохи противостояния» восприняли писатели следующего поколения, Иаков и Нестор, которые, скорее всего, жили уже в атмосфере идеологического давления Греческой Церкви и писали, как говорится, «в стол»).

В последний год жизни Ярослава Мудрого, и особенно после его смерти († 1054), это напряжение разрыва с Церковью-Матерью (а с другой стороны — свободного творческого горения) постепенно ослабело: Русское государство пошло на уступки, вассальная зависимость Русской Церкви была восстановлена (кафедру Киевской митрополии занял грек Ефрем — 1055 год). Следующим этапом была ликвидация последствий независимого существования Русской Церкви в период княжения Ярослава Мудрого — свободного национального творчества в Церкви. Сделать это было нетрудно, так как книжная культура (особое значение здесь имеет, конечно, летописание) постепенно переходит к грекам или находится под сильным влиянием греческих церковно-исторических установок. После занятий киевской митрополии греческим митрополитом проводником «русской идеи» и центром летописания становится Киево-Печерский монастырь, воспитавший автора «Памяти» и преподобного Нестора. Однако в начале 90-х годов греческий ставленник-митрополит изымает летопись из монастыря и в дальнейшем осуществляет контроль над летописанием. Последним звеном в процессе нейтрализации национального элемента в церковном самосознании было составление так называемой «Корсунской легенды» (80—90-е годы)[5], которая внесла окончательную редакцию в летописное повествование о Крещении Руси и обрисовала черты канонического жития святого князя Владимира.

Как установил академик А. А. Шахматов, к Корсунской легенде восходят и сама идея соединения Крещения князя Владимира с походом его на Корсунь, и наиболее неприглядные моменты его «биографии»: рассказ о блудной жизни Владимира-язычника, разбойничьи цели корсунского похода (мотив добывания невесты), варварское обращение с гражданами покоренного города и др. Составителями легенды, как считал ученый, были потомки корсунского духовенства или люди близкого круга, так как именно им было выгодно подчеркнуть значение родного города в истории Русской Церкви: «Взятие Корсуня» ⟨...⟩ совпадает с началом просветительской деятельности корсунского духовенства на Руси. Приурочение Крещения Владимира ко времени этого взятия было для корсунцев логически необходимым, а между тем, как мы уже знаем, Владимир крестился в Киеве и крестился за два года до своего похода на Корсунь. Итак, исторические факты — осада и взятие Корсуня, а затем женитьба Владимира на Анне — должны были подвергнуться своеобразному освещению и, так сказать, принудительному толкованию со стороны корсунцев, прежде всего со стороны корсунского духовенства ⟨...⟩»[6].

Основные моменты Корсунской легенды вошли в Начальный летописный свод (приблизительно 1093 год) — главный источник «Повести временных лет». Но автор «Повести», помимо Начального свода, использовал и другие, более ранние тексты, которые были авторитетными и для митрополита Илариона, и для монаха Иакова — писателей «русской» ориентации. Одним из них академик Д. С. Лихачев считал «Сказание о распространении христианства на Руси». «Сказание» возникло во второй половине 40-х годов при храме во имя святой Софии, основанном Ярославом Мудрым, и должно было осветить события церковной истории Руси правильно, то есть с русской, а не с византийской точки зрения. «Мысль о праве Руси на культурную и церковную самостоятельность, — пишет ученый, — пронизывает собою «Сказание». Его автор прославляет благочестие русских людей, подводит мысль о свободном, а не подневольном принятии Русью христианства и о равенстве всех народов»[7]. Таким образом, в «Повести временных лет»

как бы уравновесились две противоположные концепции Крещения — «корсунская» и «русская», — и резкий, пренебрежительный тон Корсунской легенды был нейтрализован патриотическим пафосом «Сказания о распространении христианства на Руси».

Этого нельзя сказать о житиях, авторы которых полностью доверились вымыслам Корсунской легенды. Меньше всего от Корсунской легенды отклонилось в интерпретации событий так называемое Житие особого состава (из рукописного сборника XVII века купца Плигина[8]), возникшего, по мнению А. А. Шахматова, в глубокой древности (не позднее XII века). Автор этого жития с такой широтой повествует о блудной жизни князя Владимира до крещения, что приписывает желание «творить беззаконие» стоящему перед святой купелью. В отличие от «Повести временных лет», автор которой все же пытается согласовать вымысел легенды с логикой (князь Владимир так легко соглашается с условием женитьбы на византийской царевне потому, что еще раньше сам надумал креститься), Плигинское житие изображает Крещение Владимира как случайное следствие его «беззаконных помыслов».

* * *

Мы проследили пути возникновения двух столь различных версий о принятии христианства святым равноапостольным князем Владимиром — «русской» и «греческой». Напомним главные моменты расхождений. В произведениях «русской» ориентации[9] утверждается, что князь Владимир принял Крещение на родине, и это было актом свободного выбора, которому предшествовало соответствующее воспитание и внутреннее расположение; через два года он пошел на Корсунь, чтобы потребовать от лица победителя священников, которые «научили бы народ закону христианскому», и закрепить брачным соглашением вступление своего государства в семью христианских народов. Корсунская легенда и зависимые от нее памятники[10] отрицают самостоятельность выбора, изображают характер Владимира-язычника, не щадя чувства национальной гордости русского народа, и приурочивают Крещение к Корсунскому походу, считая это событие делом случая, которым воспользовалось греческое духовенство.

Точка зрения на интересующие нас события наиболее подробно развита в «Памяти и похвале князю русскому Владимиру» — произведении монаха Киево-Печерского монастыря Иакова[11]. Риторическое по жанру и довольно безыскусное по стилю, это произведение не оставляет сомнения в том, что его автор поставил перед собой цель высветить самые спорные, больные моменты начального периода христианства на Руси и дать им правильное, то есть с русской точки зрения, толкование. Особую ценность придает «Памяти» включенный сюда текст так называемого «Древнего жития князя Владимира». Неизвестно, сам ли автор включил этот памятник в повествование или позже это сделал один из редакторов «Памяти», но произошло это, по-видимому, не случайно. Древнее житие (далее — ДЖ) князя Владимира, которое начинается словами «Блаженный же князь Владимир внукъ Ольгинъ», — самое древнее из сохранившихся житийных сказаний о крестителе Руси (последняя четверть XI века). Проведенная в ДЖ хронология событий, относящихся к Крещению святого Владимира, противоречит принятой в «Повести временных лет», но подтверждает свидетельство митрополита Илариона о том, что самостоятельное решение принять христианскую веру никак не связано с походом князя Владимира на Корсунь и проповедью греков. Таким образом, позиция автора «Памяти», выраженная, как и в «Слове о Законе и Благодати», в форме риторического убеждения, была подкреплена указанием точных дат личного Крещения князя Владимира (987) и корсунского похода (989)[12].

Публикуя материал к 1000-летию Русской Церкви, мы хотим напомнить читателю о существовании в древнерусской церковной письменности двух версий о принятии Крещения святым Владимиром, поэтому следом за «Памятью и похвалой» предлагается перевод другого жития, которое целиком отражает концепцию «Повести временных лет», хотя долгое время его автором ошибочно считали Иакова. Перевод и примечание сделаны А. Белицкой по изданию: Срезневский В. И. «Память и похвала» князю Владимиру и его житие по списку 1494 г.» — СПб., 1897.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См труды: *Макарий*, митрополит. История Русской Церкви. Т. I, II. СПб., 1857. *Голубинский Е. Е.*, профессор. История Русской Церкви. Т. I. М., 1880. *Шахматов А. А.* Корсунская легенда о крещении князя Владимира. СПб., 1898. *Серебрянский Н. И.* Древнерусские княжеские жития. М., 1915 и др.

[2] Кажущееся противоречие в действиях князя *Голубинский Е. Е.* (История Русской Церкви. Т. I, 1-й полутом, с. 139) объясняет его желанием вступить в сношения с греками на равных, а это возможно было только с позиции силы, с позиции победителя, диктующего свои условия: «греки были не папа (римский. — *Ред.*), однако и у них была сильная наклонность смотреть на народы, принимавшие их веру и становящиеся в церковную от них зависимость как на народы себе подручные, и в отношении политическом как на своих вассалов».

[3] Как известно, одной из причин похода 1043—1046 годов было желание князя Ярослава добиться от Греческой Церкви права свободно решать вопросы внутренней церковной жизни.

[4] *Лихачев Д. С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.—Л., 1947, с. 72.

[5] Исследование этого памятника принадлежит академику *Шахматову А. А.* См. его кн.: Корсунская легенда о крещении князя Владимира. СПб., 1905.

[6] *Шахматов А. А.* Корсунская легенда о крещении князя Владимира. — СПб., 1906, с. 59.

[7] *Лихачев Д. С.*, академик. Указ. соч., с. 71.

[8] Издано М. Г. Халанским в его книге: «Экскурсы в область древних рукописей и старопечатных изданий». — Харьков, 1902.

[9] «Древнейшим летописном своде», «Сказании о распространении христианства на Руси», «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона, «Памяти и похвале князю русскому Владимиру» Иакова, «Чтении о св. Борисе и Глебе» преподобного Нестора.

[10] Начальный летописный свод, «Повесть временных лет» и жития святого Владимира XII—XIV веков.

[11] См. прим. 1 к переводу памятника.

[12] См. подробнее о ДЖ в прим. 22 к публикуемому переводу.

Диакон Александр Мумриков,
А. Белицкая

ПАМЯТЬ И ПОХВАЛА КНЯЗЮ РУССКОМУ ВЛАДИМИРУ

Месяца июля в 15 день. Память и похвала князю русскому Владимиру: как крестился Владимир и детей своих крестил и всю землю русскую от конца и до конца, и как крестилась бабка Владимирова Ольга прежде Владимира. Написано Иаковом монахом[1]. 529

1. Господи, благослови, Отче

Павел, святый апостол, церковный учитель и светило всего мира, посылая к Тимофею послание, говорил: *«Сын мой, Тимофей, что слышал от меня при многих свидетелях, то передай верным людям, которые были бы способны и других научить* (2 Тим. 2, 1, 2)»[2]. И блаженный апостол Лука евангелист к Феофилу писал, говоря: *как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова, — то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен* (Лк. 1, 1—4). К этому Феофилу написал Деяния апостольские и Евангелие святой апостол Лука. Потом многих святых начали писать жития и мучения. Также и я, худый монах Иаков, слыша от многих о благоверном князе Владимире всея Русской земли, сыне Святослава, и, немного собрав от многих тех, добродетели его описал[3], и о сыновьях его, то есть святых и славных мучениках Борисе и Глебе[4], — как просветила Благодать Божия сердце князю русскому Владимиру, сыну Святослава и внуку Игоря, и возлюбил его человеколюбивый Бог, хотящий спасти всякого человека [чтобы ему] в разум истины прийти — и возжелал святого Крещения. *Как лань желает к потокам воды* (Пс. 41, 2), так возжелал благоверный князь Владимир святого Крещения, и Бог исполнил желание его. Ибо написано: *Желание боящихся Его Он исполняет, вопль их слышит и спасает их* (Пс. 144, 19). И Сам Господь сказал: *Просите, и дано будет вам; ищите и найдете; стучите и отворят вам; ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят* (Мф. 7, 7—8). И еще сказал: *Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет* (Мк. 16, 16). Взыская спасения и узнал от бабки своей Ольги, как пошла к Царьграду и приняла святое Крещение и в добродетели попала перед Богом, всеми добрыми делами украсившись, и почила с миром во Христе Иисусе в вере благой. Князь Владимир, все это слыша от бабки

л. 529— об.

л. 5

своей Ольги, нареченной во святом Крещении Еленой, и житию ее подражая, святой царицы Елены, блаженной княгини Ольги, — это слыша, Владимир возгорелся Святым Духом серд-
л. 30 об. цем своим хотя святого Крещения[5]. Бог же, видя хотение сердца его, провидя доброту его, призрел с небес милостью Своею и щедротами; и в Троице славимый*, испытующий сердца и утробы, Бог праведный, все прежде ведающий, просветил сердце князя русской земли Владимира принять святое Крещение.

Крестился сам Владимир и детей своих и весь дом свой святым Крещением просветил и освободил всякую душу мужского пола и женского для святого Крещения. И возрадовался и возвеселился о Боге князь Владимир, (как) Давид[6], и как святой пророк дивный[7] Аввакум**, веселясь и радуясь о Боге Спасе своем. О, блаженное время и день добрый, исполненный всякого блага, когда крестился Владимир князь! И наречен был в святом Крещении Василий, и дар Божий осенил его, Благодать Святого Духа осветила сердце его и научила по заповеди Божией ходить и жить в Боге, и веру твердую удержал неиз-
л. 531 менной. Крестил же и всю землю Русскую от конца и до конца, и языческих богов, бесов Перуна и Хорса и многих других потоптал, и низверг идолов, и отверг всю безбожную ложь. И церковь построил каменную во имя Пресвятой Богородицы — прибежище и спасение душам верным — и десятину ей дал, чтобы о священнослужителях позаботиться и о сиротах, и о вдовицах, и о нищих. И потом всю землю Русскую и города все украсил святыми церквами; и отверг всю дьявольскую ложь, и вышел из тьмы дьявольской на свет, с детьми своими пришел к Богу, приняв Крещение, и всю землю Русскую вырвал из уст дьявола, и к Богу привел, к свету истинному. Ибо сказал Господь через пророка: *если извлечешь драгоценное из ничтожного, то будешь как Мои уста* (Пр. Иерем. 15, 19)[8], — и стал князь Владимир как уста Божии, и человеков от лжи дьявольской к Богу привел. О, какая радость и веселие настали на земле! И ангелы возвеселились и архангелы, и духи святых взыграли. Сам Господь сказал, какая радость бывает на
л. 531 об. небесах *об одном грешнике кающемся* (Лк. 15, 7). Такое бесчисленное (множество) душ по всей земле Русской приведе-
л. 531 об. ны к Богу святым Крещением! Похвалы всякой достойно то дело (которое он) совершил, и радости духовной исполнено.

О, блаженный и преблаженный князь Владимир, благоверный и христолюбивый, и страннолюбивый! Награда твоя весьма велика перед Богом. И блаженный Давид говорил: *Блажен человек, которого вразумляешь Ты, Господи, и наставляешь законом Твоим, чтобы дать ему покой в бедственные дни* (Пс. 93, 12—13)[9].

---

* После этих слов в оригинале — словосочетание «князя Володимера», нарушающее синтаксическую логику предложения и опущенное при переводе.

** Здесь в оригинале: «о Бозе Спасе» — очевидно, повтор переписчика. Парафраз Песни Пресвятой Богородицы (Лк. 1, 46—55).

Блаженный князь Владимир, уклонившись от службы дьяволу, пришел ко Христу Богу Владыке своему и людей своих привел, и научил их служить Богу. Ибо сам Господь сказал: *кто сотворит* (заповедь) *и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном* (Мф. 5, 19). А ты, о блаженный княже Владимире, стал апостолом во князьях, всю землю Русскую приведшим к Богу святым Крещением, и научил людей своих поклоняться Богу, славить и воспевать Отца и Сына и Святого Духа. И все люди Русской земли познали Бога через тебя, божественный княже Владимире! Возрадовались же ангельские чины, агнцы чистые, — ныне радуются верные! — и воспели, и восхвалили. Как младенцы еврейские с ветвями л. 532
встретили Христа, восклицая: «Осанна Христу Богу, победителю смерти!» — так и новоизбранные люди Русской земли вновь восхвалили Владыку Христа со Отцом и со Святым Духом, к Богу приблизившиеся Крещением и отрекшиеся от дьявола, и служение ему осмеяли, и презрели бесов, и познали Бога истинного, Творца и Создателя всей твари и поют во все дни жизни и на всяк час песнь чудную, хвалу архангельскую: *слава в вышних Богу, и на земле мир, в человецех благоволение* (Лк. 2, 14). И ты, блаженный княже Владимире, подобное Константину великому содеял[10]. Ведь он верой великою и любовью к Богу подвигся, утвердил во всей вселенной любовь и веру и святым Крещением просветил весь мир, и закон Божий по всей земле заповедал, и разрушил храмы идольские со лжеименными богами, святые же церкви по всей вселенной поставил на хвалу Богу, в Троице славимому, Отцу и Сыну и Святому Духу; крест обрел — всему миру спасение, с божественной и богомудрой матерью своей святой Еленой; и с чадами многими привел к Богу святым Крещением бесчисленное множество, и требища бесовские истребил, и храмы идольские разрушил, и церквами украсил всю вселенную и (свой) город, и повелел в церквах память Святым творить песнопениями и молитвами, и праздники праздновать во славу и хвалу Богу. То же и блаженный князь Владимир совершил с бабкой своей Ольгой[11].

[*В этот же день похвала княгине Ольге, как крестилась и истинно жила по заповеди Господней*].

Ибо эта блаженная княгиня русская Ольга по смерти мужа своего Игоря, князя русского, освящена была Божией Благодатью и в сердце приняла Божию Благодать[12]. О как восхвалю блаженную княгиню Ольгу, братие! Не знаю. Телом будучи женщина, (но) мужскую мудрость имея, просвещенная Святым Духом, уразумевшая Бога истинного, Творца неба и зем- л. 533
ли, восстав, пошла в землю Греческую, в Царьград, где царями христиане и христианство утвердилось, и, придя, попросила Крещения, и приняв святое Крещение, возвратилась в землю Русскую, в дом свой, к людям своим, с радостью великою, освещенная духом и телом, неся знамение Честного Креста. И потом требища бесовские разрушила и начала жить во Хрис-

те Иисусе, возлюбив Бога всем сердцем и всей душой, и пошла вослед Господа Бога, всеми добрыми делами осветившись и милостынею украсившись: нагих одевая, жаждущих напояя, странствующим давая приют, нищих и вдовиц, и сирот — всех милуя, и потребное давая всем с тихостью и любовью сердца, и моля Бога день и ночь о спасении своем. И так пожив и добром славя Бога в Троице, Отца, Сына и Святого Духа, почила в благой вере, окончив житие свое с миром о Христе Иисусе, Господе нашем[13]. И Бог прославил тело своей Елены* — этим именем в святом Крещении наречена блаженная княгиня Ольга, — и остается в гробе тело ее честное и неразрушимо пребывает и до сих дней. Ибо Бог прославляет своих рабов, как сказал пророк: *славящего Меня прославлю, и укоряющий без чести будет* (1 Цар. 2, 30). Блаженная же княгиня Ольга прославила Бога всеми добрыми делами своими, и Бог прославил ее. Иное чудо услышите о ней: о гробе, где лежит блаженное и честное тело блаженной княгини Ольги. Гроб каменный малый в церкви святой Богородицы (эту церковь создал блаженный князь Владимир, каменную, в честь святой Богородицы) и есть гроб блаженной Ольги, и на верху гроба оконце сотворено, и через него видно тело блаженной Ольги, лежащее цело. Кто с верою придет — отворится оконце, и он увидит честное тело, лежащее целым, и подивится чуду такому: столько лет
л. 534 во гробе лежащему телу неразрушившемуся. И люди верные, видя чудо, весьма славят Бога, дивясь милости Божией, каковою одаривает святых Своих. О дивное и страшное чудо, братия, и преславное! И достойно похвалы всякой тело то честное: во гробе цело, будто спит, покоится! Поистине, *дивен Бог во святых своих, Бог израилев* (Пс. 67, 37). Видя это, верные люди прославят Бога, прославляющего рабов Своих. А другим, кто не с верою приходит, не отворится оконце гробное и не видят тела того честного, но только гроб. Так Бог прославил рабу Свою Ольгу, русскую княгиню, нареченную в святом Крещении Еленой. По святом же Крещении эта блаженная княгиня Ольга жила 15 лет и, угодив Богу добрыми своими делами, скончалась месяца июля в 11 день в год 969, душу свою честную предав в руки Владыке Христу Богу**.

Блаженный же князь Владимир[14], внук Ольгин, крестился сам и детей своих, и всю землю Русскую крестил от конца и
л. 534 об. до конца; храмы идольские и требища повсюду сровнял с землей и посек и идолов сокрушил; и всю землю Русскую, и города, и Церкви пречестными иконами украсил, память святых в церквах творя песнопениями и молитвами, и празднуя светло праздники Господские, три трапезы поставляя: первую митрополиту с епископами, и с монахами, и со священниками; вторую нищим и убогим, третью себе и боярам своим, и всем мужам своим. Блаженный князь Владимир уподобился царям

* Начало вставки XIV века в текст «Похвалы княгине Ольге».

** Конец вставки XIV века в «Похвалу княгине Ольге» Иакова. Начало «Древнего жития князя Владимира».

святым: пророку Давиду, царю Иезекиилю, и преблаженному Осии, и великому Константину, который избрал и предпочел Божий закон всему и послужил Богу всем сердцем, и получил милость Божию, и наследовал рай, и принял Царство Небесное, и почил со всеми святыми, угодившими Богу, — так и блаженный князь Владимир, послужив Богу всем сердцем и всей душой. Не удивляемся, возлюбленные, что чудес не творит после смерти[15]: ведь многие святые, праведные не сотворили чудес, но святы. Как сказал об этом святой Иоанн Златоуст: «По чему знаем и понимаем, что свят человек? По чудесам ли или по делам?» И ответил: «По делам познается, а не по чудесам». Ибо много и волхвы чудес сотворили бесовским наваждением; ведь были святые апостолы — и бывали лжеапостолы, были святые пророки — и бывали лжепророки, слуги дьявола; иное чудо, и сам сатана преображается в ангела светлого. Но по делам познается святой, как и апостол сказал: *Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таковых нет закона* (Гал. 5, 22—23). Блаженный же князь Владимир всем сердцем и всей душой Бога возлюбил и заповеди Его взыскал и сохранил. И все народы боятся его и дары приносят ему. И возвеселился и возрадовался о Боге и о святом Крещении, и восхвалял и славил Бога за все это князь Владимир, и так в радости смиренным сердцем говорил[16]: «Господи, Владыко благий! Вспом- л. 535
нил меня и привел меня к свету, и я познал Тебя, всей твари Творца. Слава Тебе, Боже всех, Отче Господа нашего Иисуса Христа! Слава Тебе и Сыну и Святому Духу за то, что так меня помиловал! Во тьме пребывал, дьяволу служа и бесам, но Ты меня святым Крещением просветил. В зверином (образе) пребывал, много зла творил в язычестве и жил, как скоты, нагим: Ты меня укротил и наказал Своею Благодатью. Слава Тебе, Боже, в Троице славимый, Отец и Сын и Святой Дух! Троица Святая! Помилуй меня, настави меня на путь Твой и научи меня творить волю Твою — ибо Ты есть Бог мой». И князь Владимир старался подражать делу святых людей и их жизни и возлюбил Авраамово житие и подражал странноприимству его, Иаковлевой истине, Моисеевой кротости, Давидову беззлобию, царя Константина Великого, первого царя христианского, — того подражая правоверию. Важнее же всего, (что) князь Владимир постоянно творил милостыню: ежели кто из немощных и старых не мог дойти до княжего двора и взять необходимое, то посылал им на двор; немощным и старым блаженный князь Владимир давал все, в чем была нужда. И не могу перечислить всех его милостей[17]: не только в своем л. 536
доме милостыню творил, но и по всему городу; не в одном Киеве, но и по всей земле Русской: и в городах, и в селах — везде милостыню творил, нагих одевая, алчущих насыщая и жаждущих напояя, странникам милостиво давая приют и церковников чтя и любя, и милуя, давая им необходимое: нищих и сирот, и вдовиц, и хромых, и больных — всех милуя, одевая, насыщая и напояя. Когда вот так, в добрых делах пребывал

князь Владимир, Благодать Божия просвещала сердце его и рука Господня помогала ему — побеждал он всех врагов своих[18]*, и боялись его все. Если шел — одолевал: радимичей победил и данью обложил, вятичей победил и их тоже обложил данью, и ятвягов взял, серебряных болгар победил, и на хазар пошел и победил их и данью их обложил[19]. Замыслил и на греческий город Корсунь (идти), и так молился князь
л. 536 об. Владимир Богу: «Господи Боже, Владыко всех! Одного у Тебя прошу — дай мне град, чтобы взять (его) и привести людей-христиан и священников на свою землю и чтобы научили народ (мой) закону христианскому». И услышал Бог молитвы его, и взял град Корсунь. И взял сосуды церковные и иконы, и мощи святого священномученика Климента и иных святых. В те дни были два царя в Царьграде: Константин и Василий. И послал к ним Владимир, прося у них сестру в жены — чтобы более себя на христианский закон направить. И дали (они) ему сестру свою и дары многие прислали ему, и мощи святых дали ему[20]**. Так, достойно похвалы, жил князь Владимир и кончил жизнь свою в правоверной вере во Христа Иисуса Господа нашего, как и благоверная Ольга: ибо и та пошла к Царьграду, приняла святое крещение и много сделала добра в этой жизни перед Богом, и кончила жизнь свою в истинной вере,
л. 537 и почила с миром, в руки Божии душу предав. И когда князь Владимир был еще жив, напало войско печенег. Владимир же был болезнью одержим, и в этой болезни предал душу свою в руки Божии[21].

[МОЛИТВА КНЯЗЯ ВЛАДИМИРА]

Князь Владимир, оставляя свет сей молился, говоря так: «Господи Боже мой! Жил не ведая Тебя, но Ты помиловал меня, и святым Крещением просветил Ты меня — и познал Тебя, Боже всех, святой Творец всей твари, Отец Господа нашего Иисуса Христа! Слава Тебе и Сыну и Святому Духу! Владыко Боже! Не попомни моей злобы: не познал Тебя в язычестве, ныне же знаю Тебя и увидел. Господи Боже мой! Помилуй меня: если хочешь казнить и мучить меня за грехи мои — казни меня Сам, Господи, но бесам не предай меня». И так говоря и молясь Богу, предал душу свою с миром ангелам Господним и преставился. И как праведных душа в руке Божией, и воздаяние им от Бога, и помощь им от Всевышнего — то примут венец красоты от руки Господней. По святом же Крещении жил блаженный князь Владимир 28 лет***. На другой год после Крещения ходил к порогам, на третий год город Корсунь взял, на четвертый год церковь каменную святой Богородицы заложил, в девятый год блаженный христолюбивый князь Владимир десятину дал церкви святой Бого-

---

* Начало вставки о Корсунском походе в текст Древнего жития.

** Конец вставки о Корсунском походе. Продолжение текста «Памяти» Иакова.

*** Конец текста «Памяти» Иакова. Продолжение Древнего жития.

родицы от владений своих. Об этом ведь и сам Господь сказал: *где сокровище ваше, там будет и сердце ваше* (Мф. 6, 21). Блаженный князь Владимир имел сокровище свое на небесах, сокрыв милостыней и своими добрыми делами, — там и сердце его было, в Царствии Небесном[22]. И Бог помог ему, и сел в Киеве на место отца своего Святослава и деда своего Игоря. А князя Святослава печенеги убили, а Ярополк сел в Киеве на место отца своего Святослава. И когда Олег с воинами шел около Овруча града, мост с воинами обломился и придавил Олега во рву. А Ярополка убили в Киеве люди Владимировы. И сел в Киеве князь Владимир на восьмой год по смерти отца своего Святослава, июня месяца в 11 день в год 978[23]. Крестился князь Владимир на десятый год по убиении брата своего Ярополка[24]. Клял себя и плакался блаженный князь Владимир из-за всего того, что сделал в язычестве, не ведая Бога. Познав же Бога истинного, Творца неба и земли, покаялся за все и отвернулся от дьявола и бесов, и всей службы его, и послужил Богу добрыми своими делами и милостыней. Почил с миром июля месяца в 15 день 1015 года во Христе Иисусе Господе. л. 538

II

ЖИТИЕ БЛАЖЕННОГО ВЛАДИМИРА[25]

Вот что было незадолго до этого времени, когда был самодержцем всей Русской земли Владимир, внук Ольгин, а правнук Рюриков: ходили слуги его в болгары и в немцы и видели скверные их дела, и оттуда пошли в Царьград и увидели украшения церковные и чин божественной службы; изрядную архиерейскую лепоту, песнопения и лики и предстояния дьяконов; и тут пребывали 8 дней. Цари же Василий и Константин отпустили их с дарами и почестями — так они пришли на Русь. Владимир же собрал бояр своих и старцев и сказал им: вот пришли посланные нами, послушаем, что с ними происходило. И сказали слуги ходившие: вот смотрели, как молятся болгары, в ропоте стоя без пояса, а помолившись, сядут и глядят туда и сюда, как безумные; и нет в них веселья, но печаль и смрад великий; и закон их не хорош. У немцев же различную видели службу, происходящую в храмах, а красоты никакой не видели в них. Тогда пришли к грекам в Царьград, и они привели нас туда, где служат Богу своему, и мы не знали, на небе мы были или на земле, ибо нигде нет такого зрелища и красоты такой, не знаем, как и рассказать — только то знаем, что там Бог с людьми пребывает, и служба их лучшая, чем во всех других странах. Так и не можем забыть красоты той, ибо всякий человек, если попробует сладкого, потом не примет горького — так и мы, князь, не можем здесь находиться, но идем туда. И бояре сказали: «Если бы не был хорош закон греческий, то не приняла бы (его) Ольга, бабка твоя». Тогда Владимир сказал: «Да будет воля Господня!» А сам задумал: «Сделаю так». л. 538 об. л. 539

Через год пошел войной на Корсунь. Корсуняне же крепко сражались из города. Тогда Владимир сказал: «Если не сдадитесь, буду стоять три года». Они же не послушались и стояли шесть месяцев. А в Корсуне был человек, по имени Анастас, он написал на стреле и пустил ее к Владимиру: «К колодцу в восточной стороне города по трубам поступает в город вода; перекопав, переймешь ее». Князь, услышав это, сказал: «Господи Боже! Если это сбудется — крещусь». И велел копать поперек труб и перекрыл воду. Люди же в городе изнемогли от жажды и сдались. Он же, заняв город, послал к царям, к Василию и Константину, в Царьград, говоря им: «Вот взял ваш славный город; слышал, что есть у вас сестра-девица — выдайте ее за меня, а если не дадите ее мне — я и с Царьградом сделаю то же».
л. 539 об. Они же отвечали: «Нам не должно отдавать за некрещеных — прими крещение; а если этого не сделаешь — не дадим сестры своей за тебя». Владимир отвечал посланным: «(Пусть) пришедшие от вас крестят меня». И послали цари Анну, сестру свою, и с нею воевод и пресвитеров, и (те) пришли в Корсунь. А Владимир разболелся. Епископ же с пресвитерами корсунскими и пресвитерами царицыными, огласив, крестили (его) в церкви святого Иакова в городе Корсуне и нарекли ему имя Василий. И случилось чудо дивное и преславное: как только епископ возложил на него руку — исцелился от болезни. Возрадовался сердцем, и многие из его бояр в тот же час крестились. И поставили церковь в Корсуне на горе — святого Василия[26].

И после этого взял царицу, Анастаса и пресвитеров корсунских, и мощи святого Климента и Фива, ученика его, взял также иконы некоторые и книги. А город Корсунь отдал царям как вено за их сестру. А сам, войдя в Киев, повелел скинуть и разбить
л. 540 кумиров — одних посечь, а других сжечь; а идола Велеса, которого называли скотьим богом, велел скинуть в Почайну реку; Перуна же велел привязать к хвосту коня и волочить с горы по Боричеву на Ручей, а слуг приставил бить идолов жезлами. И это не потому, что дерево чувствует, но для поругания беса, который прельщал нас в этом образе. Плакали люди неверующие, потому что не приняли еще святого Крещения. И притащив кумира Перуна, бросили его в реку Днепр. Он проплыл пороги, (и) ветер выбросил его на берег, и оттого прослыла Перунья гора. И разослал приказание по всему городу, чтобы утром все были на реке — богатый или бедный, или нищий, или раб. Услышав же это, люди радостно потекли (туда), говоря: «Если бы это не было хорошим, не приняли бы сего князь и бояре». Наутро же вышел Владимир с пресвитерами царицыными и корсунскими, и сошлось народу без числа: влезли в воду по шею, а иные по грудь, молодые же на берегу, а женщины младенцев держат, а пресвитеры на бе-
л. 540 об. регу молятся. И была радость великая у крестившихся людей, и разошлись все по домам. Владимир же рад был, что познал Бога сам и люди все и помолился: «Боже, сотворивший небо и землю, и море, и все, что в них! Призри на людей Твоих и дай им познать Тебя, и утверди в них веру истинную, а мне помоги против врагов, чтобы я победил их». И повелел христианам ста-

вить церкви на тех местах, где кумиры стояли; а сам поставил церковь святого Василия на холме, где стоял идол Перуна. И повелел священникам по городам и по селам людей ко Крещению приводить и детей учить грамоте[27].

Спустя год задумал создать церковь Пресвятой Богородице (и) послал привести мастеров из греков. Когда же она была построена, украсил ее иконами и поручил ее Анастасу Корсунянину; и священников корсунских поставил служить в ней, и л. 541
отдал им все, что некогда взял в Корсуне, и кресты[28], и выделил от всего имущества и от города десятую (часть) для этой церкви. Ибо был очень милостив, по слову Господню, где говорится: *блаженны милостивые, ибо они помилованы будут* (Мф. 5, 7). Нищие же приходили на двор его каждый день и получали, кто что просил; а недужным, немощным ходить, повелел слугам, чтобы приносили им домой. И много сотворил добродетелей. Умер же на Берестовом, и утаили его, ибо был Святополк в Киеве. Ночью же между клетьми разобрав помост, спрятали в ковер, а веревки спустили на землю, и, положив на сани, отвезли и поставили его в (церкви) святой Богородицы, которую сам когда-то построил. Узнав об этом, сошлись люди без числа и плакали по нем — бояре как по заступнике их страны, бедные как об их кормителе[29]. О чудо! Как второй Иерусалим на земле явился Киев, и второй Моисей явился Владимир. Тот (установил) в Иерусалиме закон-тень, отлучающий от идолов, а этот — чистую веру в святое Крещение, вводящее в Жизнь Вечную. Тот велел придти к закону о Боге Едином, этот же верою и святым Крещением просветил всю Русскую землю и привел к Пресвятой Троице, к Отцу и Сыну и Святому Духу, и через добродетель л. 541 об.
получил Жизнь Вечную, а людей, научив тому же, ввел в Царство Небесное. Там одним апостолам сказал Господь: *не бойся, малое стадо* (Лк. 12, 33), — здесь тоже всем сказано. Там — 40 дней и 3 Моисей (был на горе) и, дав закон, преставился и на горе погребен; этот же 30 лет и 3 пребыв во святом Крещении, веру чистую соблюдя, заповеди совершив Господни, преставился, в руки Божии душу свою предав. И тело его честное положили в гроб мраморный и похоронили с плачем благоверного князя[30].

И был Владимир вторым Константином в Русской земле: то новый Константин великого Рима, который крестился сам и людей своих крестил — так и этот поступил подобно ему. Если прежде, в язычестве, и испытывал он потребность в скверной похоти, то после усердствовал в покаянии, как говорит апостол: «Где умножится грех, там преизобилует Благодать»[31]. Если в л. 542
невежестве и другие прегрешения были, то после раскаялся покаянием и милостынями. Как говорится: на чем тебя застану, за то тебя и сужу. Как говорит пророк: *живу Я, говорит Господь Бог: не хочу смерти грешника, но* ⟨...⟩ *обратитесь от злых путей ваших* (Иезек. 33, 11). Ибо многие праведники, не поступающие по правде, при жизни погибают. Удивления достойно, сколько он сотворил добра Русской земле, крестив ее. Мы же, став христианами, не воздаем почестей, равных его делу. Ибо если бы он не крестил нас, то и ныне бы еще пребывали в прельщении дья-

вольском, в котором и прародители наши погибли. Если бы имели усердие и молились за него Богу в день преставления его, то Бог, видя наше усердие к нему, прославил бы его: нам ведь следует молить за него Бога, так как через него познали мы Бога. Пусть же Господь воздаст тебе по желанию твоему и все просьбы твои исполнит — о Царствии Небесном, которого ты и хотел. Пусть даст тебе Господь венец вместе с праведными, услаждение пищей райской и ликование с Авраамом и другими патриархами, по слову Соломона: «Со смертью праведника не погибнет надежда»[32]. Вот почему память его чтут русские люди, вспоминая святое Крещение, и прославляют Бога молитвами, песнопениями и псалмами, воспевая их Господу, новые люди, просвещенные Святым Духом, ожидая надежды, великого Бога и Спаса нашего Иисуса Христа: (Он придет) воздать каждому по трудам его неизреченную радость, которую предстоит получить всем христианам[33].

л. 542 об.

О святые цари, Константин и Владимир! Помогайте против врагов родным вашим и людей, греческих и русских, избавляйте от всякой беды, и обо мне, грешном, помолитесь Богу, как имеющие дерзновение обращаться к Спасителю — да спасусь вашими молитвами. Молюсь и молю вас написанием грамотицы сей малой, которую, восхваляя вас, написал недостойным умом и слабым и невежественным рассуждением. Вы же, святые, молясь о нас, людях своих, примите на молитву Богу святых ваших сыновей Бориса и Глеба, да все вместе сможете Господа умолить, с помощью силы Креста Честного и с молитвами Пресвятой Богородицы, Госпожи нашей, и со всеми святыми[34].

л. 543

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] О личности автора этого сочинения в научной литературе единого мнения не существует. Те ученые, которые не сомневаются в древности памятника, то есть принадлежности его 70-м годам XI века (Е. Е. Голубинский, А. А. Шахматов, Н. И. Серебрянский и др.), предполагают, что автор «Памяти и похвалы» тот самый пресвитер Иаков, пришедший в Киево-Печерский монастырь «с Альты, вместе с братом своим Павлом», которого святой Феодосий перед смертью хотел назначить своим преемником.

[2] Все тексты Иаков приводит по древнему переводу (X—XI вв. (?)), В настоящей публикации тексты Священного Писания даны по Синодальному переводу.

[3] В приведенной Иаковом цитате из святого евангелиста Луки и в следующих фразах можно усмотреть намек автора на то, что многие писали, но неверно, а он, Иаков, теперь изложит «твердое основание», то есть истину о том, как на самом деле крестился князь Владимир.

[4] *«...и о сыновьях его, то есть святых и славных мучениках Борисе и Глебе...».*

В 40—50-х годах XIX века на основании этих строк автору «Памяти и похвалы» приписывались и два других сочинения: «Житие князя Владимира» и «Житийное сказание о Борисе и Глебе» (митрополит Макарий, В. И. Срезневский и др.). Однако уже в конце XIX века было установлено более позднее происхождение «Сказания» (начало XII века) и его компилятивный характер — зависимость от Несторова «Чтения» и летописи (А. И. Соболевский, Н. К. Никольский, А. А. Шахматов, Н. И. Серебрянский). Что касается «Жития князя Владимира», которое в рукописных сборниках XV века следует, как правило, за «Памятью», то странным кажется, каким образом можно было усвоить одному автору сочинения, содержащие противоположные концепции: с одной стороны («Память и похвала»), обращение князя Владимира к христианству без посторонней помощи, его крещение за несколько лет до корсунского похода и, с другой («Житие») — посольство в разные страны с целью испытания вер и крещение в Корсуне как своеобразное вено за невесту. Подробнее об этом Житии см, в прим. к публикуемому здесь переводу.

[5] *«...это слыша, Владимир возгорелся Святым Духом в сердце своем, хотя святого Крещения».*

Очень ценное свидетельство Иакова о христианском воспитании князя Владимира, на которое обратил внимание еще Е. Е. Голубинский (История Русской Церкви. СПб., 1880. Т. I, 1-й полутом, с. 131—132). «Повесть временных лет» и Жития князя Владимира, составленные значительно позже на основе ПВЛ и других близких по своей тенденции источников, считают обращение князя Владимира в христианство исключительно результатом проповеди грека-философа и со многими, часто фантастическими, подробностями описывают грешную жизнь его до 986 года. Однако современники Иакова, митрополит Иларион и преподобный Нестор, люди известные и уважаемые, христиане второго поколения, иначе оценивают характер Владимира-язычника и соответственно иначе представляют его путь к познанию истины. Ни один из трех авторов не упоминает ни о посольствах Владимира в другие страны для испытания вер, ни о проповеди греков, ни о самом так называемом «выборе веры». Митрополит Иларион говорит о том, что Владимир «всегда (разрядка авт. — *А. Б.*) слышал» «о благоверьньи земли гречьске, христолюбиви же и сильне верою» и что ко Святому Крещению он пришел без видимых доказательств истинности христианской веры: «Ты же, о блажениче, без всехъ сихъ притече къ х(рист)у, токмо от бл(а)гааго съмысла и острооумiа разумьвъ, яко есть Б(ог)ъ един, творец невидимым и видимыим, н(е)б(е) сныимъ и земленыимъ» (Молдован А. М. Слово о Законе и Благодати митрополита Илариона. Киев, 1984, с. 95). Преподобный Нестор еще более определенно высказывается о нравственности Владимира-язычника как о таком состоянии души, которое естественно должно было расположить его к христианству: «беже мужъ праведенъ и милостивъ къ нищимъ и къ сиротамъ и вдовицамъ, еллинъже верою, и семоу Богъ спону некокоу наведъ и сътвори быти ему крестьяну, якоже древле Плакиде» (Чтение о житии и о погублении блаженную страстотърпцу Бориса и Глеба. — Православный собеседник. Казань, 1858, апрель, с. 587). И если митрополит Иларион сообщает о том, что Владимир «всегда слышал о благоверной земле греческой», то Иаков уточняет и трижды повторяет, что слышал он это от бабки своей Ольги и, желая следовать ее праведной жизни, захотел креститься.

[6] См. Пс. 9, 3:

Возвеселюся и возрадуюся о Тебе: пою имени Твоему, Вышний.

[7] См. Прор. Аввак. 3, 17—18:

Хотя бы не стало овец в загоне и рогатого скота в стойлах, — но и тогда я буду радоваться о Господе и веселиться о Боге спасения моего.

[8] В оригинале: «изводяй от нечестия нечестиваго, аны уста моя еси».

[9] В оригинале: «блаженъ человекъ, егоже Бог накажеши, Господи, отъ закона Твоего научиши, и да укротиши отъ днiи людъ».

[10] *«А ты, о блаженный князе Владимире... подобное Константину Великому содеял».*

Одним из источников «Памяти», как неоднократно указывалось в исследовательской литературе, является «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона, современника Иакова. Данный отрывок содержит не просто стилистическую, но идейную перекличку Иакова с автором «Слова»: именование русских христиан «новым народом», мотив преемственности в христианской истории, мотив свободы выбора христианской веры князем Владимиром (без летописного «испытания вер» и проповеди грека-философа), наконец, «полемически направленное против греков сравнение Владимира с Константином Великим», — как пишет академик Д. С. Лихачев (Русские летописи и их культурно-историческое значение. М. — Л., 1947, с. 68), — а княгини Ольги со святой Еленой, матерью византийского императора. То, что Иаков не дословно воспроизводит пространное сравнение митрополита Илариона, а лишь перефразирует отдельные места (о законе, установленном Константином Великим, о Кресте, который, по словам автора «Слова», «онъсъ материю своею еленою... от Iер(у)с(а)лима принесъша по всему мироу своему расплавьша»), — на наш взгляд, еще одно доказательство в пользу древности этого памятника: компиляторы позднего времени (особенно XIV—XV вв.) воспроизводят используемые ими источники слово в слово, так как со временем все написанное прежде становится как бы общенародным летописным достоянием, что позволяет, так сказать, не учитывать «авторских прав».

[11] В списках XV века, с которых сделан настоящий перевод, после этих слов, под особым заголовком, следует «Похвала княгине Ольге» — произведение неизвестного автора XIV века. По мнению Н. И. Серебрянского, первоначальный текст Иакова включал краткую похвалу княгине. Однако «позднейший редактор «Памяти», воспользовавшись заметкой Иакова об Ольге, составил новый, особый памятник... а переписчик Синодального пролога № 3763 (или кто-нибудь другой, раньше него) поместил это сочинение уже в виде самостоятельной статьи» (Серебрянский Н. И. Древнерусские княжеские жития. Обзор редакций и тексты. — М., 1915, с. 35).

Н. И. Серебрянский считает, что краткая заметка Иакова об Ольге была первой попыткой похвального слова этой святой, что до «Памяти» или параллельно с «Памятью» подобного текста не существовало.

[12] Княгиня Ольга приняла святое Крещение в 955 году.

[13] По мнению Н. И. Серебрянского, здесь кончается краткая похвала княгине Ольге Иакова, весь же последующий текст до слов «Блаженный же князь Владимир» принадлежит автору XIV века. Действительно, краткая похвала по стилю и языку ближе предыдущему тексту. Она начинается и заканчивается словами, сказанными Иаковом об Ольге в самом начале «Памяти» и содержит парафразу из «Слова» митрополита Илариона — характерная черта стиля Иакова, отсутствующая в тексте XVI века («нагих одевая, жаждущих напояя» и т. д.). В этом, позднем, тексте о блаженной Ольге говорится как о святой, которую прославил Бог (а не только люди — как в ПВЛ, нач. XII в.), сохранив тело ее нетленным. Такой мотив мог скорее возникнуть в период подготовки канонизации княгини Ольги, как и весь эпизод чуда с оконцем, заимствованный, по мнению Н. И. Серебрянского, из северно-русского проложного жития конца XIII века.

[14] Кроме «Похвалы княгине Ольге», текст «Памяти» распространен еще одним самостоятельным произведением, так называемым Древним житием князя Владимира (по терминологии А. И. Соболевского), которое начинается словами: «Блаженный же князь Володимеръ внукъ Олжинъ». Это самое древнее из сохранившихся житийное сказание о крестителе Руси. Оно составлено приблизительно в последней четверти XI века на основании еще более древнего памятника — Сказания о Крещении Руси, входившего в Древнейший летописный свод (40-е годы XI века). Та редакция ДЖ, которая внесена в текст «Памяти», является наиболее полной и близкой к первоначальной, по сравнению с отдельными списками этого памятника, вошедшими в Пролог. Но и в этом своем виде ДЖ сильно искажено позднейшими вставками.

Эти вставки, однако, не противоречат концепции «Памяти» и самого ДЖ, что позволяет и этот текст включить в круг памятников XI века, объединенных русской (то есть антигреческой) точкой зрения о начале христианства на Руси. Закономерно, что проложные жития князя Владимира, составленные в XIV—XVII вв., ориентированы на летопись и Корсунскую легенду, в то время как памятники XI века имеют другой общий источник — «Сказание о Крещении Руси». В связи с этим можно предположить, что соединение двух памятников произошло еще в древности, и сделал это человек, не разделявший положения Корсунской легенды. Иначе в одном произведении были бы соединены элементы двух противоположных концепций, как произошло, например, с самой летописью в ее поздних (начало XII века) редакциях.

[15] *«Не удивляемся, возлюбленные, что чудес не творит после смерти...».*

В прославлении Богом князя Владимира не за чудеса после смерти, а за дела при жизни уверен и митрополит Иларион, который перечисляет те же заслуги князя перед Богом — выбор им истинной (правой) веры, просвещение своего народа и «многие милости»: «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, помолиць за землю свою и людеи» (перевод авт. — *А. Б.*).

[16] *«...и так в радости смиренным сердцем говорил...».*

Молитва князя Владимира в ДЖ представляет собой как бы сокращенную редакцию похожего места в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона. Ср. в «Слове»: «Все страны Благой Бог наш помиловал и нас не презрел, восхотел — и спас нас, и в разумение Истины привел ⟨...⟩ Когда мы были слепы и истинного света не видели, но во лжи идольской блуждали ⟨...⟩ — помиловал нас Бог, и воссиял и в нас свет разума, чтобы познать Его ⟨...⟩ Когда мы претыкались на путях погибели, последуя бесам ⟨...⟩ — посетило нас человеколюбие Божие ⟨...⟩ И когда мы были подобно зверям и скотам ⟨...⟩ — послал Господь и нам заповеди, ведущие в Жизнь Вечную ⟨...⟩» (перевод авт. — *А. Б.*).

[17] *«И не могу перечислить всех его милостей...»*

Рассказ о «милостынях» князя Владимира более подробно изложен в ПВЛ под 996 годом, однако милосердие Владимира-христианина выглядит здесь поистине языческим разгулом и чревоугодием, чего нет ни у Илариона, ни у Иакова, ни в ДЖ.

[18] *«...побеждал он всех врагов своих...».*

А. А. Шахматов считает, что перечисление военных побед князя Владимира и описание корсунского похода в ДЖ внес поздний компилятор, чтобы согласовать концепцию этого памятника с Корсунской легендой, возникшей позже. Действительно, если учитывать, что памятники древнерусской письменности, повествующие о начале христианства на Руси, пользуются определенным набором фактов, и этот набор полностью зависит от русской или греческой концепции автора или редактора, — то нужно было бы согласиться с А. А Шахматовым, так как в памятниках русской ориентации вообще не упоминается о корсунском походе. Однако этот «поздний компилятор» использовал сведения о корсунском походе совсем с другой целью, нежели редактор ПВЛ, человек откровенно греческой ориентации. В нескольких строках он сумел трижды показать, что князь Владимир пошел на Корсунь христианином: во-первых, вложив в уста русского князя молитву (что вряд ли было бы возможно, если бы он думал о Владимире, идущем на Корсунь, как о язычнике); во-вторых, четко определив цель похода — «да научять л ю д и закону крестьяньскому» (то есть чтобы корсунские священники научили —

не меня, а мой народ, чего я малыми своими средствами сделать не смогу); и, в третьих, аргументировав сватовство Владимира той же, главной потребностью нового христианства — «да ся бы б о л м а (то есть е щ е более) на крестьяньскый законъ направилъ». Все это может говорить о том, что вставка принадлежит человеку антигреческой ориентации, но уже знакомому с Корсунской легендой и явно с ней полемизирующему. Не только признание Владимира, идущего на Корсунь христианином, но и доброжелательный тон всего рассказа резко отличает его от описания корсунского похода в ПВЛ или других житиях, зависимых от Корсунской легенды: здесь совершенно отсутствуют приписываемые князю Владимиру в других памятниках слова и действия, несообразные с человеческой логикой или откровенно порочащие в глазах народа образ любимого им князя. Отметим еще одну важную черту, которую не учел А. А. Шахматов и поэтому не распознал в авторе вставки человека «русской» ориентации: по сравнению со сказочно-примитивным стилем ПВЛ и других житий, анализируемый отрывок имеет скорее характер воспоминания, то есть повествования, основанного на некогда происшедших, но уже забытых событиях, а не на произвольном вымысле.

[19] Трудно не согласиться с Н. И. Серебрянским, что ДЖ «в настоящем своем виде представляет собой сборник разнородного биографического материала, изложенного без определенного плана, с повторениями и неясностями, с пропуском основных фактов в биографии крестителя Руси» (Указ. соч., с. 45). Добавим к этому нарушение хронологии событий: «Благодать Божия» помогает Владимиру-христианину одержать победы в походах, которые он совершал будучи еще язычником.

[20] Здесь кончается вставка о корсунском походе, о чем говорит смысловая несвязанность с последующим текстом и явно повисающие в воздухе слова «положiи», опущенные нами при переводе. Текст, следующий ниже, отличается еще большей разнородностью, чем предыдущий. В нем можно выделить несколько частей: 1) до «Молитвы князя Володимера», 2) «Молитва» (включая слова «того ради прiимутъ венец красоты от руки Господня»), 3) хронология событий по крещении князя Владимира (до слов «И Бог поможе ему») и 4) довольно сумбурный конец жития.

[21] По-видимому, текст до «Молитвы» принадлежит Иакову, так как имеет много общих черт с первой частью «Памяти»: неровный стиль, повторение той же похвальной формулы (по адресу княгини Ольги), которой автор дважды пользовался в предыдущем тексте. Правда, А. А. Шахматов считает, что и «Молитва» составлена Иаковом, а со слов «По святом же крещеньи поживе блаженный князь Володимеръ 28 летъ» и до конца продолжается текст ДЖ. Вставка в ДЖ о корсунском походе нарушила последовательность повествования и рассказы о событиях до крещения Владимира и после оказались переставленными.

[22] А. А. Шахматов считает, что хронология событий после крещения князя Владимира взята автором ДЖ из Древнейшего летописного свода (30—40 гг. XI в.), который отличался отсутствием точных дат (они привнесены в Начальный свод — последняя четверть XI в. — из греческих хронографов). Этот утраченный источник говорит о том, что князь Владимир крестился за «два лета» до корсунского похода, а фраза ДЖ «по святом же крещении поживе блаженный князь Володимеръ 28 летъ» уточняет год этого события — 987. Таким образом, в древнейших русских памятниках XI века в ПВЛ обнаруживаются существенные расхождения в датировке важнейших событий, связанных с началом христианской истории Руси:

	Древн. летоп. свод. ДЖ	Начальн. летоп. свод. ПВЛ
крещение кн. Владимира	987	988
корсунский поход	989	988
закладка церкви святой Богородицы	990	989
определение десятины церкви святой Богородицы	995	996

Эти несоответствия до сих пор заставляют исследователей опровергать хронологию «Памяти» (как бы скептически они к ней ни относились) показаниями арабских и греческих источников, хотя у греков, как известно, было больше оснований фальсифицировать русскую историю, чем у самих русских.

Выдающиеся ученые и историки Церкви (митрополит Макарий, Е. Е. Голубинский, А. А. Шахматов, Н. И. Серебрянский и др.) не сомневались в подлинности свидетельств древнейших русских источников, утраченных в глубокой древности и дошедших до нас в текстах «Памяти и похвалы» Иакова, митрополита Илариона, преподобного Нестора, а отчасти и ПВЛ. Важность этого единомыслия усиливается тем, что некоторые из них не были склонны отстаивать оригинальность древнерусской государственности и культуры вообще. Известен крайний скептицизм Е. Е. Голубинского в оценке древнерусской письменности, А. А. Шахматов и вовсе был приверженцем «нормандской» теории — то есть ни тот, ни другой по сути не разделяли «анти-

греческих» настроений, возникших в среде русских историков в XIX—XX веках. Но непредвзятый сравнительный анализ памятников русской письменности XI—XIV веков позволил этим ученым сделать вывод, что хронологические несоответствия «Памяти» и ПВЛ отражают существование древнейшей («Память») и более поздней (ПВЛ) версий крещения князя Владимира. Говоря об искусственности, литературности «речи философа» в ПВЛ, Шахматов замечает: «Помнили русские люди, что Владимир крестился в Киеве и что поход на Корсунь предпринят им уже после крещения, но как, при каких обстоятельствах, под влиянием чего произошло крещение — все это было забыто; пришлось строить здание на песке, пришлось прибегнуть к заимствованиям, аналогиям» (Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908, с. 154), в результате чего уже в ПВЛ мы имеем «подробный» рассказ о начале христианства на Руси, а Иаков, по словам протоиерея Л. Лебедева, «совсем не знает обстоятельств и даже места крещения Владимира» (Достоверность летописного свидетельства о месте и времени крещения князя Владимира и киевлян. Б. гр, сб. 28).

[23] По летописи Святослав умер в 972 году и вокняжение Владимира произошло, таким образом, в 980 году, то есть «на восьмой год по смерти отца». Шахматов считает, что «лето 6486-е» началом княжения Владимира в Киеве было указано в древнейшей летописи, которой пользовался автор ДЖ.

[24] Десятый год по смерти Ярополка — 990, то есть здесь явная описка переписчика.

[25] «Обычное» или «летописно-проложное» житие князя Владимира — по терминологии XIX века. Так как в списках XV века этот памятник обычно следует за «Памятью и похвалой» Иакова и начинается словами, взятыми из «Сказания о Борисе и Глебе» («Сице убо бысть малымъ преже сихъ летъ»), которое долгое время приписывалось ему же, то это житие считали продолжением «Памяти». Однако изучение этого памятника, сравнение его с другими источниками позволило Н. И. Серебрянскому сделать вывод, что «это новое житие было лишь подделкой под никогда не существовавшее сочинение Иакова» (Указ. соч., с. 50). Это житие составлено на основании летописного сказания и проложного жития (1-я половина XII века) не ранее XIV века. Голубинский считал его автором грека. Распространение этого сочинения вместе с «Памятью» и как ее продолжение, по мнению Серебрянского, «спасло текст Иакова от существенных переделок и согласования с данными Корсунской легенды и, более того, делало это соглашение даже ненужным: недоговорки в «Памяти» о месте крещения Владимира разъяснял сам Иаков, в другом своем сочинении о Владимире решительно ставший на сторону Корсунской легенды» (там же). Летописно-проложное житие, основанное на Корсунской легенде, восприняло ее стиль и концепцию, несовместимые с «Памятью» и отражающие «антирусскую» точку зрения на начало христианства на Руси.

[26] Весь этот отрывок взят из ПВЛ, где в статьях 6495 (987) и 6496 (988) года помещен рассказ о посольствах Владимира и взятии Корсуня. Житие сокращает или перефразирует лишь некоторые фразы летописи. Так, под влиянием другого источника автор жития пишет, что Владимир крестился в церкви святого Иакова, а потом уже поставил на горе церковь святого Василия. Составитель жития выпустил из летописи большой отрывок с изложением Символа веры и проповеди против латинян, а затем, перефразируя и сокращая, продолжил летописное повествование о крещении киевлян.

[27] В этом отрывке, который является продолжением статьи 6496 (988) года ПВЛ, одно существенное расхождение с летописью. В молитве, помещенной в ПВЛ, князь Владимир призывает благопризрение Господа на «новых людей» и просит помощи «против дьявола — да одолею козни его, надеясь на Тебя и на Твою силу». Термин «новые люди» знаменателен в ситуации противостояния греческой церковной политике на Руси. Так митрополит Иларион называет новокрещенных соотечественников, указывая на историческую миссию русского народа; это же сочетание встречается у Иакова. Произведения «русской» ориентации, как уже говорилось, имели общий источник — «Сказание о Крещении Руси», к которому восходит термин «новые люди». Это сказание, помимо Корсунской легенды, использовали и авторы Начального свода, преображенного в ПВЛ. В памятниках позднего происхождения (каковыми является наше житие), целиком ориентированных на Корсунскую легенду, термин «новые люди» уже не встречается.

[28] ПВЛ, ст. 6497 (989) года.

[29] ПВЛ, ст. 6523 (1015) года.

[30] Последняя фраза — там же.

[31] Рим. 5, 20.

[32] Притч. 14, 32.

[33] Со слов «то новый Константин великого Рима» и до сих пор без изменений воспроизведен текст ПВЛ, ст. 6523 (1015) года.

[34] Это заключительное обращение к святым Константину и Владимиру, по-видимому, приписал от себя составитель жития, которого Е. Е. Голубинский (на основании именно этих слов) считал греком.

Протоиерей Игорь ЭКОНОМЦЕВ

ИСИХАЗМ И ВОСТОЧНОЕВРОПЕЙСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

1. «Открытие» исихазма

Русская церковноисторическая наука «открыла» исихазм во второй половине XIX в. Это, конечно, звучит парадоксально. Ведь исихазм проник на Русь задолго до споров архиепископа Солунского Григория Паламы и калабрийского монаха Варлаама о природе Фаворского света. Он оказал решающее воздействие на нашу духовную и культурную жизнь. Исихазм никогда не умирал в русских монастырях, даже в тяжелое для Православия время петровской реформации. Его яркие вспышки связаны с появлением еликих русских святых: преподобных Сергия Радонежского (XIV в.) и Нила Сорского (XV в.), святителя Тихона Задонского (XVIII в.), преподобного Серафима Саровского (XIX в.), а также известного старца Амвросия (XIX в.). И вместе с тем в официальных изданиях «православнейшего государства Российского» (удивительно, но факт!) сторонники св. Григория Паламы именовались не иначе, как «сектой исихастов» или «сектой паламитов»[1].

«Открытие» исихазма было обусловлено происшедшим в эпоху митрополита Московского Филарета поворотом русского богословия к истокам церковности и общими сдвигами в русской духовной жизни. В 1860 г. в Киеве вышло в свет первое исследование, посвященное исихазму. Речь идет о книге игумена Модеста «Святый Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о Фаворском свете и действиях Божиих». Сейчас эта книга безнадежно устарела, и вряд ли кто-нибудь, кроме узкого круга специалистов, прочитает ее от начала до конца. Но она ознаменовала собой важный этап в истории нашей богословской мысли — исихастские споры XIV в. привлекли к себе внимание русской богословской науки и были осознаны как одно из важнейших событий в жизни Православия, не утратившее своего значения и в новое время. Вместе с тем это — полемическое произведение, которое не только воскрешает, но и переносит в XIX в. исихастские споры. От его автора трудно ждать полностью объективных оценок. Цель игумена Модеста — доказать, а точнее, декларировать безусловную правоту православного учения св. Григория Паламы и разоблачить грандиозный антиправославный заговор «папизма», орудием которого в книге выступает монах Варлаам, прибывший из Италии в Византию, как полагает автор, с тайным умыслом взорвать «оплот Православия» — афонское монашество[2].

В середине XIX в. в путешествие по Афону отправляется талантливый русский ученый, будущий епископ Порфирий (Успенский). Его интересуют прежде всего источники, рукописи (не было ли это время, когда молодая русская церковноисторическая наука с жадностью обратилась к изучению рукописного наследия прошлого?). Публикация собранных им новых рукописных материалов, касающихся исихастских споров, стала крупным научным событием и стимулировала исследования в этой области в России, а затем и за рубежом[3].

В конце XIX в. в России появляется уже целый ряд глубоких исследований по исихазму. Для них характерен исторический подход к исихастским спорам, которые рассматриваются уже, в первую очередь, как проявление внутренних процессов в Византии, отражение идейной борьбы, имевшей свою предысторию в XII, XI и IX вв. Федор Успенский связал эту борьбу с противоборством двух партий: «национальной» (т. е. православной. — *И. Э.*) и «прозападной», которую он олицетворял с интеллектуальной византийской элитой, ностальгирующей по языческому прошлому [4]. В философском плане Ф. Успенский квалифицировал исихастские споры как эпизод борьбы аристотеликов (к ним он отнес Григория Паламу) с приверженцами Платона[5], вызвав тем самым длительную полемику по этому вопросу.

Работы епископа Алексия (Дородницына)[6], П. А. Сырку[7], К. Ф. Радченко[8] показали, что исихазм как мистическое течение представляет собой не изолированный феномен, а является выражением общей тенденции, характерной для позднего Средневековья. Таким образом, византийские мистики были поставлены в один ряд с мистиками Западной Европы (Эккарт,

Рюнксброек, Таулер и др.). П. А. Сырку, рассмотревший комплекс исихастских проблем в контексте реальной исторической обстановки на Балканах в XIV в., показал их важное значение для судеб византийско-славянского мира[9].

В нашем столетии огромный вклад в изучение исихазма внесли русские богословы за рубежом: архиепископ Василий (Кривошеин)[10], архимандрит Киприан (Керн)[11], проф. В. Н. Лосский[12], протоиерей Иоанн Мейендорф[13]. Вынужденные полемизировать с католическими авторами, отрицавшими ортодоксальность взглядов св. Григория Паламы и его сподвижников, они углубились в изучение истоков исихазма и различных аспектов богословия Солунского архиепископа. В их трудах были фундаментально рассмотрены антропология Григория Паламы, его христология, пневматология, богословие Божественной сущности и энергии.

В Советском Союзе вплоть до последнего времени изучением исихазма занимались, главным образом, светские ученые. В центре их внимания оказалась проблема влияния исихазма на искусство и культуру Восточной Европы. В подходе к ней проявились две противоположные позиции. Рассматривающий итальянский Ренессанс как своеобразный эталон академик В. И. Лазарев дает однозначно негативную оценку исихазму. Паламиты, по его мнению, погубили Палеологовский Ренессанс и сделали все возможное «для подавления слабых ростков византийского гуманизма»[14]. В. И. Лазарев отвергает широкое значение исихазма для всей византийско-славянской культуры, заявляя, что он остается «явлением чисто местного» масштаба, и притом «без всяких перспектив»[15]. Сходные позиции в настоящее время занимает И. П. Медведев[16].

Иной точки зрения на исихазм придерживается академик Д. С. Лихачев, убедительно показавший его влияние на русскую литературу, фресковую живопись и иконопись XIV—XV вв.[17]. «Подобно тому, как поздняя готика, — пишет он, — связана с идеологией нищенствующих орденов... и, в первую очередь, францисканством, — византийское и русское Предвозрождение связано с исихазмом»[18].

Г. М. Прохоров видит в основе исихастских споров «конфликт двух индивидуалистических направлений в духовной и культурной жизни: внецерковно в конечном счете направленного гуманизма... и церковно-персоналистского исихазма»[19]. Если византийские гуманисты, констатирует он, стимулировали итальянское Возрождение, то византийские исихасты, оставившие по себе «яркие следы в теоретической мысли, в литературе, в искусстве, в дипломатии», «обратившись к Северо-Востоку, стимулировали Возрождение русское»[20].

Таким образом, начавшееся век назад в России изучение исихазма привело к постановке целого ряда фундаментальных богословских, философских, исторических и искусствоведческих проблем, из которых в последнее время приобрели особую актуальность вопросы исторического выбора народов Восточной Европы, основ и характера европейской цивилизации, природы западного и восточного Ренессансов и, наконец, онтологии творчества.

2. «Возрождение». Исихасты и гуманисты

Долгое время западноевропейский Ренессанс рассматривался как уникальное явление. Однако изучение культуры восточных народов показало, что эпохи Возрождения имели место не только в Европе. Гуманистом в буквальном смысле этого слова был китайский философ Хань Юй (768—824). Для характеристики своей эпохи он, кстати, использовал заимствованную у Конфуция формулу «жэнь», которую тот определял как «любовь к человеку»[21]. Поразительная аналогия со словом humanitas, найденным у Цицерона и пущенным в оборот итальянскими гуманистами Салютати и Бруно! Свой Ренессанс имели Иран[22], Армения[23], Грузия[24], страны Юго-Восточной Азии.

По истокам и характеру ренессансные явления в различных странах и в различные эпохи имеют свои, не сводимые друг к другу особенности. Но у них единый стержень — интерес к человеческой личности.

Если сделать глобальное обобщение, то мы увидим, что каждый социальный организм имеет два полюса: на одном из них находятся интересы личности, неделимого, на другом — интересы общества, целого. Взаимодействие между ними определяет динамику социальной жизни. Доминирование личности создает благоприятные условия для духовного и культурного подъема, но, в конечном счете, ослабляет целое. Преобладание интересов целого позволяет обществу и государству преодолевать кризисные явления и выступать как монолитная сила вовне, однако такое положение сдерживает развитие внутренних творческих сил и постепенно ведет к стагнации и упадку. Взглянув под этим углом зрения на эволюцию человеческой цивилизации, легко заметить ее цикличность, обусловленную чередованием личностных и надличностных, субстанциальных фаз. Олицетворяя личностные фазы с эпохами Возрождения, их можно обнаружить не только на стадии разложения средневековых социальных структур. Расцвет искусства и культуры классической Греции, Рима, Микен, Минойского Крита, Египта в период правления Эхнатона мы с полным правом можем назвать Ренессансами. Все

это естественно и понятно. Поражает другое — удивительная синхронность чередования указанных фаз на огромном пространстве от Атлантического до Тихого океана, создающая впечатление единого ритма дыхания человечества.

Что же касается самого термина «Ренессанс», то он, возможно, не совсем точен, поскольку делает акцент на возрождение того, что было, хотя всякий такой период имеет свои самобытные черты. И тем не менее каждый раз это все-таки Возрождение, поскольку неизбежно происходит обращение к прошлому, открытие прошлого (не обязательно своей, нередко и другой нации). В прошлом жадно ищут ответа на мучительные вопросы своего времени и в большинстве случаев находят, потому что фазы циклов повторяются. Это дает возможность преодолевать трагическую прерывность в развитии человеческой цивилизации.

Предметом нашего специального рассмотрения является XIV в. Это — век Возрождения, Возрождения в Западной Европе, в Византии, в славянских странах, на арабском Востоке, в Китае. Повсеместно мы видим ослабленные социально-государственные структуры. От могущественной когда-то Восточной Римской империи остались лишь жалкие территориальные осколки — Константинополь и часть Пелопоннеса — и гордое название «ромеи», «римляне». В Италии процветают торговые республики, прежде всего Венеция и Генуя, как спруты, протянувшие свои щупальца в восточное Средиземноморье. Но ведь сами по себе это — карликовые государства-полисы, *только потому и процветающие, что серьезной угрозы для них никто* не представляет. Германия расколота. Англия и Франция ведут между собой бессмысленную Столетнюю войну. Авиньонское пленение пап в огромной степени подорвало авторитет и влияние Римского престола. Русь разобщена и лишь собирает силы для свержения татарского ига. Сербия и Болгария изнурены борьбой за господство на Балканском полуострове. Ни они, ни Византия словно не замечают смертельной опасности со стороны турок-османов, хищника, изготовившегося для прыжка в Европу.

XIV век — век черной чумы, истребившей треть населения Европы. В экономическом плане это была катастрофа, которая, однако, резко подняла значение человеческого фактора, нанеся серьезный удар средневековой хозяйственной системе со всеми вытекающими отсюда последствиями для духовной и культурной жизни. Пережитая трагедия, безусловно, усугубила интерес к мистике как на Востоке, так и на Западе. Это — эпоха нестабильности, жутких контрастов. С одной стороны, она породила стремление ловить миг, погоню за материальными благами, а с другой стороны, показала тщету, иллюзорность материальных благ. Это — время духовной напряженности, удивительных прозрений и галлюцинаций, пронзительной логики и черной магии, аскетических подвигов и разнузданных оргий, святости и какого-то диавольского исступления. На фоне социальной неустойчивости, хрупкости общественно-государственных структур на передний план выходит человеческая личность. XIV век антропоцентричен. Его представителей нельзя делить на гуманистов и негуманистов. Тогда все были гуманистами: и те, кто уходил от людей в пустынь, и те, кто в промежутках между философскими разговорами о красоте и добродетели погружался в бездну пороков и преступлений. Гуманизм и тех и других, разумеется, был различен.

Вряд ли можно согласиться с авторами, пытающимися представить исихастов как принципиальных антигуманистов[25]. С высоты нашего времени особенно заметно то, что́ сближало исихастов с их идейными противниками. Стиль эпохи наложил неизгладимую печать на тех и других. Возьмем, к примеру, исторические труды исихаста Иоанна Кантакузина и его идейного противника, «гуманиста» Никифора Григоры[26]. До чего же в них много общего! И там и здесь личность автора находится в центре, вокруг которого группируются все события. Не анализ этих событий, не раскрытие их смысла, а использование исторической фактуры для самовыражения и самооправдания — вот цель и того и другого.

Личностное начало пронизывает агиографические произведения той эпохи. В Житии св. Григория Синаита, составленном патриархом Каллистом[27], «я» автора проходит сквозь все сочинение. Автор дает оценку описываемым событиям, высказывает свое отношение к исихазму и «внешней мудрости». Другой патриарх-исихаст Филофей Коккин, смело отступая от агиографических канонов, в Житии св. Григория Паламы дает оценку творениям Солунского архиепископа и, соблюдая научную пунктуальность, указывает время написания его трудов и приводит из них цитаты[28].

Для эпохи Возрождения характерен своеобразный культ дружбы, дружбы людей, объединенных духовными и интеллектуальными интересами. Он процветал в Италии и при дворе императора Андроника Старшего в Византии. Немало примеров такой дружбы можно найти и среди исихастов. Проникнутая высокой духовностью дружба связывала преподобных Григория Синаита и Герасима. 28 лет прожили неразлучно будущий патриарх Каллист и Марк. А когда Каллист вынужден будет покинуть Афон, чтобы занять патриарший престол в Константинополе, он напишет: «Может быть, кто-нибудь подумает, что мы разлучились друг с другом: да, телом и местом, но душой мы всегда вместе, и, где бы ни были, мы всегда находимся друг подле друга, каждый храня ясную память о другом, всегда направляя к нему ум и желание, как связанные какой-то прирожденной симпатией и не могущие быть разлученными»[29]. Если

бы мы не знали, что эти слова принадлежат афонскому монаху, то, не задумываясь, приписали бы их какому-нибудь итальянскому гуманисту.

Эпоха Возрождения открыла природу, правда, не совсем естественную и живую, а скорее создающую впечатление театральных декораций. Подобные описания природы занимают большое место в эпистолографии, получившей широкое распространение в это время. Они вторгаются в Жития святых и в тексты с богословскими рассуждениями. Причем все это характерно и для авторов, которых принято называть «гуманистами», и для тех, кого именуют исихастами.

Литературные источники XIV в. сохранили для нас живой облик непоколебимого поборника Православия — святого Григория Паламы. В этом отношении весьма любопытно «Письмо своей Церкви»[30], написанное им из турецкого плена. Из «Письма» перед нами зримо предстает его автор, один из лучших стилистов века, любящий искусство слова и признающийся сам, что «литературное честолюбие еще не до конца оставило его»[31]. Солунский архиепископ наделен чувством юмора, о чем свидетельствует с несомненным литературным мастерством нарисованный им образ капитана-самодура, по вине которого он и другие пассажиры корабля становятся пленниками турок (и это в пастырском послании!)[32]. Григория Паламу живо интересует все, что окружает его: природа, городские постройки, образ жизни турок, их обычаи и нравы[33]. Перед нами представитель интеллектуальной писательской элиты Византии палеологовского Ренессанса, той самой элиты, к которой принадлежали и его идейные противники: Варлаам, Акиндин, Григора и другие. И не случайно, конечно, многих их тех, кто оказался затем в разных лагерях, в том числе Григория Паламу и Варлаама, связывали ранее личные дружеские отношения.

3. Причина конфликта

Что же вызвало разногласия, что превратило бывших друзей в смертельных врагов, что породило так называемые исихастские споры, которые потрясли византийское общество и имели столь значительные последствия для судеб православного христианства, восточноевропейской истории и культуры? Расхождения возникли вокруг главного вопроса, проблемы века — возможности познания человеком непознаваемого Бога, возможности не абстрактной, воображаемой, а реальной встречи с Ним лицом к лицу. Впрочем, это не специфическая проблема XIV в. — персоналистская эпоха лишь придала ей особую остроту. Это — главнейший вопрос в христианстве, которое и родилось тогда, когда Бог, воплотившись на Земле, вступил в прямой, личностный контакт с человеком. Не случайно, конечно, все еретические учения прямо или косвенно бросали вызов учению Церкви по этому основополагающему вопросу. Как для элементарной геометрии Эвклида пересечение параллельных прямых в бесконечности представляется безумием, так и для еретических концепций, построенных на элементарной логике, невыносима сама мысль о возможности соединения в одном бесконечного и конечного, бессмертного и смертного начала, возможности выражения невыразимого, постижения умонепостигаемого. Вот подоплека всех ересей от Ария до Варлаама.

Эпоха Возрождения, стимулировавшая интерес к рационалистическим воззрениям античного мира, не могла не выдвинуть указанную проблему на передний план. Это произошло на Востоке, ибо античные традиции там всегда были более живы, но вместе с тем там всегда имело место более чуткое отношение ко всем отклонениям от чистоты христианского учения — ведь почти все ереси зарождались на Востоке.

Идеология Варлаама — идеология рационализма и агностицизма. Казалось бы, она должна была привести его на путь пересмотра и отрицания церковных догматов. Ничуть не бывало! Варлаам не революционер, а лишенный воображения консерватор. Он стал еретиком не потому, что стремился к новому, а потому, что ему был чужд животворящий и обновляющий дух Церкви.

Калабрийский монах в принципе не отрицал богопознания, но, находясь под сильным влиянием античной формальной логики, был исполнен глубокого скептицизма относительно способности человека приблизиться к тайне Триединого Бога. «Все доказуемые явления, — утверждал он, — связаны с причинами, определениями и аксиомами, на основе которых они доказуются, в то время как никакое определение, никакая аксиома, осознанная людьми, не может быть причиной того, что имеет место внутри Троицы, — таким образом, все, что имеет место внутри Троицы, недоказуемо»[34]. С этих позиций Варлаам обрушивается не только на Григория Паламу, но и на Фому Аквинского. «Фома, — заявляет он, — думает, что все, непостижимое для разума, не существует вовсе, но мы полагаем, что эта точка зрения исходит из души, захваченной лукавым и исполненным гордыни демоном, так как большая часть Божественных явлений недоступна человеческому разуму»[35].

Признавая ограниченность катафатического богословия, Варлаам остается чуждым и апофатическому методу. Он, правда, с упоением цитирует св. Дионисия Ареопагита, но не потому, что видит в его методе иной, отрицательный путь постижения Божества, а потому,

что антиномии Ареопагита, смысла и значения которых он не в состоянии понять, представляются ему еще одним доказательством бессилия человеческого разума перед тайной Бога.

Варлаам считает возможным говорить об опытном, откровенном богопознании (казалось бы, один шаг до Григория Паламы!), однако оно сводится у него лишь к интеллектуальному озарению, помогающему постигать церковные догматы и законы человеческого мышления. При этом сподобиться такого озарения дано только отцам Церкви и... античным философам (!). Варлаам приходит в негодование при одной мысли, что на это могут претендовать афонские монахи, «лишенные разума, полные безумия, забвения, заблуждений, невежества и глупых мнений»[36].

Единственной опорой веры для Варлаама остаются книги Священного Писания и отцов Церкви, но, поскольку он не верит в возможность их адекватной интерпретации, он принимает их буквалистски. Чем больше Варлаам исполнен скептицизма, тем больше он ограничивает себя рамками консервативной традиции. Вера и разум разделяются. Варлаам сознательно проводит между ними демаркационную черту, признавая одинаково возможными и законными и догматы веры и противоречащие им доводы рассудка. Все это оказывается совместимым в отдельной личности, в обществе, в искусстве. Отсюда кричащие противоречия и гримасы западного Ренессанса, духовным отцом которого стал Варлаам. Самое же удивительное то, что эти противоречия никого не смущали. В ренессансной личности и ренессансном обществе Запада тезис и антитезис прекрасно уживаются друг с другом. Они постоянно ведут спор между собой, но без всякой напряженности, легко и артистично. Они словно играют на театральных подмостках, облаченные в рясу и римскую тогу. Кстати говоря, дружеские встречи и диспуты византийских гуманистов-интеллектуалов так и назывались — θέατρον (театр). Поменять тезис на антитезис в этом театре так же легко, как сменить одеяние.

Игра в антиномии не может, однако, разрешить реальных противоречий, и за это приходится жестоко расплачиваться. На Западе вспыхивают костры инквизиции и религиозные войны, вспыхивают именно на Западе, ибо на Востоке после поражения Варлаама, Акиндина и Никифора Григоры в антиномии не играли.

От Варлаама через эпоху Возрождения прямой путь открывается к новому времени. В антиномиях — а мы бы сказали псевдоантиномиях — Канта проступают те же самые недоказуемые тезис и антитезис. И опять предпринимается попытка примирить их с помощью интеллектуальной игры. Кантовские тезисы и антитезисы проникают в Россию. Но Россия, *усвоившая западную культуру, оказалась не в состоянии принять интеллектуальную эквилибристику* — слишком сильна была православная привычка воспринимать антиномии всерьез. И вот кантовские тезисы и антитезисы вступают между собой в смертельную схватку на страницах романов Достоевского — около двадцати трупов можно насчитать только в четырех его романах («Братья Карамазовы», «Бесы», «Преступление и наказание», «Идиот»). Россия становится полигоном для идей, касающихся судеб Европы и всего человечества.

4. Божественная сущность и энергия. Бог — Творец

Исходные позиции Варлаама и святителя Григория Паламы как будто одни и те же. Так же, как и Варлаам, Солунский архиепископ признает абсолютную непознаваемость Божественной сущности. Он выражает эту мысль даже в более категоричной и резкой форме, чем калабриец. «Всякое естество, — говорит он, — крайне удалено и совершенно чуждо Божественного естества. Ибо, если Бог есть естество, то все другое не есть естество, и наоборот, если все другое есть естество, то Бог не естество. И Бог не есть сущее, если все другое сущее. А если Он сущий, то все другое не есть сущее»[37]. При такой абсолютной трансцендентности Бога можно ли говорить о каком-либо богопознании? Можно, — отвечает Григорий Палама. Сущность Бога непознаваема, но Бог не тождественен Своей сущности, поскольку существует не только в Себе, но и ad extra. И это существование Бога, обращенное вовне, есть не что иное, как Божественная воля или Божественная энергия[38].

Будучи отличной от сущности, энергия в то же время неотделима от нее, и в каждом ее проявлении присутствует весь Бог, единый и неделимый. Эта «безумная», парадоксальная концепция, вытекающая из самой сути антиномичного христианского учения, — единственная возможность объяснить, не впадая в пантеизм, выход Бога из Своей трансцендентности, факты Божественного творчества, феофании, воплощения Логоса и действия Святого Духа. В противном случае невозможно было бы в принципе говорить о Боге. И Григорий Палама со свойственной ему резкой выразительностью замечает: «Если бы Божественная непознаваемая сущность не обладала бы отличной от нее энергией, она вовсе не существовала бы и была бы лишь порождением ума»[39]. Таким образом, в отличие от Варлаама, а впоследствии и Канта, Солунский архиепископ теоретически обосновывает принципиальную возможность встречи человека с Богом и познания им непознаваемого Бога.

Касаясь взаимоотношений энергии с Божественными Ипостасями, Григорий Палама последовательно проводит мысль о ее принадлежности всем Трем поклоняемым Лицам[40]. Это

представляется очевидным, поскольку иначе нарушалось бы единство Божественной воли. Энергия едина для Трех Ипостасей, но характер Их отношений с энергией различен. Единая Божественная воля возникает в Первопричине — Отце, проходит через Сына и проявляется во Святом Духе[41]. Отсюда особое значение Третьей Ипостаси в проявлении Божественной энергии. Вот почему Григорий Палама во многих случаях называет энергии Триединого Бога энергиями Святого Духа. В самом понятии «Дух» (греч. Pνεύμα, евр. Ruah) заложено энергетическое начало. Очень тонко это чувствовали великие каппадокийцы. «Он есть... огнь (Мф. 3, 11, Деян. 2, 3), — говорит св. Григорий Богослов, — Он есть Дух сотворивый (Иов. 33, 4), воссозидающий в Крещении (Тит. 3, 5) и Воскресении (Рим. 8, 1), Дух, Который всё ведает (1 Кор. 2, 11), всему учит (Ин. 14, 26), дышит, идеже хощет и сколько хощет (Ин. 3, 8), Дух наставляющий (Мф. 10,20)... Податель откровений (1 Кор. 2, 10), просвещения (Евр. 6, 4), жизни (1 Рим. 8, 11), лучше же сказать — самый Свет и сама Жизнь. Он делает меня храмом (1 Кор. 6, 19), творит богом... Он производит всё, что производит Бог. Он разделяется в огненных языках (Деян. 2, 3) и разделяет дарования (1 Кор. 12, 11), творит апостолов, пророков, благовестников, пастырей, учителей (Еф. 4, 1)»[42].

Вторая Ипостась, Божественный Логос, помимо Своей таинственной сопричастности к миссии ad extra Святого Духа, осуществляет и самостоятельно выход во вне из Триипостасной замкнутости, так же как и Святой Дух, являясь выразителем единой Божественной воли. Это проявилось, прежде всего, в уникальном факте воплощения Логоса и, таким образом, непосредственного вхождения Бога в человеческую историю[43]. Миссия Логоса, однако, имеет не только Божественно-человеческий, но и внеисторический, вневременной характер. «Бог устроил этот мир, — пишет св. Григорий Палама, — как некое отображение надмирного мира, чтобы нам через духовное созерцание его как бы по некоей лествице достигнуть оного мира»[44]. В понимании Григория Паламы это — мир несотворенных идей, мыслей Бога о мире, вневременных логосов, которые, по словам св. Дионисия Ареопагита, «предсуществуют в Боге», «определяют и создают все сущее» и по которым «Сверхсущий предопределил и произвел все существующее»[45]. Этот мир идей, являющихся не чем иным, как отблесками Божественного Логоса, Бога Сына, и духоносные энергии, восходящие ко Святому Духу, суть два модуса существования Триипостасного Бога ad extra.

В творениях Григория Паламы указанные модусы четко различаются, но терминологически они входят у него в общее понятие «энергия», которое выступает как синоним любого «выхода» Бога из Своей сущности. Да, в этом смысле логосы — энергии. Но по своему характеру, форме и способу проявления это совершенно иная категория. Логосы — это образы, знаки, парадигмы, генетические коды, «перфокарты», существующие вечно в Божественном Разуме. Однако, чтобы стать реальностью в этом мире, найти воплощение и ожить, они должны соединиться с духоносными энергиями.

В логосах идеальная завершенность, кристальная ясность, «логичность» (естественно, не имеющая ничего общего с элементарной логикой). Они статичны. Это — каноны, законы красоты, добродетели, справедливости. Напротив, энергии «алогичны» и иррациональны. Это — вечное движение, это — огонь, плазма. Различие между логосами и энергиями отражает различие между Второй и Третьей Ипостасями Святой Троицы. Это различие, кстати говоря, убедительно показывает, почему Святой Дух не может исходить и от Сына. Ведь иррациональное начало не может иметь своим источником рациональное, Дух свободы, который «дышит идеже хощет и сколько хощет» (Ин. 3, 8), не может исходить из Закона.

В соединении логосов и энергий — тайна Божественного Домостроительства. Слово-Логос и Дух Святой соучаствуют в сотворении мира: «Словом Господним небеса утвердишася, и Духом уст Его вся сила их» (Пс. 32, 6). Этот великий умонепостигаемый акт творения мира из ничего стал прообразом и моделью всякого творческого акта.

Креационизм, столь совершенно сочетающийся с триипостасностью Божества, дает основание дерзновенно полагать, что творчество является не только модусом существования Бога ad extra, но и безусловным атрибутом Его сущности. Несомненно, возникновение этого мира есть результат свободной воли Творца. Он мог бы не сотворить его, но мог бы Он не творить? Новый Завет свидетельствует, что Господь творит и поныне. В Откровении святого апостола Иоанна Богослова содержится мистическое предсказание о «новом творении» (Откр. 21, 5). Поскольку время возникло с возникновением мира, можно сказать, что Бог творит всегда. Бог не может не творить, иначе Он не был бы Богом. Теоретически можно представить себе абсолютно замкнутую в Себе Божественную сущность, не творящее Божество, не излучающее, а поглощающее свет, но в гносеологическом и онтологическом плане это была бы уже черная дыра, антитеза исповедуемому нами Богу.

5. Образ Бога-Творца в человеке

Великая заслуга св. Григория Паламы заключается в творческом развитии им святоотеческого учения о Боге-Творце, Художнике, Создателе мира. Вместе с тем проблема твор-

чества оказывается и стержневым элементом его антропологии, в котором соединяется учение о человеке с учением о Боге. Образ Божий в человеке Солунский архиепископ видит прежде всего в способности человека творить. На эту способность обращали внимание и некоторые другие отцы Церкви, например, блаж. Феодорит Киррский[46] и св. Фотий, Патриарх Константинопольский[47], но никто до Григория Паламы не придавал ей такого фундаментального значения. Дар творчества, по глубокому убеждению Солунского архиепископа, выделяет человека из всего мироздания и предопределяет ему в нем особое место. «Можно было бы, — пишет он, — со многими другими сказать, что и троическое строение нашего познания показывает, что мы больше, чем ангелы, созданы по образу Божию. И не только потому, что оно троическое, но и потому, что оно превосходит всякий вид знания. В самом деле, мы только одни из всех созданий имеем, кроме ума и рассудка, еще и чувства. То, что естественно соединено с рассудком, открывает разнообразное множество искусств, наук и знаний: земледелие, строительство домов, *творчество вещей из ничего,* — разумеется, не из совершенного небытия, ибо это уже дело Божие, — но все остальное дано людям... Ничто подобное никогда не свойственно ангелам»[48].

Раскрывая троическое содержание души человека как «души умной, логосной и духовной», Григорий Палама вновь подчеркивает, что человек больше всех других существ сотворен по образу Святой Троицы, Которая есть Ум, Логос и Дух[49]. Особый интерес представляют рассуждения Солунского архиепископа о сущности и энергиях человека. Сопоставления, проводимые им между ними и внутрибожественной жизнью, поражают своей философской глубиной[50]. Из них следует, что сущность каждой человеческой личности так же умонепостигаема, невыразима, непричастна, как и Божественная сущность. Каждая личность уникальна, неповторима. Отсюда ее абсолютная ценность. Ее уничтожение равносильно крушению мира, космической катастрофе. Но отсюда же ее трагическая обреченность на одиночество. Слияние сущности с сущностью, полное сущностное понимание человека человеком невозможно. Прорыв, выход (ἔξοδος) из своей самости реализуем лишь в творчестве, устремленном к познанию и самовыражению. Творческое познание всегда богостремительно, оно не может удовлетвориться бесконечностью относительных истин, ему нужен абсолют. Лествица логосного восхождения ведет к Богу.

Удивительна для эпохи, в которую жил Григорий Палама, его мысль о том, что человеческое творчество есть творение из ничего. В самом деле, истинное творчество есть созидание нового качества, не существовавшего до того в природе. Оно не сводимо к другим качествам и не может возникнуть из количественных манипуляций, которые сами по себе бесплодны. Это — абсолютное прибавление к тому, что существует в мироздании. Это — космический акт, продолжение Божественного творения мира.

Но то, что для Бога является естественным и самопроизвольным, у человека требует зачастую высочайшего напряжения духовных и физических сил. Втиснутому в рамки физических, биологических и других законов, человеку, пожалуй, легче остаться на волне инерции, чем пытаться осуществить прорыв в инобытие. Творчество для человека — это кеносис, самоистощение, это жертва, восхождение на Голгофу. Вот почему так велик соблазн отказаться от своего богоподобия, замкнуться в своей монаде, погасив тоску одиночества бесплодными мечтаниями и иллюзиями путем наркотического возбуждения, психосоматических методов достижения нирваны модного в наши дни йогизма, с помощью индустрии массового гипноза (видеотехника, компьютерные игры), а в перспективе — биоэлектрических средств самонаслаждения. Однако это путь к деградации человеческой личности, к звероподобию того, кто в силу своей бывшей принадлежности к ангельскому чину не способен творить, а может лишь создавать миражи, ведущие человека к гибели.

Призванный Богом к творчеству, человек не в состоянии самостоятельно, без помощи Божией, совершить творческий подвиг, имеющий космическое значение. Об этом красноречиво свидетельствуют признания всех великих художников, говорят ли они о вдохновении, о вселяющейся в них необъяснимой сверхрассудочной силе или, как Гайдн, с четками в руках молятся Всевышнему о ниспослании Святого Духа. Если без помощи Божией творчество, по словам Достоевского, это «каторжная работа», то при вдохновении, при наитии Святого Духа творческий процесс осуществляется с такой легкостью и быстротой, что вызывает удивление у самого творца, который порой не может поверить в то, что созданное произведение является его собственным творением. И это вполне понятно: состояние творческого экстаза есть состояние обожения, и в этом состоянии творит уже не человек, а богочеловек.

Зависит ли от человека вдохновение? Все свидетельствует за то, что оно непроизвольно. Да и как можно усилием воли снискать Духа свободы, Который дышит, «идеже хощет и сколько хощет»?[51] «К некоторым из подвизающихся, — говорит св. Григорий Палама, — благодать приходит навстречу немедленно и подает им полноту обручения, дает отведать от обещанных наград и как бы протягивает человеколюбивую руку, поощряя их и укрепляя к дальнейшим подвигам, а у других благодать ожидает конца подвигов, приготовляя во всяком случае венцы за их терпение»[52]. Таким образом, Солунский архиепископ утверждает, что

нисхождение благодати не зависит от одних усилий человека, но вместе с тем он убежден, что труды того, кто жаждет снискать ее, не бесплодны. Зерно произрастает в подготовленной почве, но в одном случае она по природе своей уже готова принять в себя и взрастить зерно, а в другом случае требуется напряженная работа по ее обработке и удобрению.

Григорий Палама отвергает мессалианское искушение полагать, что получение благодати зависит лишь от воли человека, но в то же время ему чужд пессимистический фатализм блаж. Августина, выводимый из предопределения Божественного избрания. В данном вопросе св. Григорий стоит на позициях святоотеческой концепции «синергии» (συνεργία) — взаимодействия Божественной благодати и свободной воли человека. При этом он исходит из того, что Бог не определяет меры даруемой благодати. По Своей неизреченной милости Он дает каждому человеку неизмеримо больше, чем тот в состоянии принять. В соответствии с учением св. Григория Паламы, резко контрастирующим в данном вопросе с учением блаж. Августина, каждый человек является Божественным избранником. Люди различаются лишь разнообразием харизматических даров, талантов, а также способностью и готовностью принять Божественную благодать. «Те, кто проповедуют, — пишет св. Григорий Палама, — те, кто исцеляют, те, кто занимаются познанием и, вообще, все те, кто получают благодать Божественного Духа, имеют харизматический дар, больший или меньший, каждый в своей области. Так, ап. Павел благодарит Бога за то, что знает больше иностранных языков, чем другие (1 Кор. 14, 18), но и тот, кто обладает меньшим, также имеет дар от Бога... В самом деле... звезды отличаются между собой по сиянию (1 Кор. 15, 51)... но вместе с тем ни одна из звезд не лишена света»[53]. И далее: «Каждый человек, который достоин этого, по-разному приобщается к великому дару Духа. Но даже те, кто имеют немного и в неясной форме, по сравнению с превосходящими их людьми, приобщаются ко всему Божественному свету»[54].

Творческая сила человека всегда вызывала изумление у людей, нередко она внушала и суеверный страх. Издавна бытует мнение о демонической природе творчества. Владимир Соловьев пытался разграничить понятия безумия и вдохновения в зависимости от качества посторонней духовной силы, входящей в субъекта или находящей на него. Таким образом он различал положительное вдохновение (наитие свыше) и одержимость, бесноватость[55]. Последняя творить не может. Демоническая сила способна лишь имитировать творчество, создавать жалкие подделки. «Даже на «черной мессе», — пишет священник Павел Флоренский, — в самом гнезде диавольщины, диавол со всеми своими поклонниками не могли придумать ничего иного, как кощунственно пародировать тайнодействия литургии. Какая пустота! Какое ницество! Какие плоские «глубины»!»[56]

Творчество может быть лишь результатом «синергии» со Всевышним Творцом. Истинное творение всегда от Бога, даже если сам автор не сознает этого и даже если мы порою находим его соблазнительным и нечестивым. «Господь называется в Писании, — говорит св. Григорий Нисский, — и клятвою (Гал. 3, 13), и грехом (2 Кор. 5, 21), и юницею, стрекалом стречемою (Осии 4, 6), и скимном львовым (Быт. 49, 8), и медведицею лишаемою (Осии 13, 8), и рысью (Осии 13, 7)... Сии имена, по ближайшему их значению, по-видимому, пошлы и, если не допустить, что каждое из них благочестиво прилагается к Богу по некоему примышлению, то подобные выражения не свободны от подозрения в нечестии. И долго было бы выставлять на вид все (такие выражения) и раскрывать их смысл — как они пошлы по обыкновенному пониманию их в ближайшем значении и как понятие о примышлении примиряет эти имена с благочестием относительно Бога»[57]. Из этого рассуждения великого богослова видно, что низкое и соблазнительное может служить для выражения высокого и духовного. Вот почему мы должны быть крайне осторожны в наших оценках художественных творений и всегда исходить из того, что многое от нас сокрыто в таинстве Божественного Домостроительства.

6. Аскетика как творчество

Учение исихастов о преображении человека, о созерцании нетварного Божественного света, о θέοσιζε, обожении — это, в сущности, учение о творческом процессе. Может возникнуть вопрос: как же так, аскетика и художественное творчество, насколько они совместимы друг с другом? Традиционно их привыкли противопоставлять. «Путь аскетики, — заявляет Н. А. Бердяев, — сам по себе не есть путь творческий, и аскетические экстазы святых и мистиков — экстазы возврата к Богу, видения Божественного света, а не творчества нового мира, невиданной жизни»[58]. Сопоставляя святость и гениальность, Бердяев утверждает, что они «несопоставимы, несоизмеримы, точно принадлежат к разным бытиям»[59]. В гениальности он видит дерзновение, в святости — послушание[60].

Цель аскета, в понимании исихастов, не просто в победе над соблазнами, чтобы непогрешимым предстать на Страшном Суде перед Всевышним Судией и получить за это заслуженное воздаяние. Его цель не просто в моральном самоусовершенствовании, в нравственном уподоблении Христу. Это — только ступени к высшей цели, которая заключается в преображении, обожении всего человеческого естества, души и плоти, причем не метафорически, а реально,

и не в загробной жизни, а здесь, на этой грешной земле, и не путем пантеистического растворения в Божестве, а при сохранении человеческой личности с ее сущностью и самостоятельной волей. «Кто очистит свой ум слезами, — пишет преп. Григорий Синаит, — душу свою здесь еще, на земле, воскресив Духом, и плоть свою посредством разума сделает светозарным и огненным отображением Божественной красоты, — тот почти становится сожителем ангелов... ибо телом нетленным будет тело земное, без влаги и дебелости, преобразившееся неизреченным образом из тела душевного в тело духовное, так что, оставаясь материальным, оно будет вместе с тем и небесным, но богоподобной тонкости. Таким образом, каковым оно создано вначале, таковым и воскреснет, чтобы всецелым приобщением Божества быть сообразным образу Сына Человеческого»[61].

Аскетика есть высочайшее художественное творчество, творчество, материалом для которого является сам человек. Современная наука признает возможность такого творчества. Говоря о воздействии на человеческий организм силою воображения (вызывающей ускорение или замедление биения сердца, исцеление, паралич, появление стигм), Рибо прямо заявляет: «Здесь мы имеем дело с творчеством в тесном смысле слова, хотя это творчество ограничивается пределами организма»[62].

В учении и практике исихастов, пожалуй, впервые за всю историю человеческой мысли преодолевается мучительный разлад между духом и материей. Душа и тело рассматриваются ими как единый психосоматический организм. Исихасты, как видно из вышеприведенного высказывания Григория Синаита, самым дерзновенным образом поставили вопрос о Божественном преображении не только души, но и тела. Характерно, что аскетический метод исихастов не ставит человека в экстремальные условия. Ученику, обратившемуся к Григорию Синаиту с вопросом относительно того, как ему следует питаться, тот дал следующий совет: «Ты попросил правила, а оно обычно тяжело, особенно тебе, старому. Более молодые не могут всегда удерживать вес и меру, а ты как удержишь это? Тебе надо свободно действовать в принятии пищи»[63]. Тот же Синаит благословляет своего ученика, будущего патриарха Исидора, жить по-монашески, оставаясь в миру[64]. Св. Григорий Палама, в свою очередь, осуждает тех, кто, стремясь прославиться, уходят в затвор и совершают необычные деяния. «Следует стремиться, — пишет он, — к изменению по благодати Христовой образа жизни, а не к смене одежды»[65].

Изменение образа жизни, о котором говорит Григорий Палама, начинается с нравственного катарсиса, изгнания из ума греховных мыслей и дурных воспоминаний. Следующий этап — достижение исихии, безмолвия, успокоения. Но это не бегство в себя, не замыкание в своей сущности. Исихия — не что иное, как собирание сил, концентрация усилий, духовных и физических, с целью осуществления прорыва из своей самости прорыва к Богу и людям. «Наш ум, — отмечает Григорий Палама, — рассеивается, когда уклоняется ко злу, которое по существу многообразно. Наш ум направляет наше вожделение к Единому и Истинному Богу, Единому Благому, дающему наслаждение, свободное от всякого страдания. А при расслаблении ума душевное стремление к истинной любви сбивается с верного направления, разрываемое на разные сладострастные влечения»[66].

Много обвинений и насмешек со стороны противников исихастов (начиная с Варлаама) вызывал психосоматический метод молитвы. Григорий Синаит описывает этот метод следующим образом: «С утра, сидя на седалище вышиною в одну пядь, низведи ум из головы к сердцу и держи его в нем, согнись до боли и, сильно удручая грудь, плечи и шею, взывай непрестанно в уме и душе: «Господи, Иисусе Христе, помилуй мя»... Удерживай также и дыхательное движение, потому что выдыхание, от сердца исходящее, помрачает ум и рассеивает мысль»[67]. Нужно сразу сказать, что исихасты никогда не придавали описанному методу какого-либо сакрального, теургического значения. Это был лишь вспомогательный, технический прием концентрации внимания, преодоления рассеивания мысли, о чем говорит сам Григорий Синаит, а также создания соответствующего духовного (и эмоционального) настроя.

Современные исследования показывают, что преодоление отвлечения внимания происходит одновременно с возрастанием мускульной энергии[68], так что мускульное напряжение человека, практикующего психосоматический метод молитвы, должно давать необходимый эффект. Большое значение имеет химическая сторона дыхания, на которую психологи обратили внимание лишь в самое последнее время в связи с изучением психических процессов на больших высотах. Выяснилось, что понижение содержания кислорода в воздухе вызывает эмоциональный подъем и даже состояние эйфории[69]. Согбенная поза исихастов с сильным наклоном головы должна была бы способствовать притоку крови к мозгу и стимулированию его деятельности.

Технические приемы с целью концентрации внимания, эмоционального возбуждения и активизации работы мозга использовали многие писатели, художники и музыканты. Наиболее распространенный метод — искусственное усиление притока крови к мозгу. Руссо, например, с непокрытой головой размышлял под палящим солнцем. Аналогичным образом писал картины Ван Гог. Боссюэ работал в холодной комнате, тепло закутав голову. Шиллер опускал свои ноги в ледяную воду. Мильтон, Декарт, Лейбниц, Россини предпочитали размышлять

лежа. Многие испытывали потребность в уединении, молчании и даже в темноте. Лейбниц по три дня неподвижным оставался в кресле.

С точки зрения психологии творчества, большой интерес представляют предупреждения исихастов против бесплодных мечтаний (φαντασίαι), образных видений, вызванных игрой галлюцинаций[70]. Это связано, прежде всего, с естественным неприятием творческим волевым началом всего того, что неспособно реализоваться в законченной форме, что может лишь расслаблять, деконцентрировать внимание, повергать мечтательные натуры в состояние абулии и вводить в соблазн. С другой стороны, важным принципом исихазма всегда было «трезвение ума», стремление постоянно контролировать и проверять свой мистический опыт. Некоторые богословы и философы недооценивают этот момент, принижая значение логосного, рационального начала в творческом процессе. «Творчество не в Отце и не в Сыне, а в Духе», — заявляет Н. А. Бердяев[71]. Нет, творчество и в Отце, и в Сыне, и в Духе Святом. Имеющее первопричиной Начало всех начал, оно есть соединение Божественных логосов с энергиями Святого Духа, одухотворение, воплощение идей, удержание усилием творческой воли огнедышащей плазмы в совершенных логосных формах, как это имеет место во фресках Феофана Грека или, допустим, в пейзажах Сезанна. Всякое отступление от Троичности губительно для творческого процесса: оно ведет либо к вырождению творчества в жалкое, сухое ремесленничество, либо к иконоборчеству и хлыстовству. Богомильство, утратившее образ Троичности, абсолютизировавшее Дух, впало в иконоборчество и хлыстовство и оказалось бесплодным в истории человеческой цивилизации.

Может возникнуть вопрос: не чреваты ли были негативными последствиями для изобразительного искусства предупреждения исихастов против образных видений? Ведь кое-кто (от Варлаама до В. Н. Лазарева) прямо обвиняли Григория Паламу и его сподвижников в иконоборчестве. И, действительно, как может работать художник без образного воображения? Дело, однако, в том, что каждый вид творчества имеет свою специфику. Исихасты в данном случае исходили из особенностей аскетического и мистического творчества. Никто из иконописцев той эпохи не только не видел в исихастском учении иконоборческих тенденций, но, наоборот, оно стимулировало расцвет изобразительного искусства в Восточной Европе в XIV—XV вв. Даже В. Н. Лазарев вынужден был признать, что «суровость феофановских образов, их особая одухотворенность, их порой преувеличенная экстатичность — все это связано с исихазмом, все это вытекает из существа исихастского учения»[72]. В написанном на Руси в 80—90 гг. XV в. «Послании иконописцу»[73] исихастские концепции кладутся в основу теории иконописания. Более того, исихастское «умное делание» признается там необходимым не только для написания икон, но и для их восприятия, которое тоже есть творческий процесс. Непременным условием действенного восприятия иконы автор «Послания» считает спокойное сосредоточение: «Вся земныя от помысла изгнаве, и злопомние и гнев, ярость же и ненависть, и плотьская вжеления, и очи к слезам понудим, и всего себе к небеси приложи»[74]. «Да воздееши зрительное ума, — говорится перед этим, — к Святей, Единосущней и Животворящей Троици, в мысли твоей и в чистом сердце твоем»[75].

7. Исихазм и проблема художественного перевоплощения

Одной из самых загадочных сторон творческого процесса, постоянно привлекающей к себе внимание психологов и искусствоведов, является дар художественного перевоплощения. Приведя впечатляющие примеры способности великих художников одухотворять создаваемые ими образы, психически ассимилироваться с ними и сопереживать всю многогранную структуру их душевного опыта, причем так, что сотворенный мир воспринимается и самим художником и другими как наиреальнейшая реальность, С. С. Грузенберг восклицает: «Наука и поныне бессильна объяснить, как возможно перевоплощение в психику чужого «я»»[76]. Исихастское учение дает объяснение этому феномену. Только творчество, как мы уже говорили, предоставляет возможность реального выхода за рамки своей индивидуальности. В этом пафос творчества. Но в нем есть и другая сторона, отражающая антиномию между тем, что мы есть, и тем, чем мы должны были бы и могли бы быть. В творчестве мы стремимся выразить наше «естественное состояние», утраченное не только вследствие первородного греха, греха предшествующих поколений, что пагубно отразилось на нашем духовном облике и генетической системе, но и в результате наших собственных прегрешений. Мы стремимся найти в творчестве утраченное бессмертие, утраченное подобие Божие. В соответствии с учением св. Григория Паламы это подобие (или уподобление) — понятие динамическое. Достигается оно действием Божественной благодати и нашим прорывом к ней, в синергии, то есть в творчестве. Таким образом, творчество, в сущности, и есть у п о д о б л е н и е, наше уподобление другим, уподобление себе, уподобление Богу.

Особенность мистико-аскетического творчества заключается в том, что его субъект и объект совпадают. Поэтому уподобление происходит здесь наиболее полное и глубокое. Если, описывая сцену отравления Эммы Бовари, Флобер ощущал во рту вкус мышьяка и испытывал

затем реальные признаки отравления, то аскетическая практика дает примеры глубочайшей трансформации всего человеческого организма, реального преображения человека, такого насыщения его светоносной Божественной энергией, что даже после смерти мощи святых способны нести благодатное исцеление людям.

В состоянии обожения человек достигает вершины своего творческого призвания. Вот как об этом говорит св. Григорий Палама: «Когда же начнет рассветать день и утренняя звезда войдет в наши сердца, человек, достойный имени своего, выходит на подобающее ему делание и (о, чудо!) становится созерцателем премирных вещей.., но истинно восходит несказанною силою Духа, и с неизреченной духовной помощью слышит неизреченные слова и видит недоступное взорам. И — о, чудо! — всецело привлекается и объемлется этим, и отрывается от земли, и, соревнуясь с неутомимыми песнопевцами, становится воистину иным ангелом Божиим на земле, и через себя приводит к Нему всякий вид твари, потому что и сам теперь имеет участие в том, что выше всего (Еф. 4, 6), так что он в точности становится отображением образа Божия»[77]. В мировой культуре трудно найти более вдохновенный гимн человеку-избраннику, со-Творцу, призванному привести через себя к Богу все мироздание.

8. Возрождение восточное и Возрождение западное

Исихазм как церковное и социальное явление вызван к жизни эпохой Возрождения, имевшей паневропейский и даже вселенский характер. Это была эпоха творческой личности, дерзновенно решавшей вопросы своего места в мире, отношений с другими людьми и Богом. Исихастское учение дало исчерпывающие ответы на эти вопросы. Оно определило сущность и облик восточноевропейского Возрождения. Вместе с тем исихастские споры, пожалуй, в большей степени, чем церковные конфликты времен патриархов Фотия и Михаила Керулария, способствовали разобщению Востока и Запада.

Любопытно, что это имело место в период, когда Запад и Восток, казалось бы, как никогда были близки к достижению единства перед лицом турецкой угрозы. В XIV—XV вв. догматические разногласия не имели той остроты, какой они отличались до и после. Православный патриарх и император-католик (Иоанн V), причем прекрасно ладящие между собой, — такого в Константинополе еще не бывало. И вот в это время между Западом и Востоком медленно, но верно разверзается брешь, вызванная расхождениями по проблемам общемировоззренческого характера, дающими различную ориентацию развитию близких христианских культур. Образовалось два полюса: на одном находится творческая личность, созидающая в синергии с Богом, на другом — личность, дерзающая творить самостоятельно. Вовсе не следует думать, что последняя порывает с Богом и что в условиях западного Возрождения принцип синергии не осуществлялся — без него творчество в принципе невозможно! Но установка на независимую творческую личность сыграла свою негативную роль, поставив перед творчеством нереализуемые задачи, что привело истинных художников к трагической раздвоенности, а других — к виртуозной, однако, не очень нравственной и совсем уже нетворческой, игре в тезис и антитезис. Можно согласиться с Н. А. Бердяевым, который говорил о роковой неудаче западного Ренессанса[78].

Восточноевропейское Возрождение отличается большей последовательностью и глубиной. В нем нет искусственности, игры. Его герой не артист, а художник-творец. Если у артиста столько же лиц, сколько масок, то у художника-творца только одно лицо. Предстать перед Богом в маске — а он говорит с Богом! — было бы кощунственно. И если иметь в виду даже не маску, но приобретенную в миру личину, то Григорий Палама говорит не о снятии ее, а «смывании слезами»[79]. Тут нет и намека на игру. Подход к творчеству на Востоке был более серьезен. Вот почему так стремились, по словам Д. С. Лихачева, не к созданию «иллюзии действительности», но к изображению «ее сущности, ее смысла»[80].

Вряд ли, однако, можно согласиться с введенным Д. С. Лихачевым для характеристики духовного и культурного подъема в Восточной Европе термином «Предвозрождение». Раскрывая его значение, ученый пишет: «Предвозрождение — это только начало того движения, которое, созрев, дало бы в дальнейшем в благоприятных условиях Возрождение; это первая ступень, еще не освобожденная от господства религии»[81]. Нет, восточноевропейское «Предвозрождение» есть не первая ступень к секуляризированному Возрождению западноевропейского типа, а его антитеза. Духовный и культурный подъем в Восточной Европе был настоящим, полным и безусловным Возрождением, которое принципиальным образом отличалось от Возрождения западного, и переродиться в западный Ренессанс оно не могло.

9. Исихазм и четыре эпохи русского Возрождения

Говоря о восточном Возрождении, не следует забывать, что оно было не одно. Важную роль в духовной жизни Восточной Европы сыграл Фотиевский Ренессанс, энциклопедический, просветительский Ренессанс IX в., положивший начало просвещению славянского мира. В чис-

ле его протагонистов — сам патриарх Фотий и солунские братья Кирилл и Мефодий. Усилиями святых братьев и их учеников на славянский язык было переведено практически всё, что находилось в арсенале византийских ученых эрудитов в области богословия, философии, логики, аскетики, патристики, всеобщей истории, географии, астрономии, биологии, лингвистики, церковной поэзии. Созданный книжный фонд стал основой, на которой возникла и развилась древнерусская христианская культура.

Однако характер русской духовности и культуры сформировался под решающим влиянием византийского Ренессанса XI в., начало которого совпало с моментом Крещения Руси. Этот Ренессанс, в отличие от Фотиевского, был неоднороден и противоречив. Он совместил в себе две расходящиеся тенденции. Одну из них выражали Михаил Пселл и его ученик Иоанн Итал (от них прямой путь вел к западноевропейскому Ренессансу); представителем другой тенденции был преп. Симеон Новый Богослов, в лице которого в историю человеческой мысли впервые вошел исихазм, или протоисихазм, как цельное мистическое учение. Недаром преп. Симеон Новый Богослов был любимым автором св. Григория Паламы.

Ориентированная в прошлое, к языческим временам, проникнутая элитарным и национальным снобизмом, философия Пселла не могла быть воспринята в новообращенной стране, только что сделавшей выбор в пользу истинной веры и истинного знания. Вполне естественно, что на Руси утвердилась противоположная тенденция. Удивляет другое: насколько глубоко было воспринято здесь сложное и утонченное мировоззрение протоисихастов; ведь со времени Крещения сменилось всего два-три поколения. Черты нового миросозерцания явственно проступают в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Киевского Илариона. Не случаен сам интерес к этой типично исихастской проблематике. «Прежде был дан Закон — пишет Иларион, — а потом — Благодать, прежде — тень, а потом — Истина. Прообраз Закона и Благодати — Агарь и Сарра, рабыня Агарь и свободная Сарра: прежде — рабыня, потом — свободная»[82]. Закон дается народам, Благодать — личности. Ниспослание Благодати и принятие ее человеком — это акт личностной встречи человека с Богом. Здесь не требуются посредники, учители (какой контраст с эпохой Фотия!). «Как уверовал ты? — обращается Иларион к князю Владимиру. — Как воспламенился любовью ко Христу? Как вселилось в тебя разумение, превосходящее разумение земной (т. е. внешней. — *И. Э.*) мудрости, чтобы возлюбить Невидимого и устремиться к небесному?»[83]. И тут же он отвечает: «Почило на тебе блаженство»[84], «силою Божией тебе вменилось»[85]. «Ты же, — говорит Иларион, — ни Закона, ни пророков не читавший, Распятому поклонился!»[86]. Обращаясь к соотечественникам, «с преизбытком насытившимся книжной сладостью», митрополит Иларион делает акцент на ином, некнижном постижении Слова Божия[87]. Его устами говорит эпоха Симеона Нового Богослова и грядущая эпоха Григория Паламы.

Весьма символично, что знаменитая Киево-Печерская Лавра, сыгравшая столь важную роль в духовной, культурной и политической жизни Древней Руси, возникла вокруг пещеры, в которой подвизался будущий митрополит Иларион, первый русский по национальности Предстоятель нашей Церкви. Не случайно, конечно, и то, что основатель Лавры — преп. Антоний Печерский — связан прямой традицией с главным центром исихазма — Афоном.

Ускользнувшее от внимания исследователей протоисихастское влияние пустило глубокие корни на Руси. Вот почему так называемое Второе Южнославянское влияние, пропитанное идеями Григория Паламы и Григория Синаита, было воспринято у нас столь быстро, легко и органически. Стимулированное им второе русское Возрождение XIV—XV вв. возникло как естественное продолжение и развитие никогда не умиравшей на Руси мистической исихастской традиции. По этой причине исследователи иногда приходили в недоумение, находя признаки Второго Южнославянского влияния в русской иконописи более ранней эпохи. Характерный пример — росписи Снетогорского монастыря 1313 г., стиль которых поражал искусствоведов своей близостью к стилю новгородских фресок Феофана Грека, исполненных спустя 65 лет[88].

Содержание южнославянских и русских библиотек XIV—XV вв. показывает, что наибольший интерес в славянских странах вызывали произведения исихастов духовно-аскетического содержания. Догматические проблемы, поднятые в ходе исихастских споров, там не нашли и не могли найти такого живого отклика, как в Византии. И это понятно: в спорах с Варлаамом решалась ее судьба. Груз языческого прошлого тяготел над Византией; он все больше отождествлялся с ее национальными интересами в противовес интересам общеправославным. Между ними нужно было делать выбор. Перед славянами, и особенно перед русскими, такой дилеммы не стояло. Этим, по-видимому, объясняется бóльшая популярность у них творений стоявшего вне полемики преп. Григория Синаита по сравнению с трудами св. Григория Паламы.

В XIV—XV вв. исихастское влияние пропитывало все стороны русской духовной и культурной жизни. Им обусловлен расцвет русского монашества. Именно в это время возникает русская Фиваида. Исихастами были преподобные Иосиф Волоцкий и Нил Сорский. Исихазм оказал воздействие не только на содержание, но и на стиль, форму искусства той эпохи: литературы, иконописи, духовного пения. Об этом красноречиво свидетельствуют иконы и фрески

Феофана Грека и Андрея Рублева. Блестяще раскрыл значение исихазма для творчества гениального русского иконописца XV в. Дионисия Н. К. Голейзовский. Вот, что он пишет: «В интерпретации Дионисия обожение сопровождается существенным изменением свойств материальной субстанции, ее полным одухотворением. Если феофановские ангелы резко отличаются от людей, то Дионисий наделяет человека «души ангельским движением богоподвижным». Одухотворение плоти изменило пропорции дионисиевских фигур. Стройные, почти прозрачные и словно излучающие свет, они едва касаются земли, парят, подобно ангелам. Утрата земной весомости сказывается и на внешних движениях: они становятся замедленными и едва ощутимыми. Вслед за Нилом Сорским Дионисий утверждает возможность бесконечного совершенствования человека, способного преодолеть ограниченность плоти и стать даже «лучша и выше ангела»[89].

После подъема XIV—XV вв. в русской духовной и культурной жизни происходит определенный спад. Он был обусловлен в первую очередь социальными и военно-политическими катаклизмами: тираническим режимом Ивана Грозного, Смутой, иностранной интервенцией. Волны интенсивного западного влияния, взаимодействуя с местной рационалистической тенденцией, оказывали деструктивное воздействие на целостное мировоззрение Древней Руси с его устоявшимися нравственными понятиями и художественными идеалами. Грядущее Возрождение могло возникнуть лишь на основе нового духовного синтеза. Признаки подъема стали проявляться к концу XVII в. Однако переворот, совершенный Петром I, прервал этот процесс. Могло ли произойти Возрождение в условиях разрыва национальной исторической памяти и насильственного перенесения самосознания общества в иную систему пространственно-временных координат? Но возвращение к национальным духовным истокам было неизбежно. Предвестником назревших сдвигов явилось оживление исихастских традиций. Особая роль принадлежит в этом старцу Паисию Величковскому, осуществившему прорыв из XVIII века в XV и ставшему прямым продолжателем дела преп. Нила Сорского (как будто бы между ними и не было трехвекового разрыва!). Впрочем, на русское образованное общество, пожалуй, большее влияние оказал другой выдающийся исихаст XVIII в. — святитель Тихон Задонский, не ушедший в XV век, а ставший мостом между ним и веком XIX, совместивший в себе утонченный мистицизм, видения Фаворского света, пафос преображения с глубоким интересом к современной жизни и даже к западной литературе. Все это отражало поворот в общественном сознании. Воспитанные на концепциях французских просветителей, русские интеллигенты открывают свое прошлое и самих себя. Так начинается третье русское Возрождение, вершинами которого стали грандиозные фигуры великого русского святого — преп. Серафима Саровского и поэтического гения России — Александра Пушкина.

Будучи современниками, преп. Серафим Саровский и Пушкин никогда не встречались друг с другом. Это — два полюса нашей духовной жизни. Но проводить между ними непроходимую грань, относить их к несопоставимым мирам, как это делает Н. А. Бердяев[90], было бы неверным. Было бы ошибочным также, подобно Владимиру Соловьеву, упрекать Пушкина в том, что он променял религиозную святость на нерелигиозное творчество, имеющее «мимолетный цвет» и «обманчивое сияние» ада[91]. Творчество Пушкина религиозно, и не потому, что у него есть глубоко религиозные произведения, но потому, что истинное творчество, как мы уже говорили, по своей природе не может не быть религиозным.

Абсурдны упреки в адрес Пушкина в том, что он изменил направление русской поэзии, внеся в нее и русскую культуру чуждые им западные традиции. Не будем забывать, что истоки русской культуры носят вселенский характер. Византинизм, на базе которого возникла она, впитал в себя традиции Запада и Востока, Рима и Греции, Египта и Палестины; он органически усвоил достижения языческой античной цивилизации. Само местоположение Руси на границе между Западом и Востоком делало ее в высшей степени подверженной перекрестному влиянию различных культур. Игнорировать этот факт — значит вставать на позиции русского раскола. Вселенскость Пушкина — это не вызов традиционной русской культуре, а ее характернейшая черта. Взаимодействие культур всегда плодотворно, если оно не сводится к рабскому подражательству, механическому заимствованию чуждых элементов, отторгаемых организмом, в который вносятся они; одним словом, оно плодотворно, если усвоение влияния извне является творческим процессом. Но Пушкин-то был творцом.

Волна четвертого русского Ренессанса зарождается сразу же, как спадает гребень предшествующей волны. Протагонисты новой эпохи — Оптинский старец Амвросий и Федор Достоевский. Но если Серафим Саровский и Пушкин никогда не встречались, то Достоевский приходит к старцу Амвросию. Происходит прямая историческая встреча, лицом к лицу, исихазма и русской светской культуры. Психоанализ Достоевского, его углубление в подполье сознания и, наконец, его вызов, брошенный Канту, имеет исихастскую предысторию. Одновременно исихазм «открывают» для себя русское академическое богословие и светская наука. Отношение к исихазму не было однозначным. Такой тонкий и глубокий мыслитель, как Владимир Соловьев, остался чужд ему. Учение исихазма принимали или не принимали. Однако отрицать его значение как стимулятора и важного фактора русского Возрождения второй половины XIX — начала XX в. невозможно.

* * *

Исихазм — это феномен не только русской и общеправославной духовности и культуры; это достояние всего христианского мира, всего человечества. И пора подойти к нему без конфессиональной и идеологической предвзятости, не столько, может быть, оглядываясь назад, сколько устремляя взгляд в будущее.

Не будем закрывать глаза на искушения и угрозы, которые породила технологическая цивилизация. Еще в начале этого века Н. А. Бердяев писал: «Старая магия незаметно переродилась в современную технику и выпустила огромные магические силы, значение которых неясно современному сознанию»[92]. Сегодня, в ядерную эпоху, человечество начинает прозревать. Речь не идет об отказе от великих достижений современной науки и техники. Вопрос в другом: будет ли человек рабом темной магической силы, за которой скрывается небытие, или сумеет преодолеть соблазн самоуничтожения и станет истинным творцом, продолжателем и соучастником Божественного творения, созидания «нового неба и новой земли» (Откр. 21, 5)?

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См., например, Справочный энциклопедический словарь, т. 5. СПб., 1849.

[2] *Модест,* игумен. Святой Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о Фаворском свете и действиях Божиих. Киев, 1860, с. 14.

[3] *Порфирий (Успенский),* епископ. История Афона. Т. 3. Афон монашеский. СПб., 1892.

[4] *Успенский Ф.* Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1891, с. 66, 371—372.

[5] Там же, с. 311.

[6] *Алексий (Дородницын),* епископ. Византийские церковные мистики XIV века (св. Григорий Палама, Николай Кавасила и преп. Григорий Синаит). — Православный собеседник. 1906.

[7] *Сырку П. А.* Время и жизнь патриарха Евфимия Тырновского. СПб., 1898.

[8] *Радченко К. Ф.* Религиозные и литературные движения в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898.

[9] *Сырку П. А.* Указ. соч.

[10] *Василий (Кривошеин),* иером. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. Seminarium Kondakovianum. Praha, 1936.

[11] *Киприан (Керн),* архим. Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950.

[12] *Лосский В. Н.* Паламитский синтез. — Богословские труды, сб. 8. М., 1972.

[13] *Meyendorff Jean.* Introduction a l'étude de Gregoire Palamas. Paris, 1959; *Meyendorff John.* Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems. London, 1974.

[14] *Лазарев В. И.* Феофан Грек и его школа. М., 1961, с. 23.

[15] Там же, с. 24.

[16] *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV—XV вв. Л., 1976.

[17] *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы. Л., 1973; *Он же.* Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого. М—Л., 1962.

[18] *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы, с. 123.

[19] *Прохоров Г. М.* Повесть о Митяе. М., 1978, с. 7.

[20] Там же, с. 9.

[21] *Конрад Н. И.* Запад и Восток. М., 1972, с. 221—222.

[22] *Жирмунский В. М.* Алишер Навои и проблема Ренессанса в литературе Востока. Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. М., 1967.

[23] *Чалоян В. К.* Армянский Ренессанс. М., 1963.

[24] *Нуцубидзе Ш. И.* Руставели и Восточный Ренессанс. Тбилиси, 1963.

[25] *Медведев И. П.* Указ. соч., с. 88—91.

[26] Cant. Hist. Bonnae, 1828—1832; Gregorae Hist. Bonnae, 1829—1830.

[27] *Каллист,* патр. Житие преп. Григория Синаита. — Записки историко-филологического факультета С.-Петербургского ун-та, XXXV, 1896.

[28] *Philoph.* encomion (J. Migne, P. G., t. 151).

[29] *Каллист,* патр. Указ. соч., с. 22—23.

[30] *Григорий Палама.* Письмо своей Церкви. — Богословские труды. Юбилейный сборник «Московская Духовная Академия — 300 лет», с. 305—315.

[31] Там же, с. 305.

[32] Там же, с. 306.

[33] Там же, с. 310—311.

[34] *Meyendorff J.* Jntroduction... p. 51.

[35] Там же, p. 53.

[36] Там же, p. 60.

[37] Cap, 78, col. 1176 BC.
[38] Cap. 81, col. 1177 D; cap. 85, col. 1181 C.
[39] *Meyendorff J.* Jntroduction... p. 297.
[40] Cap. 112, col. 1197 BD; cap. 113, col. 1197 D.
[41] См. у св. Григория Нисского: «Всякое действование, от Бога простирающееся на тварь и именуемое по многоразличным о Нем понятиям, от Отца исходит, чрез Сына простирается и совершается Духом Святым». (Творения, т. 4. М., 1862, с. 122.)
[42] *Григорий Богослов,* св. Творения, ч. 3. М., 1889, с. 109.
[43] Cap. 75, col. 1173 BC.
[44] Homil. 3, col. 36 B.
[45] De devin nomin., V. 8. (PG., t. 37, col. 824 C.)
[46] Quest. in Gensim, 20.
[47] Ad Amphiloch, 253.
[48] Cap 63, col. 1165 C.
[49] Cap. 40, col. 1148 C.
[50] Homil. 36, col. 33 C., Homil. 6, col. 81 BC; cap. 24, col. 1136 D — 1137 A; cap. 63, col. 1165 C.
[51] *Григорий Богослов,* св. Указ. соч., с. 109.
[52] Homil. 20, col. 265 D.
[53] Contre Akind. 111, 6; *Meyendorff J.* Introduction..., p. 235.
[54] Там же.
[55] *Соловьев Вл.* Вдохновение. Собрание сочинений, т. 9. СПб., 1907, с. 3.
[56] *Павел Флоренский,* свящ. Столп и утверждение истины. М., 1914, с. 168.
[57] *Григорий Нисский,* св. Слово о Святом Духе. (Творения, т. 4. М., 1872, с. 384—385.)
[58] *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. М., 1916, с. 155.
[59] Там же, с. 164.
[60] Там же, с. 166.
[61] Добротолюбие, т. 5. М., 1890, с. 197—234.
[62] *Рибо.* Опыт исследования творческого воображения. СПб., 1901, с. 5.
[63] *J. Migne P. G.,* t. 150, col. 1337.
[64] *Meyendorff J.* Jntroduction... p. 54.
[65] Там же, p. 276.
[66] Homil 40, col. 40 C.
[67] *J. Migne, P. G.,* t. 150, col. 1329; Добротолюбие, т. 5, с. 123.
[68] *Р. Вудвиртс.* Экспериментальная психология. М., 1950, с. 312—313.
[69] Там же, с. 646.
[70] *Григорий Синаит,* преп. Трактат об умной молитве, гл. 131 (Добротолюбие, т. 5).
[71] *Бердяев Н. А.* Указ. соч., с. 92.
[72] *Лазарев В. И.* Указ. соч., с. 29.
[73] *Казакова Н. А.* и *Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XV века. М—Л., 1955. Приложение, с. 320—373.
[74] Там же, с. 352.
[75] Там же, с. 326.
[76] *Грузенберг С. С.* Гений и творчество. Л., 1924, с. 44.
[77] *Арсений,* еп. Святаго Григория Паламы, митрополита Солунского три творения, доселе не бывшия изданными. Новгород, 1895, с. 12—13, 15—16.
[78] *Бердяев Н. А.* Указ. соч., с. 228.
[79] Арсений, еп. Указ. соч., с. 10.
[80] *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. М.-Л., 1952, с. 172.
[81] *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы, с. 76.
[82] *Иларион,* митрополит Киевский. О Законе, данном через Моисея, и о Благодати... Перевод диакона Андрея Юрченко. — Материалы Международной церковно-исторической конференции в Киеве, посвященной 1000-летию Крещения Руси, 1986, с. 170а.
[83] Там же, с. 188 а.
[84] Там же.
[85] Там же, с. 189 а.
[86] Там же, с. 188 б.
[87] Там же, с. 169 б.
[88] *Голейзовский Н. К.* Исихазм и русская живопись XIV—XV вв. Византийский временник, вып. 29, 1969.
[89] Там же.
[90] *Бердяев Н. А.* Указ. соч., с. 164.
[91] *Соловьев Вл.* Судьба Пушкина. СПб., 1988, с. 38.
[92] *Бердяев Н. А.* Указ. соч., с. 308.

К 1125-летию Новгорода

В. А. НИКИТИН (Москва)

СЛАВА И ЩИТ РУСИ*
(Новгород Великий в X—XV вв.)

VII. Расцвет Новгорода в XIV—XV вв.

1. За броней обороны

«Живем, Божьей оборонью...»
(Русская народная поговорка)

В начале XIV века Русь начала постепенно оправляться от катастрофических последствий монголо-татарского нашествия. Орды кочевников не смогли нанести Новгороду Великому такого сокрушительного удара, какой претерпели Владимиро-Суздальское и Рязанское княжества, Киев, южнорусские города Поднепровья.

Спасаясь от татарской неволи, крестьяне и ремесленники бежали из этих районов на новгородские земли, которые не подверглись оккупации.

В результате недавних археологических раскопок в Новгороде было открыто около 140 средневековых мастерских. Среди них мастерские замочников, кожевников, ювелиров, серебряников, литейщиков, токарей, бочаров, сапожников, гребенников, хлебников, пивоваров, ткачей, красильников, холщевников и др.[1] В Новгороде того времени было около 400—500 городских феодальных усадеб, каждая из которых занимала примерно 1200 квадратных метров.

В конце XIII — начале XIV в. на Новгородской земле развернулось довольно интенсивное строительство крепостей и различных оборонительных сооружений, особенно в пограничных районах. Оно было предпринято с целью противостоять шведской и немецкой агрессии с севера и северо-запада. При этом происходило наращивание и совершенствование камнеметной техники и огнестрельного оружия (см. 61). Непременной принадлежностью защитного вооружения продолжал оставаться щит — символ воинского долга, готовности защищать свою Родину. Интересно отметить, что новгородские щиты были самых различных форм и размеров: круглые, овальные, с заостренным нижним концом, плоские и выпуклые, большие и малые (49, с. 129). На месте прежних деревянных и земляных укреплений новгородцы и псковичи стали возводить каменные твердыни, гораздо лучше приспособленные для отражения вражеских штурмов. Вынужденное затишье градостроительства предшествующих десятилетий сменилось около 1300 года созданием городов-крепостей «на совершенно новых, преимущественно стратегически опасных направлениях» (103, с. 62). Так возникли крепости Копорье, Корела, Изборск, Яма, Порхов и другие.

«История возникновения пограничных новгородских крепостей, — подчеркивает Н. Г. Порфиридов, — убедительно свидетельствует о живой военной мысли, реальном понимании стратегической обстановки на западе и севере, умелом и своевременном укреплении плацдармов... Важно отметить, что возникавшие в разное время пограничные крепости в дальнейшем испытывали такую же эволюцию, как и оборонительные укрепления самого Новгорода — модернизировались и совершенствовались с успехами военной техники» (49, с. 119).

Существенной особенностью новгородского зодчества с конца XIII — начала XIV века явилась новая техника кладки — из волховской грубо отесанной известняковой плиты на растворе извести с песком, с применением булыги (валунов) и частично кирпича. В этой технике выстроены не только храмы Новгорода и его пригородов, но и различные крепостные сооружения — стены детинца, острог, Порховский кремль (1387) и др. Такая кладка давала весьма неровную поверхность. Это обстоятельство наложило оригинальный отпечаток на характер

---

* Окончание. Начало и продолжение: в «Богословских трудах», сб. 25 и сб. 26.

построек, «в которых отсутствует геометрическая четкость линий и форм, что придает новгородскому зодчеству той поры особую скульптурную пластичность» (117, с. 29).

В начале XIV века была произведена реконструкция новгородского Кремля: в 1302 и 1331 годах перестроены его стены. Из сопоставления двух летописных сообщений очевидно, что в 1302 году были сооружены каменные стены на западном, наиболее важном участке, обращенном к Софийской стороне, а в 1331 году — на остальном участке, обращенном к Волхову. Вскоре была предпринята и реконструкция наружного пояса укреплений, выразившаяся в увеличении ширины вала и замене деревянных башен (костров) и части стен каменными. По благословению архиепископа Новгородского Василия (1329—1352) реконструкция была начата в 1335 году посадником Феодором и тысяцким Остафеем.

Общая длина укреплений, опоясавших весь Новгород, превышала 11 км. Естественными границами этого оборонительного пояса были водные рубежи. До сих пор сохранился земляной вал, с внешней стороны которого был вырыт глубокий ров (128, с. 28).

Воспользовавшись общим ослаблением Руси в результате монголо-татарского нашествия, Швеция пыталась потеснить Новгород. В 1300 году под предводительством королевского наместника маршала Тюргильса Кнутсона шведское войско, приплывшее на 110 больших судах, высадилось при впадении реки Охты в Неву. Шведы возвели здесь каменную крепость, названную «Ландскрона» («Венец земли») — поскольку считали ее неприступной.

Весной 1301 года новгородская рать во главе с князем Андреем Александровичем (сыном великого князя святого Александра Невского) подошла к цитадели. 19 мая Ландскрона была взята штурмом, от нее не осталось камня на камне. Война продолжалась с переменным успехом. В 1311 и 1318 годах новгородцы, а в 1313 и 1317 годах шведы предприняли морские походы на кораблях. Военные действия развернулись на территории нынешней Финляндии и на берегах Ладожского озера. При впадении реки Узервы в Ладожское озеро новгородцы основали новую крепость (впоследствии Кексгольм).

В 1322 году шведы предприняли попытку перейти в наступление и осадили крепость Корелу. Мужественная оборона новгородцев вынудила их снять осаду. Чтобы пресечь возможную новую агрессию, в 1323 году новгородская рать во главе с великим московским князем Юрием Даниловичем (внуком Александра Невского) выступила в поход на Выборг. Выборг устоял, но русским удалось соорудить сильную крепость Орешек (впоследствии Шлиссельбург, ныне — Петрокрепость) у истока Невы, на Ореховом острове.

Примерное равновесие сил привело к заключению мирного договора со Швецией в новопостроенной крепости в августе 1323 года. Ореховецкий договор определил границу между Новгородом и Швецией на Карельском перешейке и положил предел шведской экспансии.

Хотя шведы впоследствии не раз нарушали мир (например, в 1348 и 1411 годах), «больше ни пяди чужой земли им захватить не удалось — новогородско-шведская граница осталась нерушимой» (133, с. 117).

Военная история средневекового Новгорода позволяет заключить, что дореволюционные русские историки ошибались, говоря об отсутствии у России своего флота до Петра I[2]. Это довольно распространенная точка зрения дала основание английскому исследователю М. Митчелу, автору «Морской истории России», заявить: «Никогда до времени Петра Великого русский торговый флот не бороздил воды Балтики» (M. Mitchell. The Maritime History of Russia. 848 -1948. London, 1949, p. 315). Между тем, как убедительно доказали советские историки В. В. Мавродин и И. Э. Клейненберг, Новгород Великий задолго до образования централизованного Русского государства имел свой торговый и военный флот, бороздивший Балтийское море (см. 55 и 57).

Военно-морские предприятия новгородцев в начале XIV века, — отмечает В. В. Мавродин, — «говорят не об ослаблении, а наоборот, об усилении военно-морской мощи Новгорода» (55, с. 176).[3]

Во второй половине XIV века в Западной Европе получило распространение новое оружие — пушки. Первое достоверное известие об их применении относится к 1338 году. В 1370 году пушки поступают на вооружение Швеции, в 1374 году — Немецкого ордена, в 1378—1381 гг. — Венгрии, в 1382 году — Литвы, в следующем году — Польши и Чехии. «Употребление стволь ного оружия на Руси, — отмечает современный исследователь, — почти совпало с первой волной его распространения в странах Центральной, Северной и Восточной Европы» (103, с. 78). Во всяком случае, около 1400 года в Новгороде, Пскове, Твери и Москве уже, несомненно, существовали артиллерийские арсеналы.

Рыцарь из Западной Европы Гильблер де Ланнуа, побывавший в Новгороде в 1413 году, писал: «Великий Новгород удивительно большой город... Этот город независим и имеет общинное правление. Здесь есть епископ, который представляет как бы их начальника... Все синьоры Новгорода Великого владеют 40 000 конницей и бесчисленною пехотою. Они часто воюют с соседями и особенно с рыцарями Лифляндии и выиграли много больших сражений» (42, с. 69). «Силен, славен, могуч, горд своею мощию был в это время Великий Новгород... смело ссорился с Литвою, крепко бился с ливонскими рыцарями, держал под рукою Псков, торговал

с Ганзою и был пристанищем гонимых князей из Литвы, из Руси и даже из Заморья» (*Николай Полевой.* Из романа «Клятва при Гробе Господнем». М., 1832).

«С легкой руки» видного ученого Б. Д. Грекова (см. 52 и 96) в советской исторической науке утвердилась идеализация прогрессивного характера государственной централизации. В рамках этой историософской концепции существование отдельных феодальных княжеств на Руси рассматривается как явление сугубо отрицательное. Между тем, как справедливо считает акад. Д. С. Лихачев, дело обстояло гораздо сложнее, в процессе феодального дробления были и свои положительные стороны... «Одна из положительных сторон Новгородской самостоятельности состояла в том, что Новгород явился благодаря такой самостоятельности важным центром обороны Русской земли, — он мог мобильно организовывать сопротивление агрессии и с востока, и с запада самостоятельными средствами» (135, с. 183).

«Широко легли родимые вольные поля,
Новгородская любимая Русская земля»...
А. А. Прокофьев («Новгород Великий»)

2. Миссионеры и землепроходцы

Еще в XII веке при святителе Нифонте, епископе Новгородском (1130—1156), новгородцы посылали священнослужителей для проповеди Евангелия соседям-язычникам. В ту пору новгородцы просветили светом веры Христовой соседние финские племена. Посланцы Новгорода утвердили православную веру на Вятской земле, где построили город Хлынов (впоследствии Вятка, ныне Киров) с храмом в честь Пресвятой Богородицы. В конце XII века новгородские поселенцы и миссионеры основали несколько монастырей на севере, на берегах Двины. В XIII веке, при новгородском князе Ярославе Всеволодовиче, были просвещены верой Христовой карелы. «Так осуществлялось апостольское призвание Новгородской Церкви. Бесконечные просторы Новгородской земли — от озера Ильмень до Балтийского и Белого морей — украсились множеством монастырей и скитов» (136, с. 264).

В XIV веке Новгород продолжил освоение северо-восточных земель Руси, прежде всего Обонежья, куда вела дорога по рекам Ладоге и Свири. На всем побережье Онежской губы появились новгородские поселения. Новгородские миссионеры, землепроходцы и промысловики пробрались и на Терский берег. В устье реки Колы, близ нынешнего Мурманска, возник основанный ими городок Кола.

Еще более привлекала Новгород богатая Двинская земля. К XIV веку по Северной Двине и ее притокам уже было немалое количество новгородских переселенцев. С середины XIV века новгородские бояре усилили освоение этого края, именуемого Заволочьем (поскольку находился «за волоком», к востоку от Белого моря). В 1342 году один из влиятельных новгородских бояр Лука Варфоломеич по своему собственному почину отправился на Двину с вооруженным отрядом. Он поставил здесь городок Орлец (недалеко от нынешних Холмогор). Вслед за ним потянулись другие новгородские бояре. Во второй половине XIV века на Двине было уже довольно много новгородских боярских вотчин. Появились и постоянные представители новгородской власти — посадники (43, с. 35—36).

Новгородские переселенцы являлись в известном смысле миссионерами — они прививали другим народностям, стоявшим на более низкой ступени общественного развития, не только свое привычное земское устройство, но и православную веру. Принимая христианство, карелы, лопари и другие северные народности вместе с новой верой и русскими именами как бы принимали весь облик русского человека. Объединяясь в общины вокруг храма, новообращенные начинали жить русским обычаем в такой мере, что, как отмечает акад. С. Ф. Платонов, по старым грамотам невозможно отличить коренных новгородцев от новокрещенных инородцев (38, с. 18). Их мирные, дружественные взаимоотношения являлись залогом благополучия и процветания всего края. Н. М. Карамзин считал, что со стороны новгородцев не было попыток насильственной христианизации подвластных им народностей (2, т. 2, с. 13). Благодаря этому естественному миссионерству, Новгороду удалось утвердить свое влияние на Онеге и Двине и основать там множество поселений. Таким образом эти территории фактически вошли в новгородские пределы. Но земли к востоку от Двины (Пермь, Печера, Самоядь, Югра) продолжали управляться местными языческими князьками. Новгород сумел поставить их в вассальную зависимость и получать отсюда время от времени дань[4].

Здесь не было постоянных представителей новгородской администрации, «здесь знали только новгородского воина и купца» (43, с. 37). Время от времени новгородские дружины появлялись за сотни верст от самого Новгорода, границы северо-восточных владений которого терялись далеко за Уралом...

Новгородская летопись под 1364 годом, например, сообщает: «С Югры приехали новгородцы, дети боярские и молодые люди, и воеводы Александр Абакумович и Степан Ляпа, воевали одни по Оби реке до моря, а другая половина рати воевала по верх Оби». В следующем году,

как сообщает летопись, участники похода на Югру заложили в Новгороде на Редятине улице каменный храм во Имя Святой Троицы, вероятно, в память об удачном походе.

Походы новгородцев омрачались набегами так называемых «ушкуйников», отправлявшихся за добычей «без новгородского слова» (то есть, без благословения Владыки) на легких гребных судах — ушкуях. По существу это были разбойники, действовавшие на свой страх и риск.

Кое-кто из исследователей, впрочем, склоняясь к идеализации ушкуйников, называют их «буйной новгородской молодежью, искавшей раздолья, простора, подвигов, от избытка своих сил, не имевших приложения в обыденной жизни...» (40, с. 81). Думается, что такая оценка неправомерна, разбою ушкуйников не может быть оправдания; ушкуйников можно сравнить с мутной пеной, которая, как это обычно бывает, всплывает на поверхность при движении сильного потока... Течение же этого потока определялось в целом отнюдь не ушкуйниками, а новгородскими миссионерами, землепроходцами-переселенцами и купцами. В XIV веке новгородские купцы достигали на своих судах берегов Дании и Фландрии, ганзейских и скандинавских городов, Англии и даже Франции. Через Владимиро-Суздальскую землю по Волге Новгород был связан с мусульманским Востоком и Закавказьем. На северо-востоке новгородцы вышли к Белому морю и Ледовитому океану. Путь «из варяг в греки», шедший по Волхову и Днепру в Черное море, надежно связывал Новгород Великий с Византией.

3. Расцвет культуры и внешние связи

В первые десятилетия XIV века Новгород становится крупнейшим городом на Руси, одним из важных центров международной торговли. Тесные торгово-хозяйственные и культурные связи Новгорода с североевропейским союзом торговых городов — Ганзой способствовали большому экономическому подъему, расцвету ремесел, оживлению культурной жизни в Новгороде. «Единственный из русских городов, сохранивший полностью памятники своей прошлой культуры и не растерявший, как многие другие города Руси, за время татарского лихолетья свои древние художественные традиции, Новгород вступил в полосу нового, яркого расцвета...» (117, с. 26).

Эта полоса продолжалась на протяжении почти двух столетий, вплоть до присоединения Новгорода к Москве (1478). В истории Новгорода периода расцвета наиболее отчетливо проявились черты древнерусского города, унаследованные еще от домонгольской эпохи: вечевой строй и феодально-теократический облик[5].

В этот период уже вполне обозначилось неповторимое своеобразие новгородской художественной культуры, в особенности храмового зодчества, такие ее устойчивые черты, как простота, сдержанность, лаконизм и ясность форм, их «могучесть», которые позволили академику И. Э. Грабарю назвать эстетическим идеалом Новгорода «красоту силы». Поистине, кажется, что строители новгородских храмов действуют так же раскованно и щедро, как герои новгородских былин, «в которых поэтизируются избыток силы и вольный прихотливый порыв» (121, с. 137).

На сложение новгородской архитектурной школы оказали влияние несколько факторов: демократизация круга заказчиков (не только епископ и князь, но также бояре и купцы), широкое распространение местного строительного материала (известняковой плиты), технический прогресс и развитие городских ремесел (131, с. 42—46).

«Для всего мира Новгород — это блистательный центр мировой культуры, не менее важный, чем многие города Италии, — подчеркивает акад. Д. С. Лихачев. — Это один из центров Проторенессанса, центр прославленной живописи и архитектуры. Его значение в том, что он оберегал Русь не только в военном отношении, но в еще большей мере в отношении культурном: от растворения в культурах Востока и Запада» (135, с. 191). «Из всех русских городов предренессансное движение встречало наиболее благоприятную почву именно в Новгороде» (59, с. 50).

В середине XIV века при дворе святителя Феогноста, митрополита Московского (1328—1353), высоко ценились византийская образованность и богословская эрудиция; здесь сложилась достаточно замкнутая культурная среда, атмосфера которой способствовала развитию классического византийского искусства, гармонически ясного и утонченного.

В отличие от Москвы, широко открытый всем ветрам купеческий и торговый Новгород, отличавшийся демократическими традициями и вкусами, выбрал себе для подражания в византийской живописи наиболее экспрессивные, близкие к мистической экзальтации образцы. Опрощая их, по мнению О. С. Поповой, новгородские мастера в то же время усиливали их доходчивую эмоциональность и открытость, — то есть именно те особенности, которые характерны для самобытного новгородского искусства. «Легкость и естественность проникновения византийской культуры в Москву и, рядом с этим, затрудненность усвоения ее в Новгороде, усвоения как бы помимо и наперекор почвенным традициям — этот процесс отдаленно напоминает историю соотношения византийской и западноевропейской культуры с классическим

(античным) наследием: естественная унаследованность классики Византией, непрерывность в ней классических традиций, и трудные, мучительные поиски классики в Западной Европе, длившиеся в течение всех Средних веков, на протяжении столетий» (118, с. 216—217).

К середине XIV века заметно оживляются церковные связи Новгорода с Византией. Выходцы из Новгорода образовывают целые колонии в Константинополе и на Святой Горе Афонской, где занимаются перепиской богослужебных и святоотеческих книг.

О возрождении тесных связей Новгорода Великого с Византией, несмотря на монголо-татарское иго, свидетельствует письменный памятник «Хождение Стефана Новгородца»* (1348—1349), автор которого, знатный новгородец, повествует о своем паломничестве в Константинополь и описывает столицу Византийской империи, какой она была в начале XIV века (см. 41). Рассказ Стефана Новгородца донес до нас ценные сведения о православных святынях Царьграда, о некоторых памятниках, утраченных впоследствии.

В 1392 году в Константинополе побывали новгородские послы Кюр Сазонов и Василий Щечкин, а через два года в Новгород прибыл епископ Вифлеемский Михаил с грамотами от Константинопольского Патриарха. В Лисицком монастыре близ Новгорода благоговейно хранилась привезенная из Византии священная реликвия — шапка святителя Иоанна Златоуста («ТОДРЛ», т. 17. М. — Л., 1961, с. 371). Из летописей известно о приезде в Новгород в 1407 году епископа Трапезунтского Феодула.

Важное значение имели постоянные связи Новгорода со Святой Горой Афонской. В 1393 году с Афона возвратился инок Арсений, который обучился там ювелирному искусству и принес в Новгород икону Пресвятой Богородицы, впоследствии прославившуюся как чудотворная. На Ладожском озере преподобный Арсений Коневский основал знаменитый Коневский монастырь. В 1397 году с Афона в Новгород вернулся другой инок — игумен Лисицкого монастыря Иларион. Он принес рукопись Никона Черногорца «Тактикон». О прямых связях новгородских монастырей с Афоном свидетельствуют различные рукописные книги, в частности сборник из Лисицкого монастыря (1431), содержащий список одного из «Слов» преп. Максима Исповедника, который восходит непосредственно к афонскому оригиналу (132, с. 24).

Следует сказать и о предполагаемых связях Новгорода с далекой Арменией, о чем свидетельствует особое почитание в Новгороде святителя Григория, Просветителя Армении, первого армянского католикоса (300—325, память 30 сентября). Фрески и иконы с изображением армянского святителя (по-видимому, первые на Руси) имелись во многих храмах на новгородской земле: в церкви Спаса на Нередице (здесь же имелась фреска армянской святой мученицы Рипсимии), в церкви Феодора Стратилата, в Хутынском монастыре, в Антониево-Сийском монастыре. В Хутынской обители в разное время были построены два храма во имя святителя Григория Просветителя. Их существование современный исследователь К. В. Айвазян считает веским аргументом в подтверждение того, что здесь имелись частицы мощей святителя Григория (см. 124, с. 272).

Заметное влияние на развитие культурных контактов Новгорода с зарубежьем оказала и деятельность новгородских еретиков (в XIV веке это «стригольники», в конце XV века — «жидовствующие»).

В поисках аргументов для своего неортодоксального богословия они обращались к опыту зарубежных собратьев и сочинениям иноязычных авторов, которые старались перевести на русский язык. «Деятельности новгородских еретиков, — отмечает А. Л. Хорошкевич, — Русь обязана знакомством с астрономическими и философскими древнееврейскими произведениями — «Шестокрылом» и «Логикой» Моисея Маймонида (1135—1204)» (120, с. 224).

Довольно тесные и, по всей вероятности, постоянные торгово-экономические связи соединяли в XIV веке Новгород с Польшей. Как показал современный исследователь А. И. Рогов, в Новгороде использовался польский свинец, преимущественно для изготовления кровель храмов, которые в XIV веке часто обновлялись: в 1333, 1341, 1386 — на Софийском соборе; в 1345 г. — на Георгиевском соборе Юрьева монастыря; в 1396 г. — на Рождественском соборе Антониева монастыря; в 1354 г. — в Знаменском храме (90, с. 68).

В ризнице Мариацкого костела в Кракове хранится медновызолоченный ларец-реликварий, который, по мнению П. Н. Жолтовского, В. Л. Янина и некоторых других ученых, имеет новгородское происхождение (90, с. 66).

Со второй половины XIV века во внешнеполитических и торговых связях Новгорода вплоть до середины XV века наряду с Любеком и Висби приобретают преобладающее значение лифляндские города — Рига, Дерпт (ныне Тарту) и Ревель (ныне Таллин) (111, с. 129).

В 1418 году посланцы Великого Новгорода вместе с представителями духовенства других русских городов и монастырей во главе с митрополитом Киевским Григорием (Цамблаком) приняли участие в соборе Римско-Католической Церкви в г. Констанце, на котором обсуждался вопрос о соединении Церквей (см. 33).

---

* «Сказание о святых местех, о Костянтинеграде, и о святых мощех, спасшихся во Иерусалиме, а собранных Костянтином царем в нарицаемый Царьград».

В 1437 году из Новгорода в Италию вместе с митрополитом Московским Исидором отправился суздальский иеромонах Симеон, принявший участие в Ферраро-Флорентийском соборе 1439 года. По возвращении в Новгород к святителю Евфимию II (который также был противником Унии) иеромонах Симеон написал свое знаменитое «Хождение во Флоренцию». «Западногерманские исследователи подчеркивают дневниковый характер «Хождения», отсутствие у его автора религиозной полемики и предвзятого отношения к Западу и ценность в силу этого «Хождения» как исторического источника, рассказывающего о том, как беспристрастный русский человек увидел полтысячелетия назад западный мир» (116, с. 13).

Современный немецкий историк Э. Доннерт подробно рассматривает культурные связи Руси с европейскими странами, в особенности с Италией и странами Балтийского региона, в первую очередь с Германией. Говоря о роли ганзейских городов, ученый отмечает, что в них, например, в Любеке, придавалось большое значение изучению русского языка. Это способствовало не только торговле, но и политическому взаимопониманию, развитию немецко-русских культурных связей, находивших своеобразное проявление в ремеслах, строительном деле, литературе и искусстве. Известны многочисленные факты о получении русскими высшего образования в европейских университетах в XV в.; в частности, в университете г. Ростока обучались новгородцы, а ректором университета в Болонье в 1481/1482 гг. был русский, медик по образованию (см. 101).

Нельзя недооценивать, тем более игнорировать, вклада европейских мастеров в развитие новгородской культуры, в частности в развитие зодчества. Работы иностранных специалистов фиксируются новгородскими летописями, но их оказывается, однако, не так уж много. «Основными, во много раз бóльшими иностранных, техническими и художественными кадрами Новгород обладал своими и был в состоянии не только удовлетворять ими всем своим собственным потребностям, но и экспортировать их» (49, с. 49). Действительно, из тех же летописей и из других источников мы узнаем о том, что новгородские строители и иконописцы работали в Москве, на острове Готланде (в Висби), в ганзейских городах, в Польше (Краков, Люблин, Гнезно) и др. В условиях постоянного общения Новгорода с Западной Европой в XIV веке в новгородском зодчестве находили выражение черты романо-готической архитектуры, главным образом в декорировке абсид, оформлении входных и оконных проемов. Стремление к декорировке архитектуры в это время сказалось в Новгороде гораздо заметнее, чем в XII—XIII вв., однако не утратило типично новгородской простоты и сдержанности. Новгородские мастера достаточно умело и осторожно использовали каменные кресты различных форм, выпуклые бровки над окнами, простые и профилированные ниши, орнамент из глубоких треугольных впадинок и другие рельефные украшения стен.

Вместе с тем, как указывает знаток новгородской архитектуры М. К. Каргер, мы вправе говорить и об обратном влиянии Новгорода, в частности на зодчество в Прибалтике.

Так, например, в некоторых старинных зданиях г. Таллина (бывшая Колывань) явно проглядывает воздействие новгородского искусства (117, с. 28; см. также 47).

Следует обратить внимание на то, что в настоящее время почти все новгородские храмы (за исключением церкви Петра и Павла в Кожевниках, реставрированной в первозданном виде) имеют оштукатуренные фасады. Между тем первоначально поверхность их стен не была покрыта штукатуркой, она была живописной и многоцветной. На это обращает внимание крупный знаток древнерусской архитектуры П. А. Раппопорт: «Кладка из неправильных по форме камней различных оттенков в сочетании с лопатками и арочными перемычками, исполненными из брусчатого кирпича, создавала неповторимое впечатление почти естественно сложившегося организма (84, с. 64).

В области фресковой живописи русская средневековая художественная культура заметно превосходила западноевропейскую. В то время как в Европе романские и готические храмы применяли фресковую роспись в ограниченных размерах, русские храмы, как правило, непременно расписывались фресками или мозаиками. Начиная с самого древнего новгородского храма, Софийского собора, почти все храмы в Новгороде украшались стенной росписью. В XIV веке Новгород создал исключительно много памятников монументального искусства. Это росписи храмов Николы на Липне, Благовещения на Городище, Успения на Волотове, Феодора Стратилата на Ручье, Спаса на Ильине, Спаса на Ковалеве, Рождества на Красном поле, собора Сковородского монастыря и другие.

Классической для того времени явилась роспись церкви Успения на Волотове (село близ Новгорода). Храм этот, сооруженный в 1352 году, был расписан (по сообщению летописи) в 1363 году. В росписях нашли отражение сюжеты так называемого «протоевангельского», апокрифического цикла, иллюстрирующего некоторые легендарные мотивы в жизни Пресвятой Богородицы. Подобные отдельные композиции на Руси встречались и раньше — в Киеве (Софийский собор), Старой Ладоге, храме Спаса на Нередице. В церкви Успения на Волотове эти композиции (их 12) не случайны, они приобретают систематический характер. Мировое иконописное искусство имеет немного примеров столь глубокого психологизма, как в волотовских росписях[6]. «Сосредоточенность евангелистов, радостная изумленность Девы Марии,

оторвавшейся от своего занятия в сцене «Благовещение»; экстаз Марии Египетской в сцене с Зосимою; душевное смятение старца Иосифа, искушаемого дьяволом в образе пастуха, в сцене «Рождества», — все это художественные достижения одного порядка. Ранее Волотова в русском средневековом искусстве мы их не знаем, и до XIV века они невозможны, — считает выдающийся исследователь Новгорода Н. Г. Порфиридов. ...Нигде ранее Волотова в русском искусстве мы не встретим таких свободных и выразительных рисунков фигур. Уменье передать постановку, жестикуляцию, движение фигур, почерпнутое, конечно, из длительных наблюдений, у мастера Волотова неоспоримо. Слетевший с неба ангел в «Благовещении» как будто еще продолжает движение...» (49, с. 282—283).

Другим шедевром монументальной живописи являлись фрески церкви Спаса на Ковалеве (построена в 1345 г. новгородским боярином Онцифором Жабиным), исполненные южнославянскими, по-видимому, сербскими мастерами в 1380 году. «Наиболее выразительной была роспись барабана, где мастер создал блестящую серию экспрессивных и глубоко индивидуальных характеристик пророков и праотцев» (117, с. 205)[7].

В XV веке наиболее значительные успехи в новгородском искусстве были достигнуты в иконописи. Иконопись как бы высвобождается от влияния монументального искусства и обретает свой собственный язык. По мнению Я. В. Брука, «наряду с иконами Андрея Рублева и его школы новгородские иконы XV века представляют наивысшее достижение древнерусской живописи» (83, с. 55). «И такой яркой и звонкой в своих чистых цветовых сочетаниях! Истинно жаром красок, разительной непосредственностью и благородством художественного вдохновения радовала древних новгородцев и радует нас по сей день великая новгородская живопись», — пишет Л. Д. Любимов (95, с. 174). Характерные ее черты состоят в тяготении к строгому ритму, в котором мир ясен и прост; он предстает как Богосотворенный, упорядоченный космос, но как бы избегает символического, иносказательного истолкования. Выдающийся современный искусствовед М. В. Алпатов справедливо считает в этой связи, что коренной особенностью творческого мышления новгородского иконописца является строго определенное, четкое умозрение: «Ему [новгородскому мастеру] недостаточно показать, как это было, он хочет еще внушить зрителю, что иначе оно и быть не может, и потому все происходящее вплоть до мельчайших частностей строго подчиняется закономерности» (*М. В. Алпатов.* «Всеобщая история искусств». Т. 3. М., 1955, с. 213). Вместе с тем новгородская иконопись XV века, безусловно, очень близка народному искусству, для нее характерны красочные фольклорные детали, такие, например, как в иконе «Чудо Георгия о змие» (белые зубы и красный, как пламя, язык у дракона). «Ясность мысли, энергия исполнения, высокое композиционное и колористическое мастерство — черты, присущие многим новгородским иконам этого времени: и небольшим, однофигурным, как «Илья-пророк» или «Чудо Георгия», и сложным, многофигурным композициям [как «Битва новгородцев с суздальцами»]. Какого бы сюжета ни касался новгородский художник, любой он трактует ясно и убедительно» (83, с. 59)[8].

Следует сказать и о новгородской деревянной скульптуре, которая оставила нам обилие изображений святителя Николая Чудотворца и мученицы Параскевы (особенно почитаемых в Новгороде как покровителей торговли), а также много резных изображений преподобного Варлаама Хутынского. «Одни только эти дошедшие до нас произведения большого масштаба, не говоря о бесчисленных произведениях мелкой каменной, костяной и деревянной резьбы, свидетельствуют о том, что скульптурное искусство не умирало в Новгороде на протяжении ряда веков, стойко сохраняя и обогащая свои традиции» (49, с. 300); «Именно Новгород был крупнейшим и ведущим центром скульптуры на Руси в эпоху после монгольского нашествия вплоть до XVII века» (112, с. 125).

Что касается собственно мелкой пластики (произведения миниатюрного рельефа в камне, дереве и кости), новгородское искусство поражает как высокой художественной ценностью, так и обилием памятников, составляющих, например в XIV веке, цельные технико-стилистические группы. Новгородские мастера бережно сохраняли некоторые традиции, утраченные в других местах, например, традиции искусства перегородчатой эмали. Только они умели создавать в XIV веке на Руси произведения высокого ювелирного искусства, украшенные черной эмалью (123, с. 186). Искусство резьбы по дереву, — отмечает Б. А. Колчин, — в Новгороде XIV в. становится профессиональным и редко снисходит до массовой рядовой продукции. Бытовое же народное искусство в начале XIV века как бы уходит в деревню, с ее натуральным хозяйством и более спокойным ритмом жизни (в деревне оно сохранилось вплоть до XX века) (85, с. 61).

Новгородская книжная миниатюра XIV века свидетельствует о влиянии византийского палеологовского стиля. Но русские мастера не ограничивались копированием лучших греческих образцов, а творчески перерабатывали их. Иностранцы поражались «переимчивости» русских (вспомним слова Ф. М. Достоевского о «всемирной отзывчивости» русской души), но, учась у европейцев, русские не теряли чувства собственного достоинства, не порывали с национальными традициями, родными обычаями и истинной верой, каковой было и остается Православие.

В этом, безусловно, проявлялся подлинный патриотизм, о котором прекрасно сказал Н. М. Карамзин: «Патриот спешит присвоить Отечеству благодетельное и нужное, но отвергает рабские подражания в безделках, оскорбительные для народной гордости» («Избранные произведения». М., 1966, с. 184).

4. Письменность и просвещение

«Молчат гробницы, мумии и кости.
Лишь слову жизнь дана.
Из тьмы веков на мировом погосте
Звучат лишь письмена».

И. А. Бунин

Жития новгородских святых свидетельствуют о широкой распространенности грамотности, доступной всем сословиям, причем не только жителям самого Новгорода, но и жителям его далеких пригородов и отдаленнейших деревень. И преподобный Александр Ошевенский († 1479, память 20 апреля) из Белозерья, и преподобный Александр Свирский († 1533, память 30 августа) из Обонежской деревни, и преподобный Антоний Сийский († 1556, память 7 декабря) из села близ Белого моря — все они учились в школе и были обучены грамоте еще в детстве. Житие святителя Ионы, архиепископа Новгородского (1458—1470), содержит сведения о значительном числе учеников в тогдашнем новгородском училище и у частных учителей (См.: 7, с. 27). О грамотности многих поколений новгородцев красноречиво свидетельствуют и берестяные грамоты, и надписи «граффити» на стенах новгородских храмов, представляющие собой драгоценный палеографический, филологический и исторический материал[9].

Эпиграфика (наука о надписях) позволяет нам уяснить степень грамотности новгородцев, представителей различных сословий.

Огромный эпиграфический материал дали археологические раскопки на новгородской земле, изучение нескольких сот средневековых берестяных грамот, надписей в Софийском соборе, надписей на крестах, богослужебных сосудах, домашней утвари, корчагах и пряслицах. «Отличительной особенностью эпиграфического материала, — пишет академик Б. А. Рыбаков, — является его лаконичность, завершенность, конкретность. Эпиграфическая запись — это живой голос древнерусского горожанина: гончара, ювелира, воина, князя, церковного певчего, паломника, девушки-пряхи, епископа, княжеского казначея или ловчего. Надписи удостоверяют имя мастера, изготовившего вещь, владельца вещи, содержат заклинания [молитвы, а не заклинания. — *В.Н.*], шутки, эпиграммы и даже летописные записи о событиях» (145, с. 35—36). Анализ этих надписей позволяет с уверенностью заключить о грамотности в Новгороде всех слоев населения, в том числе так называемых «черных людей». Эпиграфические данные открывают нам доступ не только в бытовую, но и в духовную жизнь ремесленников, токарей по камню и литейщиков, сапожников и гончаров, мастеров золотых и серебряных дел, а также приоткрывают завесу над жизнью древнерусских женщин, мастериц прясть и любительниц украшать себя красивыми изделиями и драгоценностями.

Одним из интереснейших памятников новгородской эпиграфики является, например, Людогощинский крест 1359 года. Надпись на нем скульптора Людогощина Якова, сына Федосова, по существу является молитвой: «Господи, Иисусе Христе, помилуй вся христиан на всяком месте молящася Тебе верою чистым сердцем...» (цит. по: 145, с. 50).

Новгородские рукописи, оказавшиеся в московских Типографской и Патриаршей библиотеках, позволяют выявить десятки книжных писцов, трудившихся в Великом Новгороде в XIV—XV вв.; вот их имена: Андриан, Иосиф, Григорий, Матвей, Леонид Языковиц, Пимен, Яков, Давид дьяк, Феодор пресвитер, Фома, дьяки Василь, Гридя, Климент и другие. В середине XIV века святитель Моисей, архиепископ Новгородский (1324—1329, вторично 1352—1359), «собра многи писцы книжныя, наят (нанял) их переписывати книги». Простой перечень имен писцов позволяет говорить о распространении грамотности и искусства книгописания не только в среде духовенства, но и среди широких слоев мирских людей, а обилие книжных писцов служит убедительным доказательством распространения образованности (49, с. 160—163).

Среди книжного наследия Новгорода и Пскова XIV—XV веков известно множество различных списков Пролога, Палеи, учительных сборников, вроде «Измарагда» и «Златой Цепи», в которых содержатся избранные места из творений святых Иоанна Златоуста, Василия Великого, Ефрема Сирина, Иоанна Лествичника и других отцов Церкви. Весьма ценным юридическим памятником является новгородский рукописный сборник XIV века, известный под названием «Пушкинский». В него входит знаменитый правовой кодекс «Русская Правда», пространная редакция «Закона Судного людям» и другие. «Можно предполагать, что и шедевр

русской древней поэзии — «Слово о полку Игореве» — дошел до нас при посредстве новгородского или псковского списка», — подчеркивает М. Н. Тихомиров (76, с. 35).

Судя по припискам к тексту новгородских и псковских переписчиков, их образованность безусловно превышала элементарную грамотность. Так, например, один из писцов XIV века Кузьма Попович обнаруживает в приписках знакомство с народными былинами, другой писец Диомид — знание поэмы «Слово о полку Игореве» (что является драгоценным свидетельством ее древности), неизвестный автор приписки к книге «Пандекты» (XV в.) знал памятник конца XIV века «Задонщину» (автор которой брянский боярин Софония, впоследствии священник в Рязани, описал Куликовскую битву). Огромные книжные собрания имелись не только в знаменитой библиотеке Софийского собора, но и в таких новгородских монастырях, как Юрьев, Антониев, Варлаамиев, Десятинный, Духов и другие.

Из 94 писцов, чьи имена хранят книги Софийской библиотеки, 22 монаха, 30 священников и дьяконов, остальные — мирские люди, 42 человека, число тоже немалое. Что касается заказчиков, то среди них явно преобладает высшее духовенство: архиепископы XIV—XV веков Моисей, Алексий, Евфимий II и Феофил, десять «строителей», игуменов и архимандритов, три монаха и лишь пятеро — мирские люди. «Такая картина не должна вызывать недоумения. Изобилие позднейших приписок и помет владельцев книг говорит о том, что гораздо дешевле было купить книгу, чем заказать ее» (91, с. 32).

Современный исследователь Н. Н. Розов выяснил, что рукописные книги из Софийской библиотеки распределялись или поступали во временное пользование в около 100 различных монастырей и свыше 250 церквей по всему русскому Северу, Северо-Западу и Северо-Востоку, вплоть до Соловков и далекой Вятки! (91, с. 36—51; см. также 138).

Таким образом, уже в XIV веке жители Новгородской земли пользовались междугородным библиотечным абонементом.

«В Софийском собрании представлен весь период развития русской рукописной книги с XI по XIX в. (!) и довольно равномерно отражены все этапы истории искусства книги, все художественные стили и явления», — отмечает О. В. Звегинцева (139, с. 252).

К середине XV века книгохранилище Софийской библиотеки в значительной степени расширилось и обогатилось за счет богослужебных, агиографических и летописных сборников. Каждый храм в Новгороде имел свои богослужебные книги: Евангелие, Апостол, Служебник, Псалтирь, Октоих, Ирмологий, Служебные Минеи, Триодь, Постную и Цветную, и другие. По благословению архиепископа Новгородского святителя Евфимия II (1429—1458), который не жалел средств на собирание и хранение различных рукописей, была осуществлена большая работа по переписке старых и составлению новых летописных сводов (93, с. 214).

Историки летописания выяснили, что в 30—50-х годах XV века в Новгороде были созданы один за другим три больших летописных свода, причем в нескольких редакциях (46, с. 113—149).

По мнению академика Д. С. Лихачева, эти летописные своды, в отличие от прежних, отличаются ярко выраженным общерусским характером, описывают судьбы русского народа в целом (а не только Новгорода), опираясь на московские летописи и используя московскую книжность. «Описывая народные волнения или неурядицы новгородской жизни, вызванные плохим судом и «неправым поклепом», летопись оглядывается на «суседей», скорбит за своих сограждан, воспринимает усобицы как провинность всего новгородского населения и нередко противопоставляет современность старине» (59, с. 67).

Наиболее значительным письменным памятником той поры является Новгородско-Софийский летописный свод 1448 года, оказавший влияние на все последующее новгородское и общерусское летописание. Он был составлен в годы смуты, когда шла междоусобная борьба за великокняжеский престол между Василием II и его двоюродными братьями. Именно эта борьба побудила составителя свода [который, по мнению Я. С. Лурье, представляет переработку московского свода митрополита Киприана (1408)] «особенно решительно выступить против межкняжеских распрей — «братоненавидения», призывать к единству в борьбе с еще не свергнутым монголо-татарским игом, широко соединять в своем своде летописания Новгорода и Северо-Восточной (Владимиро-Московской) Руси» («История русской литературы X—XVII веков». М., 1980, с. 254; см. также: 104, с. 67—121).

В свод 1448 года оказались включенными различные повести и сказания общерусского содержания: «Повесть о побоище на Дону» (1380), «О Московском взятии от царя Тохтамыша и о пленении земли русской» (1382), «Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича» (конец XIV в.), псковская повесть о святом князе Довмонте, новгородские повести о посаднике Щиле, о посаднике Добрыне, о битве на Липице, житие блаженного Михаила Клопского, тверская повесть о святом князе Михаиле Ярославиче и другие.

В некоторых повестях (о посадниках Щиле и Добрыне, о преподобном Михаиле Клопском) можно проследить одну общую мысль: о неотвратимости возмездия за грехи и о спасительности заупокойных молитв. Эти традиционные воззрения христианской Церкви приобрели особую актуальность в Новгороде того времени и были в известной мере ответом на еретические воззрения «стригольников». Ересь «стригольников», возникшая в Новгороде во второй

половине XIV века, не была сломлена, несмотря на репрессии и преследования еретиков, и продолжала существовать в то время.

«Стригольники», как известно, отрицали сам институт Церкви — посредницы между людьми и Богом, подчеркивали недостоинство церковной иерархии, не принимали Святые Таинства, отвергали заупокойные молитвы, выступали против исповеди (см. 66, с. 167—176). Идейная направленность вышеназванных повестей не ограничивалась развенчанием ереси. А. С. Хорошев отмечает их откровенную антибоярскую, антипосадническую тенденцию. Обличая злоупотребления боярства, авторы повестей возвышали авторитет Новгородского архиепископа, подчеркивали мысль о единстве Церкви и народа (119, с. 101).

Следует сказать и о глубоком патриотическом пафосе, который пронизывает весь свод 1448 года. Его лейтмотивом является мысль о необходимости отказа от междоусобных распрей, об объединении Русской державы против внешних врагов. В атмосфере феодальных смут того времени, когда еще не было окончательно сброшено монголо-татарское иго, летописный свод 1448 года имел огромное историческое значение, его, пожалуй, можно приравнять по значению к «Слову о полку Игореве».

Достойна изумления удивительная взаимосвязь и тесная переплетенность новгородского летописания и новгородского искусства. «Я не допущу преувеличения, — пишет акад. Д. С. Лихачев, — если скажу, что основным героем литературных произведений Новгорода были памятники зодчества и живописи. Редкое крупное здание в Новгороде не имело легенды о своем возникновении, не имело своей истории, зафиксированных в летописи сведений о себе. А с другой стороны, редкое произведение новгородской литературы не было связано с теми или иными памятниками» (76, с. 52).

Это обстоятельство, безусловно, придает особый колорит и очарование средневековому Новгороду периода расцвета.

5. Новгородские святители — миротворцы и храмоздатели, поборники вечевой вольности

«Мы Новгород Великий государем
Поставили и головы послушно,
Свободные, склонили перед ним.
Вот наша воля! — Прав своих держаться,
Чужие чтить, блюсти закон и правду...

Они вольны на вече говорить,
А приговор когда постановили,
Он должен быть, как Божье слово, свят!..»

А. К. Толстой (Драма «Посадник»)

Необходимой предпосылкой для успешного развития Новгорода были его мирные взаимоотношения с соседними русскими княжествами.

Благодаря усилиям *архиепископа Новгородского Давида (1307—1324)* Новгороду удалось избежать опасных последствий междоусобной брани с Тверским и Московским княжествами. С этой целью Владыка Давид несколько раз ездил в Тверь с предложениями мира.

Летописцы упоминают о построении по благословению архиепископа Давида нескольких храмов на новгородской земле: Покровской церкви на Дубне, Успенской на Коломцах, во имя святого равноапостольного великого князя Владимира (1311) и во имя святителя Николая Чудотворца (1312) в Неревском конце Новгорода.

Преемник Владыки Давида *святитель Моисей (1325—1330)* был призван на архиепископскую кафедру из архимандритов Юрьева монастыря. Он получил посвящение в архиерейский сан от святителя Петра, Митрополита Московского, в Москве. Пять лет святительствовал архиепископ Моисей в Новгороде, «неусыпно заботясь о благе своей паствы, помогая страждущим и обидимым, призревая вдов и сирот и защищая слабых от притеснения сильных» (9, с. 233).

В 1335 году Владыка Моисей основал Воскресенский монастырь близ речки Деревяницы, при ее впадении в Волхов, отчего он получил название «Деревяницкого» (первый каменный собор не сохранился, дошедший до нас грандиозный Воскресенский собор возведен в 1700 году).

Затем, ища молитвенного уединения и безмолвия, святитель Моисей оставил свой престол и удалился на покой в излюбленный им Деревяницкий монастырь, где принял схиму.

Восемь месяцев архиепископская кафедра Новгорода как бы вдовствовала. Наконец на нее был избран приходской священник храма во имя святых бессребреников Космы и Дамиана Григорий, по прозванию Колейка, или Калика, муж «добрый и благочестивый в преподобстве своем, смиренный, кроткий и бессребреный, подобно святым Козьме и Дамиану» (ПСРЛ, т. 3, с. 75).

1 января 1330 года он принял иночество (с именем Василий), что являлось непременным условием для лиц белого духовенства, избираемых на архиерейскую кафедру. Летом следующего года *святитель Василий (1330—1352)* получил посвящение в сан архиепископа во Владимире Волынском, где в это время находился по церковным делам митрополит Московский Феогност.

Хиротония состоялась при участии еще пяти епископов южной Руси: Полоцкого, Владимирского, Галицкого, Перемышльского и Холмского (ПСРЛ, т. 3, с. 75).

По возвращении в Новгород святитель Василий продолжил строительство каменных стен Кремля и завершил его в течение двух лет. В 1333 году он покрыл свинцом Софийский собор и поставил на главе его новый крест. В 1341 году греческими (или сербскими) мастерами был написан праздничный чин икон в иконостасе Софийского собора, сохранившийся поныне. Стилистический его облик позволяет считать, что новый чин во многом повторял прежний, созданный еще при епископе Нифонте в XII веке (142, с. 213).

Добрую память оставил по себе святитель Василий своими заботами и трудами об умиротворении великого князя Московского Иоанна Даниловича Калиты. При нем установились весьма дружественные взаимоотношения между Новгородом и Москвой: «Москвичи и новгородцы ездили друг к другу пировать и веселиться; обещали взаимно везде действовать вместе» (22, с. 170).

В 1339 году от имени святителя Василия и новгородского посадника было отправлено посольство к королю Шведскому, чтобы заключить мир «по старым грамотам». При этом, как отмечает летописец, святитель Василий не забыл о карелах, принявших Православие, чтобы они не потерпели от шведов ущемления своих вероисповедных прав (ПСРЛ, т. 3, с. 78—79).

После смерти великого князя Ивана Калиты († 1340) отношения Новгорода с Москвой омрачились: новый великий князь Симеон Гордый послал своих бояр собрать дань с новгородского города Торжка. Святителю Василию, впрочем, удалось окончить дело миром.

В 1348 году произошло военное столкновение Новгорода со Швецией. Шведский король Магнус осадил и взял крепость Орешек, но потерпел от новгородцев поражение на Жабче поле. С помощью псковичей Орешек был отбит, а шведы — изгнаны (ПСРЛ, т. 3, с. 84). Новгородцы тогда торжественно объявили, что Псков впредь должен именоваться «младшим братом Новгорода» и предоставили ему право управляться своими наместниками. Но Псков оставался в церковно-административном подчинении Новгорода (вплоть до 1589 года, когда была учреждена Псковская епархия).

«Этот союз новгородцев с псковитянами... делает честь уму святителя Василия; это, можно сказать, один из лучших его подвигов на пользу Отечества», — пишет протоиерей П. И. Тихомиров (22, с. 175).

В бытность святителя Василия в Москве в 1346 году митрополит Феогност, в знак уважения к его высоким достоинствам, даровал святителю Василию так называемые «крещатые ризы», которые являлись особым отличием старейших архиепископов. Другое отличие — белый клобук — святитель Василий получил по преданию еще раньше от Патриарха Константинопольского (по другим сведениям, от Патриарха Иерусалимского). Право носить белый клобук, как известно, перешло от святителя Василия к его преемникам, а от них, через митрополита Новгородского Макария (1526—1542), вступившего с Софийской кафедры на кафедру Митрополита всея Руси (1542—1563) ко всем русским митрополитам.

Легенда о белом клобуке спустя полтора столетия привлекла внимание знаменитого Новгородского архиепископа святителя Геннадия (1484—1504), создателя первого полного русского свода Библии (см. 14). Вероятно, каким-то книжником из его окружения легенда была переработана в так называемую «Повесть о новгородском белом клобуке», отразившую популярную в то время доктрину старца Филофея «Москва — третий Рим» (известно около 300 списков различных редакций «Повести») (см. 148).

«Как велика была любовь блаженного Василия к пастве своей, показал он в последние дни своей жизни», — пишет протоиерей П. И. Тихомиров (22, с. 181—182). Весной 1352 года в Пскове началось страшное моровое поветрие, известное под названием «черной смерти» (чумы). Святитель Василий вскоре отправился в Псков, чтобы молитвенно поддержать и благословить несчастных жителей города.

Вероятно, заразившись в Пскове, святитель Василий умер от чумы на обратном пути в Новгород, 3 июля 1352 года, в монастыре во имя Архангела Михаила. Из Сковородской обители был вызван схимник Моисей (бывший архиепископ), который проводил своего усопшего собрата в последний путь, до места его упокоения в Софийском соборе.

После 13 лет уединенного подвижничества, стяжав у Господа много неизреченных милостей, святитель Моисей внял народным мольбам и возвратился к архипастырскому служению. В 1353 году он отправил послов в Константинополь к императору Иоанну Кантакузену (1350—1390) и Патриарху Филофею (1354—1355, 1362—1376).

Посольство это, по всей вероятности, было вызвано тем, что святитель Моисей вступил в борьбу с Московской митрополией, отказавшись от «месячины» — митрополичьего суда, связанного с приездами в Новгород митрополита (или его посланника), что приводило к значительным

поборам. Борьба, шедшая на протяжении 50—80-х годов XIV века, принесла победу новгородцам (см. 88). Инициатор отказа от «месячины» святитель Моисей выступил как ревностный поборник «священной новгородской старины». По его благословению в 1353 году был сооружен Знаменский собор, предназначенный для Новгородской чудотворной иконы Пресвятой Богородицы «Знамение» (XII в.).

Эту икону можно сравнить с исторической картиной: на ней запечатлено конкретное историческое событие — победа новгородцев, благодаря заступничеству Пресвятой Богородицы, над суздальской ратью, осадившей Новгород в 1170 году. Икона напоминала новгородцам о силе и могуществе родного города, о его способности защитить свою свободу и независимость.

В годы святительства архиепископа Моисея в Новгороде впервые заявила о себе ересь так называемых «стригольников», гнездо которой было, по всей вероятности, в Пскове (преподобный Иосиф Волоцкий называл Карпа-стригольника «псковичем»). Движение «стригольников» оформилось в своего рода секту. «Еретическое зерно ее, — пишет проф. А. В. Карташев, — не поддается прямому уяснению... Логика еретиков развивается типично по линии придирчивой критики внешних порядков в Церкви, именно: симонии... «Стригольники» отрицали реальность священнодействий иерархии потому, что не видели в ней евангельской нестяжательности»... (58, с. 485).

После семи лет вторичного святительства архиепископ Моисей удалился в устроенную им Сковородскую обитель. «Изберите себе мужа, которого вам Бог даст», — сказал он новгородцам. По жребию, как того требовал обычай, преемником святителя Моисея был избран инок Алексий, ключарь архиерейского дома. Весной того же года в Новгороде возник сильный мятеж: взволновалось вече, поднялись друг против друга враждующие стороны... Тогда старец схимонах Моисей вышел из своей обители и с крестом в руках, в сопровождении нареченного Владыки Алексия стал посреди враждующих. Благословляя их, святитель Моисей сказал: «Дети, не поднимайте брани, да не будет похвалы язычникам, а святым церквам и граду сему опустошение» (9, с. 234). Послушавшись любимого архипастыря, новгородцы разошлись, не вступая в бой. Так святитель Моисей повторил подвиг святителя Нифонта († 1156) и некоторых других своих предшественников, умиротворявших новгородцев.

Более четверти века новгородскую паству духовно окормлял *архиепископ Алексий (1359—1388)*. Его правление замечательно построением и благоукрашением многочисленных храмов. «Не проходило ни одного почти года в период его святительства, в который бы не было построено двух и даже трех церквей» (22, с. 193). Этому благоприятствовало и относительно спокойное состояние Новгорода в то время, если не считать обострения ереси «стригольников» (в 1375 году, впервые в новгородской истории, с еретиками расправились: трех человек сбросили с моста в Волхов...).

В 1360—1361 гг. был возведен храм во имя святого Феодора Стратилата (на месте более древнего), и доныне поражающий цельностью и завершенностью форм, гармонией и достоинством пропорций, в 1362 году — Рождественский храм; в следующем году — расписана церковь в честь Успения Богородицы на Волотовом поле; в 1364 году построен Преображенский храм в Торжке; в 1365 году — церковь Сретения Господня в Антониевом монастыре, в следующем году — церковь во Имя Святой Троицы на улице Редятине; в 1369 году — два каменных храма во имя св. Прокопия и св. Андрея юродивого. По благословению архиепископа Алексия жители Пскова соорудили новый собор во Имя Святой Троицы, на старом основании (1367).

Фрески в храме Феодора Стратилата получили особенно широкую известность после первых раскрытий, выполненных в 1910—1911 гг. на средства новгородского Общества любителей древностей. Несмотря на это, они продолжают оставаться недостаточно изученным памятником, вызывающим споры и разногласия. Ряд видных искусствоведов (А. И. Анисимов, И. Э. Грабарь, П. П. Муратов, А. А. Строков, В. А. Богусевич, М. К. Каргер и др.) считают создателем этих фресок Феофана Грека и рассматривают их как его самую раннюю работу в Новгороде (109, с. 145—146).

Преображенский храм на Ильине улице, построенный в 1374 году, — один из самых выдающихся памятников новгородского зодчества. Он радует не только своим внешним обликом, богатством декоративного убранства фасадов, но и удивительными фресками Феофана Грека. Эта уникальная роспись — единственная из более чем сорока росписей великого художника, сохранившаяся доныне (в наилучшей сохранности оказались фрески в барабане храма и в северо-западном Троицком приделе на хорах).

«Что в высшей степени поражает в феофановском искусстве, это несравненный артистизм. Прекрасный рисовальщик, Феофан обладал молниеносной и вместе безошибочной кистью. Быстрота авторской манеры совершенно наглядно, «физически» ощущается при рассмотрении его фресок и буквально очаровывает» (49, с. 286).[10]

При впадении в Волхов реки Витки, на северо-западной оконечности Плотницкого конца были возведены Борисоглебский храм (1377) и церковь во имя святого Иоанна Богослова (1383—1384).

«Великолепно выбранное местоположение и удачно найденные, очень строгие пропорции делают церковь Иоанна Богослова одной из самых поэтических построек Новгорода» (121, с. 145).

В 1380 году, как мы уже писали (см. «Богословские труды», сб. 25), новгородская рать по благословению Владыки Алексия приняла участие в Куликовской битве, а затем отразила удар литовского князя Ягайло. В память славной победы великого князя Дмитрия Донского над Мамаем, в 1381 году в Новгороде были возведены еще два каменных храма: во имя святого Димитрия Солунского (Небесного покровителя Димитрия Донского) и в честь Рождества Христова.

В 1386 году была освящена последняя церковь — во имя. св. Климента на Иворове улице, в построении которой принимал участие архиепископ Алексий, уже достигший преклонных лет. Этот год в русской истории омрачен конфликтом между Новгородом и Москвой... Возник он из-за того, что новгородцы без ведома великого князя Московского передали в кормление литовскому князю Патрикию Ладогу и Руссу.

Неизвестно, дал ли на это свое согласие архиепископ Алексий...

Великий князь Димитрий Донской с большой ратью двинулся на Новгород и разбил свой стан в 30 верстах от него в местечке Ямны. Сюда, к великому князю, отправился архиепископ Алексий с мольбою о мире: «Княже! тебя благословляю, а великий Новгород весь челом бьет о мире, чтобы, господине, кровопролития не было...» (22, с. 201). Вначале Димитрий Донской отклонил просьбу Владыки; но когда новгородцы проявили решимость обороняться[11], он согласился на мир, так что вторая мирная депутация новгородского духовенства увенчалась успехом. Владыка Алексий сам вновь ездил в Ямны и довершил мир с великим князем, по условиям которого новгородцы обязались платить ежегодную подать (т. н. «черный бор») и выплатили 8000 рублей.

В конце 1386 года Новгород посетил святитель Стефан, епископ Пермский, с жалобой на своеволие новгородской вольницы («ушкуйников»), разорявших поселения зырян по реке Вычегде. «Владыка Новгородский, посадник и бояре приняли Пермского святителя с честию и отпустили с великими дарами, и в то же время под строжайшею опалою запретили вольнице касаться пределов Усть-Вымской епархии» (22, с. 202).

Архиепископ Новгородский Иоанн II (1388—1415), избранный на святительскую кафедру из игуменов Хутынского монастыря, был, по отзыву современников, «муж благий и кроткий, тихий и смиренный и зело боящийся Бога» (22, с. 209). В хиротонии его, совершенной в московском Кремле, в церкви святого архистратига Михаила, принимали участие Митрополит Московский Пимен (1382—1385, 1388—1389) и несколько архиереев — Смоленский Михаил, Звенигородский Даниил, Сарайский Савва, Рязанский Феогност.

Вступление Владыки Иоанна II на новгородскую кафедру пришлось в тяжелое время пожаров и стихийных бедствий в Новгороде: огнем была опустошена вся Торговая сторона, город сильно пострадал от бури. Произошла и распря горожан между собой, продолжавшаяся две недели, пока не был избран новый посадник. В 1388—1389 гг. в Пскове открылось страшное моровое поветрие (чума); умерших было так много, что город обезлюдел. Желая успокоить псковичей, архиепископ Иоанн отправился к ним. И «молитвою его, — замечает летописец, — преста (прекратился) мор» (ПСРЛ, т. 4, с. 96).

В следующем, 1390 году болезнь посетила и Новгород. От морового поветрия умирало множество народа... Как и в Пскове, болезнь обнаруживалась появлением железы, ознобом, жаром и кровохарканием; через три дня больные умирали.

По совету Владыки Иоанна приунывшие новгородцы, чтобы утолить гнев Божий, дали обет построить обыденную (в один день) церковь. 12 октября 1390 года был за один день сооружен деревянный храм, освященный архиепископом Иоанном во имя святителей Афанасия и Кирилла Александрийских. После этого «Божиею милостию и Святыя Софии стоянием, и владычним благословением и молитвою мор прекратился» (ПСРЛ, т. 3, с. 95; т. 4, с. 97 и 139).

В период святительства Владыки Иоанна значительно возросла угроза Новгороду со стороны Литвы.

По свидетельству летописца, великий литовский князь Витовт «помыслил тако: хотел пленити Русскую землю, и Новгород, и Псков». Несмотря на неоднократные столкновения, когда Новгород и Литва находились в состоянии войны (1399—1400 гг., 1412—1414 гг.), архиепископу Иоанну удалось отстоять неприкосновенность новгородских границ.

По отношению к Москве Владыка Иоанн проявил себя как убежденный сепаратист, сторонник независимого и вольного Новгорода. Он отверг притязание Митрополита Московского Киприана, посетившего Новгород в феврале 1391 года, вершить владычный суд над новгородцами, хотя этого требовал и великий князь. Архиепископ Иоанн благословил в 1398 году новгородцев, когда они вступили в борьбу с Москвой за свои пригороды и волости на Двине. Новгородская рать из 3 тысяч воинов разгромила северные волости великого князя и расправилась с мятежниками в г. Орлеце. Новгород сумел отстоять богатейшее из своих владений (43, с. 90). Не удивительно, что в 1401 году, вызванный Митрополитом Киприаном в Москву, архиепископ Иоанн подвергся опале и в течение трех лет был задержан в московском Никольском монастыре. По мнению Н. М. Карамзина, он был задержан Митрополитом Киприаном по повелению великого князя Василия Дмитриевича, так как Владыка Иоанн слишком ревностно ходатайствовал за гражданские права своей новгородской паствы (2, т. 5, с. 105, и примеч. 194).

Новгородский летописец, описывая заточение архиепископа Иоанна, винит в нем, однако, самого Митрополита Киприана (ПСРЛ, т. 4, с. 107 и 144). 15 июня 1404 года Владыка Иоанн, к великой радости новгородцев, возвратился в родной город, в котором отсутствовал 3 года 3 месяца и 3 недели. Его отсутствие не прошло бесследно. За это время в Новгороде и Пскове укрепилась ересь «стригольников».

Вскоре по возвращении Владыки Иоанна в Новгород митрополит Киприан скончался († 1406). «Со смертию его, кажется, кончились и недружелюбные отношения Москвы» (22, с. 222). За все последующие годы своего правления Владыка Иоанн лишь однажды, в 1411 году, посетил Москву, чтобы представиться новому Митрополиту Московскому Фотию (1410—1431).

В историю Новгорода Владыка Иоанн II вошел как достойный архипастырь, неусыпно заботившийся о построении храмов и монастырей. После пожара 1394 года он отстроил архиепископский двор; в 1398 году возвел каменный надвратный храм в честь Воскресения Христова в новгородском Кремле, а в 1399 году — новый каменный Покровский храм на Зверинце. Сохранилась следующая молитва Владыки Иоанна, прочитанная им во время освящения храма:

«О Пречистая Царице Богородице, Мати Христа Бога нашего! Соблюди церковь Свою недвижиму о Имени Твоем, Госпоже, святем, и неразрушиму до скончания всего мира; приими, Царице, молитву раба Своего Иоанна архиепископа, подая ему милость и благословение духовное, еже о пастве словесного стада Христова; и дай ему, Госпоже, зде живот многолетен, со всеми его детьми в Новгородци и послужившими о храме Твоем, Госпоже, святем, а во оном веце сподоби, Госпоже, одесную стояния Сына Твоего и Бога нашего, по Своей великой милости» (ПСРЛ, т. 3, с. 100; т. 4, с. 104 и 142).

В 1406 году в Неревском конце был сооружен храм во имя святых апостолов Петра и Павла, классический памятник новгородского зодчества периода расцвета. «Практичность новгородского архитектурного мышления сказалась в неодинаковости убранства фасадов: обращенный в поле северный и выходящий к Волхову восточный фасады решены довольно скромно, зато западная и южная стены поражают разнообразием декора» (121, с. 129).

В 1407 году сооружен каменный храм во имя святого Власия на Велесовой (Волосовой) улице, — одноапсидный храм с трехлопастным завершением фасадов, что является характерной особенностью новгородского зодчества конца XIV — начала XV века (верхние части стен, своды и барабан с главой восстановлены после Великой Отечественной войны).

В том же году по благословению Владыки Иоанна были возведены каменный Преображенский храм на Видогощи и церковь во имя святителя Николая Чудотворца на Веренде (при обоих храмах тогда же устроены иноческие обители); в 1411 году — каменный храм во имя святых мучеников Гурия, Самона и Авива, в 1413 году — каменный собор во имя святого Архангела Гавриила. Перечень основанных Владыкой Иоанном монастырей включает в себя: Лисицкий (1388), Сокольницкий девичий (1389), Никольский на скудельнице (1390), Успенский (1392), Космодамиановский (1394), Росткин женский (1406), Евфимиев женский (1314). «От этих святых обителей, после многократных опустошений Новгорода Иоанном Грозным, а потом шведами, не осталось и следов»... (22, с. 227).

За пределами самого Новгорода по благословению Владыки Иоанна были основаны следующие монастыри: Коневский на Ладожском озере (1398), Никольский в Папоротне (1403), Никольский Вяжищский (1411), Никольский в Мостищах (1412). Особое попечение прилагал Владыка Иоанн о Софийском соборе. По его распоряжению был покрыт свинцом купол собора, а затем и вся его кровля (1396); впоследствии центральная глава собора была позолочена (1408). Автор «Повести о Ионе, архиепископе Новгородском» усвоил Владыке Иоанну замечательный эпитет: «блаженный Иоанн, иже позлати верх святей Софии» (7, с. 28—29)[12].

Владыка Иоанн оказывал покровительство преподобному Савве Вишерскому († 1461, память 1 октября), ездил его навестить и постоянно посылал ему все необходимое для обители. Покровительством Владыки пользовался, по-видимому, и преподобный Михаил Клопский († ок. 1453—1456, память 11 января), в 1408 году поселившийся в Клопском монастыре.

Достигнув глубокой старости, Владыка Иоанн принял схиму; в январе 1414 года он ушел со святительской кафедры, поселился в Деревяницком монастыре, где и преставился 24 июня 1417 года, в праздник Рождества святого пророка Иоанна Предтечи. В истории Новгородской Церкви он оставил по себе самую добрую память, хотя и не был впоследствии канонизован.

Святитель Симеон архиепископ Новгородский (1415—1421) был избран на кафедру из простых монахов (в иночестве Самсон). Прибыв в Москву для поставления во епископа 25 февраля, он пробыл в столице до конца марта. 15 марта Митрополит Московский Фотий возвел его в сан иеродиакона, 21 марта рукоположил во иеромонаха, а на следующий день хиротонисал в сан архиепископа и нарек Симеоном.

Первым делом нового Владыки по возвращении в Новгород было возведение «своим стяжанием» (то есть, за счет архиепископской казны, использовавшейся для государственных нужд) двух каменных храмов — во имя святителя Петра, Митрополита Московского, и во имя святой великомученицы Анастасии-узорешительницы (ПСРЛ, т. 3, с. 106).

Интересно отметить, что при святителе Симеоне в Новгороде для иностранцев был построен новый католический храм (62, с. 220).

Святитель Симеон, как и его предшественник, явился свидетелем многих бедствий. Страшное моровое поветрие вновь поразило Новгородскую землю... По словам немецкого историка Кранца, которого цитирует Н. М. Карамзин, «люди, ходя, падали и в одну минуту испускали дух; здоровые шли погребать умерших, и, внезапно лишаясь жизни, в той же могиле сами были погребаемы» (2, т. 5, с. 124—125). Ужасное бедствие, казалось, невозможно остановить...

Святитель Симеон стал обходить город во главе крестных ходов, останавливаясь в храмах для коленопреклоненной молитвы. По его призыву новгородцы в один день возвели два обыденных храма — во имя святой мученицы Анастасии и во имя святого пророка Илии. «Кающаяся любовь не обманулась в надежде: мор ослабел» (22, с. 233).[13]

В 1418 году святитель Симеон во время кровопролитного побоища жителей Торговой стороны с жителями Софийской стороны, когда в городе начался грабеж и распря переросла в настоящий бунт («восстание Степанки»), вмешался в эту смуту и остановил ее словом святительского увещания. Став посредине моста через Волхов, Владыка начал благословлять обе стороны. Тотчас же шум и волнение стихли. При виде плачущего святителя новгородцы пришли в смущение и устыдились. «Идите, дети, в домы свои с Богом и с миром!» — вещал им добрый архипастырь. Недавние противники, вняв этим словам, разошлись в тишине и умиротворении. Летописец так характеризует святителя Симеона: «Умел правити люди и поучати словесы духовные, своею кротостию, иные же обличением, иные же запрещением, наипаче же сего брань крестом Господним и поучением укроти» (ПСРЛ, т. 3, с. 107—108; т. 4, с. 117—118).

Здесь следует сделать краткое отступление и сказать, что во время мятежей новгородское вече получало совсем иной характер, чем при обычном течении дел, когда вече законодательствовало и следило за ходом управления и суда.

При нормальном положении дел вече сменяло выборных сановников, которыми было недовольно; если затягивалась та или иная тяжба по вине судей, истец мог взять с веча так называемых «приставов», чтобы понудить суд решить дело в узаконенный срок. Выдающийся русский историк проф. В. О. Ключевский убедительно показал, что во время бунта «вече», преобразуясь в верховное судилище, получало не всенародный, а простонародный состав, становилось «односторонним»... (34, с. 111). Анархический его характер мог усилиться применением древних форм судопроизводства, например, сбрасыванием с моста в Волхов (что было остатком «испытания водой» как старинной формы суда Божия).

«Нельзя, конечно, — продолжает В. О. Ключевский, — назвать прочным общественный порядок, который приходится поддерживать средствами анархии; но у Новгородского веча мятеж был единственным средством сдерживать правительство, когда оно, по мнению народа, угрожало народному благу» (34, с. 112). таким образом, вече спускало своего рода предохранительный клапан. Что касается мнимой «непрочности», то пять столетий существования теократической вечевой республики в Новгороде говорят сами за себя.

В 1419 году святитель Симеон предпринял поездку по Карельской земле. «Причина этого нелегкого путешествия не объяснена летописцем, но, вероятно, оно было предпринято частию для утверждения карелов в Православии, частию по случаю ссоры мурман или норвежцев с заволочанами и для умиротворения враждующих» (22, с. 235—236).

В следующем году святитель Симеон содействовал заключению мирного договора Новгорода с Ливонией при Нарове, на прежних условиях времен Александра Невского.

Незадолго до кончины святителя Симеона Новгород испытал еще два стихийных бедствия: небывалые снегопады зимы 1421 года вызвали сильное наводнение, снесшее волховский мост и затопившее город; несчастье вскоре усугубилось грозовыми ливнями с крупным градом... «При всех этих народных бедствиях Владыка Симеон оказывал примерную заботливость о своей пастве» (22, с. 239). Он мирно почил о Господе 19 мая 1421 года, оплакиваемый всеми новгородцами. Через 40 лет после кончины святителя Симеона, в 1462 году над его гробом (и гробом святителя Мартирия) совершилось чудесное знамение: выступила кровь, как бы предвещая чудовищный террор, воздвигнутый в Новгороде Иоанном Грозным в следующем столетии.

Архиепископ Новгородский Евфимий I Брадатый (1423—1428) оставил о себе добрую память возведением каменного храма во Имя Всемилостивого Спаса. В 1426 году Дания и города Ганзейского союза, начавшие войну друг с другом, пытались вовлечь Новгород в военный конфликт на своей стороне. Владыка Евфимий отклонил требование Ганзы объявить войну Дании и игнорировал требование датского короля — арестовать находившихся в Новгороде ганзейских купцов. Таким образом, он проявил очевидную политическую мудрость. Документы, исследованные проф. А. Никитским, свидетельствуют, что Новгородский Владыка старался не допускать проявления вражды к иноземцам (см. 18).

Не будучи чужд сребролюбия, архиепископ Евфимий I не пользовался популярностью у новгородцев; в летописях даже ничего не сказано о месте его погребения. «Можно предполагать, — считает протоиерей П. Тихомиров, — что едва ли он был удостоен погребения в Софийском храме наряду с доблестными предшественниками...» (22, с. 243—244).

Святитель Евфимий II, архиепископ Новгородский (1429—1458), вошел в отечественную историю как великий миротворец, строитель и благоукраситель Новгородской земли.

В 1430 году по его благословению новгородцы укрепили крепостной стеной г. Порхов, имевший важное стратегическое значение для обороны от Литвы.

В 1431 году Новгород отправил посольство в Вильну (ныне Вильнюс) во главе с боярином Борисом Юрьевичем, которое заключило мирный договор с литовским князем Свидригайлом на следующих условиях: «Новгородцам свободная торговля по всем литовским владениям, а подданным Литовского государя свободная торговля по всем новгородским владениям; неприкосновенность границ новгородским и литовским владениям по старому рубежу» (11, с. 470).

Заручившись этим договором и обеспечив спокойствие новгородских границ, святитель Евфимий приступил к внутреннему устроению своей бескрайней республики.

Благодаря выдающимся церковно-административным способностям святитель Евфимий пользовался непререкаемым авторитетом в Новгороде. Ему удалось создать атмосферу общественного единства, согласия и инициативы, что явилось необходимым условием для осуществления грандиозных строительных начинаний. Во всяком случае, в период святительства Евфимия, судя по летописям, «мы не имеем прямых известий о какой-либо разладице новгородцев между собою; по-видимому, там будто бы не было партий и все действовали заодно» (11, с. 476). Под руководством святителя Евфимия развернулись огромные ремонтно-реставрационные и строительные работы. В 1431 году были устранены последствия прошлогоднего пожара, от которого сильно пострадали владычный двор на Софийской стороне и храм во имя святителя Иоанна Златоуста. На княжеском дворе был воздвигнут каменный храм во имя Святых отцов (вместо упавшего старого), а в следующем, 1432 году сооружена деревянная церковь во имя святых Двенадцати апостолов на Чудинцевой улице. При церкви святитель Евфимий основал обитель, близ общих могил (скудельниц), в которых погребали неимущих и убогих (ПСРЛ, т. 3, с. 110, 238).

Летописцы с удовлетворением подчеркивают, что святитель Евфимий имел особое усердие к построению и восстановлению храмов Божиих, ревнуя о славе Господней. Свидетельства летописей подтверждают современные ученые, указывающие, что почти каждый год святительства архиепископа Евфимия был ознаменован сооружением, реставрацией и украшением храмов. Деятельность святителя Евфимия II, — считает Н. Г. Порфиридов, — в данном отношении напоминает строительную деятельность некоторых римских пап: «Евфимий осуществлял необычайно широкое храмоздательство, для которого были тесны рамки города: оно распространялось на загородные монастыри — Вяжищский, Хутынский и даже на другие города Новгородской земли, как, например, Старую Руссу» (49, с. 263).

В 1433 году святитель Евфимий соорудил большую парадную постройку, названную летописцем «палатой», — сложнейшее сооружение поздней готики, изумлявшее современников замысловатостью внутреннего устройства (в палате было 30 дверей). Здесь под председательством Архиепископа Новгородского заседал высший исполнительный орган Новгородской теократической вечевой республики — Совет господ. Остатком этого главного комплекса Владычного двора является дошедшее до нас здание, известное как «Грановитая палата» (ныне здесь музей с постоянной выставкой «Декоративно-прикладное искусство Новгорода»).

В сооружении Грановитой палаты вместе с русскими зодчими и мастерами принимали участие и немцы, приглашенные святителем Евфимием из прибалтийских ганзейских городов. В то время Новгород, как уже говорилось, поддерживал весьма тесные экономические и культурные связи с Западной Европой.

Выдающийся агиограф и церковный писатель иеромонах Пахомий Логофет Серб, прибывший на Русь с Афона и несколько лет живший в Новгороде при дворе святителя Евфимия, так характеризует своего патрона: «...От странных же или от туждих стран приходящих — всих любовию миловаше... и не токмо же сия едина в Новеграде бываху, но паче рука его бяше простерта повсюду даянием не токмо до Константина града или Святыя горы, но и до самого Иерусалима и далее» (цит. по: «Записки Императорского Новороссийского университета». Т. 6. Одесса, 1871, с. 44).

С помощью зарубежных мастеров была, по всей вероятности, сооружена также башнеобразная Часозвоня в 1436 году. Часозвоня первоначально использовалась как дозорная башня и смотровая вышка Владычного двора[14]. Она представляла собой высокий столп, «прародитель знаменитой колокольни Московского Кремля, Ивана Великого, и других столпообразных колоколен» (39, с. 79). Так как Часозвоня не предназначалась для церковного звона (ее часы лишь отбивали суточное время), святитель Евфимий в 1439 году воздвиг напротив Софийского собора звонницу, на месте разрушившейся в 1437 году (во время большого весеннего разлива Волхова) старой. Звонница эта, сохранившаяся до наших дней (в XVI веке она была перестроена), имеет вид стены, на которую поставлены шесть столбов (первоначально их было четыре), связанных арками[15]. «Софийская звонница послужила образцом для построек такого рода в других городах — Москве, Ростове и Тихвине» (121, с. 116).

В 1436 году святитель Евфимий заложил церковь во имя святителя Николая Чудотворца в Вяжищском монастыре, которая неожиданно рухнула на следующий год. Но это не остановило святителя. В том же 1437 году он воздвиг в Вяжищах величественный каменный храм и сам освятил его во имя святителя Николая. Тогда же на Владычном дворе в Новгороде была расписана надвратная церковь во имя святителя Иоанна Златоуста и заложен каменный храм во имя святителя Петра, Митрополита Московского (ПСРЛ, т. 3, с. 112; т. 4, с. 122).

Через два года в Вяжищском монастыре, который святитель Евфимий особенно любил (здесь он принял иночество), была возведена трапезная с различными пристройками. «Нельзя исчислить все те сокровища, — пишет протоиерей П. И. Тихомиров, — которые употребил святитель Евфимий на украшение монастыря; туда он жертвовал большую часть святительских доходов и все приносимые ему дары; бояре Великого Новгорода, видя его усердие к обители Вяжищской, туда же приносили богатые вклады, а боярам подражал и народ, по любви к своему добродетельному пастырю» (22, с. 253).

В 1439 году по благословению святителя Евфимия был произведен внешний ремонт Софийского собора (штукатурка и побелка). В самом соборе были позлащены гробы святого благоверного князя Новгородского Владимира Ярославича († 1052) и его матери Анны, обновлены надписи на гробах.

Тогда же софийский пономарь Аарон, вероятно, возглавлявший артель иконописцев (см. 80, с. 67), стал свидетелем чудесного знамения, о котором повествует Новгородская летопись («Сказание о видении софийского пономаря Аарона...»): он увидел ночью, как сами собой отворялись двери Корсунского и Мартириевского приделов, и из притворов Софийского собора шествовали в алтарь через царские врата прежде почившие и погребенные архиереи... Затем они вышли в полном облачении из алтаря и совершили молебное пение. Святитель Евфимий истолковал это чудесное явление как призыв свыше напомнить новгородцам об их достойных архипастырях и совершить их прославление. В том же 1439 году он совершил канонизацию (местную) Новгородских святителей, соборная память которых была установлена 4 октября и 10 февраля.

Архиепископ Черниговский Филарет (Гумилевский) указывает следующих святителей, прославленных в 1439 году: епископ Иоаким Корсунянин, первый епископ Новгородский (988—1030); епископы Лука († 15 октября 1060); Герман (1078—1096); Аркадий (1157—1162, память 18 сентября); архиепископ Иоанн (Илия) (1163—1186); архиепископы Гавриил (Григорий) (1187—1193, † 24 мая 1193); Мартирий (1193—1199, † 24 августа 1199); Антоний (1212—1220, 1226—1228, † 8 октября 1231); Василий Калика (1331—1352, † 15 июня 1352); Симеон (1416—1421, † 15 июня 1421) (10, с. 173). Впоследствии, в период между московским церковным Собором 1549 года и учреждением Синода при Петре I, были причислены к лику святых еще два новгородских архиепископа: святитель Геннадий († 1505) и святитель Пимен († 1571) (30, с. 157)[16].

В 1440 году святитель Евфимий возвел новый каменный храм во имя святой Анастасии, а через год — храм во имя святых страстотерпцев Бориса и Глеба в Околотке, на старом фундаменте (ПСРЛ, т. 3, с. 113; т. 4, с. 122). Здесь будет уместно сказать, что существенная особенность храмоздательства Новгородского Владыки заключалась в восстановлении древних храмов (XI—XII вв.) или строительстве новых «на старой основе», с намеренным воссозданием их первоначального облика, то есть, с реставрационными задачами. Так был перестроен в 1453 году храм во имя святого пророка Иоанна Предтечи «на Опоках» — разобран и в течение 3 месяцев возведен вновь на прежнем фундаменте, с использованием части стен, сохранивший не только плановое решение XII века, но и первоначальную композицию фасадов (64, с. 11). Усиленное возобновление древних храмов в Новгороде характерно в течение всего XV столетия. В летописных сообщениях об их перестройке часто подчеркивается сохранение оснований прежних строений. «По-видимому, дело заключается не только в том, чтобы использованием прежних фундаментов облегчить строительные работы», — считает Ю. Н. Дмитриев (44, с. 121). Выдающийся исследователь Новгорода Н. Г. Порфиридов (1893—1980) подчеркивает: «Можно говорить именно о сознательной линии, так как эта деятельность не исчерпывалась одним или двумя фактами, которые можно было бы счесть случайными. Восстановление Спаса-Преображенского собора 1198 г. в г. Старой Руссе (1442), церквей Бориса и Глеба и Жен Мироносиц XII в. в Новгороде (1445), церкви Ивана на Опоках 1127—1130 гг. (1454), церкви Ильи пророка на Славне 1198 г. (1455), церкви Богородицы на Торгу (1458) — вот неполный перечень реставрационных предприятий Евфимия» (49, с. 263)*.

К 1454 году относится строительство храма во имя святых Двенадцати Апостолов в Загородном конце Новгорода. «Облик храма мягче, женственнее, чем у построек более раннего времени», — отмечают современные исследователи (121, с. 126).

Принципиально воздерживаясь от вмешательства в междоусобную распрю великого князя Василия II со своим двоюродным братом Дмитрием Юрьевичем Шемякой, святитель Евфимий

* Продолжение этого перечня, а также более подробный рассказ о храмоздательстве святителя Евфимия см. в «Богословских трудах», сб. 24, с. 283—288.

отстаивал собственные интересы Новгорода. Но он не мог нарушить старинного обычая новгородцев — предоставлять политическое убежище беженцам и изгнанникам, поэтому не отказывал побежденному Шемяке искать пристанища на Новгородской земле (князь Дмитрий Шемяка умер в Новгороде в 1453 году и был похоронен в Юрьевом монастыре). Не отказывал он в этом и сторонникам Василия II, когда тот был в заточении в Угличе (1446).

Вновь утвердившись в феврале 1447 года на великокняжеском престоле в Москве, Василий II поспешил вступить в сношения с Новгородом и встретил у святителя Евфимия полное взаимопонимание. Новгородское посольство, отправленное святителем Евфимием и новгородскими посадниками в Москву, признало Василия II своим князем по старине, а Василий II «целовал к Новгороду крест» на тех же условиях, как и его предки. Судя по договорной грамоте 1447 года, великий князь не налагал на Новгород никаких новых обязанностей и не требовал никаких уступок (11, с. 488).

В 1456 году, однако, Василий II нарушил договор и предпринял военный поход на Новгород, весьма кратко описанный в Софийской I-й и II-й и в Новгородской IV-й летописях. При этом, увы, Василий II прибег к помощи полка служилых татар во главе с сыном хана Мамотяком. Невольно вспоминаются упреки, предъявленные Василию II десятью годами раньше князем Дмитрием Шемякой: «Чему еси татар привел на Русскую землю, и городы дал еси им, и волости подавал еси в кормление?..» (ПСРЛ, т. 4, ч. 1, с. 443).

Заняв Старую Руссу, войска Василия II вместе с татарским полком «много зла учиниша, сребра, и злата, и порт, и всякого товара много пограбиша, а рушан [жителей Старой Руссы] почаша имати и бити и животов у них сочити» (ПСРЛ, т. 16, с. 194). Узнав об этом, новгородское войско во главе с В. В. Шуйским поспешило на выручку своим согражданам. Бой начался удачно для новгородцев, но татары прибегли к недозволенному приему — стали стрелять в коней, и таким образом опрокинули новгородскую конницу. В это время к Старой Руссе подошел свежий московский полк. Новгородцы были окружены, многие убиты, часть попала в плен, остальные обратились в бегство. Узнав об этом поражении, новгородский князь А. В. Чарторыйский, задержавшийся со своим войском в Липне, повернул к Новгороду (69, с. 819).

В Новгороде было собрано вече. По благословению святителя Евфимия, стремившегося избежать братоубийственной войны, было принято решение отправить к Василию II делегацию для переговоров. Ее возглавил сам святитель.

В 150 верстах от Новгорода в местечке Яжелбицы в результате переговоров святителя Евфимия с Василием II был заключен Яжелбицкий договор. По мнению Л. В. Черепнина, этот договор стал «поворотным моментом в развитии московско-новгородских отношений» (69, с. 821). Помимо значительной контрибуции (10 000 рублей) святитель Евфимий принял условия, ограничивающие новгородскую «старину» в интересах великокняжеской власти: отмену вечевых грамот и замену новгородской печати печатью великокняжеской, то есть, ограничение законодательных прав и права независимого ведения внешней политики; кроме того, Новгород вынужден был отказаться от старинной привилегии — давать убежище побежденным и изгнанным. Новгородцы отпустили всех московских пленников. В свою очередь, Василий II отпустил всех новгородских пленников и пошел на некоторые уступки: возвратил Новгороду Торжок со всеми волостями и те волости, которые он занял в Заволочье.

Несмотря на серьезное ущемление в правах, по Яжелбицкому договору, «Новгород еще удерживал свою самостоятельность и самоуправление, его старое устройство еще оставалось большею частью неприкосновенным, даже границы Новгородских владений от Московской стороны получили твердое определение и были восстановлены во всей прежней полноте», — полагает историк прошлого века И. Беляев (11, с. 494).

Современный исследователь считает, что Яжелбицкий договор не мог надолго урегулировать отношения между Москвой и Новгородом, которые продолжали оставаться неустойчивыми и напряженными (69, с. 821).

В 1458—1459 гг. Новгородское правительство пытается заручиться поддержкой Литовского государства.

По просьбе новгородского посадника Ивана Лукинича Щоки, литовский король Казимир IV прислал в ноябре 1459 года в качестве служилого князя для новгородских «пригородов» (Старой Руссы, Ладоги и др.) своего ставленника — князя Юрия Семеновича. Следует сказать, что эти действия не получили санкции святителя Евфимия, — его уже не было в живых: 11 марта 1458 года святитель Евфимий преставился ко Господу, оплакиваемый «всенародным множеством» (22, с. 274).

У нас нет сомнений, что он не одобрил бы такого сближения Новгорода с Литвой, какое влечет за собой ухудшение новгородско-московских отношений.

Преемником святителя Евфимия явился *святитель Иона (1458—1470)*, бывший игумен Отенского монастыря (в миру Иоанн). В 1403 году, когда он был еще отроком, блаженный Михаил Клопский взял его за волосы и, приподняв, предрек: «Иванец, учись книгам прилежно, ты будешь архиепископом Новгорода» (ПСРЛ, т. 3, с. 235). Достигнув совершеннолетия, Иоанн поступил в Отенскую пустыню, где принял иноческий постриг с именем Иона. Кротостию и послу-

шанием, подвигами поста и молитвы, безропотным перенесением всех трудов он снискал себе любовь братии; после кончины архимандрита Харитона игуменом Отенской обители был единодушно избран Иона.

Его подвижническая жизнь была хорошо известна в Новгороде, несмотря на отдаленность Отенской пустыни. После кончины святителя Евфимия богобоязненный Отенский игумен был единодушно избран на осиротевшую кафедру. Так сбылось пророчество преподобного Михаила Клопского.

В феврале 1459 года святитель Иона отправился в Москву и принял хиротонию в сан архиепископа Новгородского от соименного ему святителя Ионы, Митрополита Московского.

Новопоставленный архиепископ, по выражению его дееписателя, «был так украшен добродетелями и такою любовию ко всем была преисполнена его душа, что в лице его, казалось, восстал не только недавно почивший святитель Евфимий, но и все прежде почившие святители Новгородские. Помня свое сиротство, он был всегдашним заступником и помощником всех сирот и сострадательным утешителем беспомощных вдовиц... В суде его было столько же правды, не взирающей на знатность и богатство, сколько и снисхождения к немощам» (22, с. 275).

Выдающиеся личные качества новгородского святителя высоко ценились в Москве, его нравственное влияние благоприятно сказывалось на отношении великих князей Московских — Василия Темного и его сына Иоанна III к Новгороду, верным ходатаем и заступником которого был святитель Иона. Верой и правдой служил он и Москве. Когда в январе 1460 года в Новгород приехал «на богомолье» великий князь Василий II с сыновьями Юрием и Андреем, новгородские бояре составили тайный заговор против великого князя. Но их остановил и вразумил святитель Иона.

Во время этого мирного посещения Новгорода скончался постельничий великого князя отрок Григорий Тумчен. Когда его положили у раки со святыми мощами преподобного Варлаама Хутынского, отрок внезапно ожил. По просьбе святителя Ионы бывший тогда в Новгороде ученый писатель Пахомий Лагофет (Серб) дополнил Житие преподобного Варлаама Хутынского описанием этого чуда. По благословению святителя Ионы Пахомий Лагофет написал также Житие святителя Евфимия, архиепископа Новгородского, Похвальное слово на Покров и Службу преподобному Антонию Печерскому (Священник *В. Яблонский*. «Пахомий Серб и его агиографические писания». СПб., 1908, с. 17—18).

После кончины великого князя Василия Темного в 1462 году на великокняжеском престоле утвердился его старший сын Иоанн III (1462—1505), еще при жизни родителя бывший ему соправителем. В следующем году святитель Иона отправился в Москву, где был с должными почестями принят новым великим князем и новым митрополитом Феодосием (1461—1464). Святитель Иона подтвердил несомненное исполнение своего предсказания о полном низложении власти ордынских ханов в скором времени, данное Василию II, и напомнил о его завещании не требовать с Новгорода дани для Орды.

По возвращении из Москвы, около 1463 года, святитель Иона завершил возведение надвратного храма во имя Преподобного Сергия Радонежского в новгородском Кремле. Посвящение храма великому игумену Земли Русской, вдохновителю ее единства, безусловно, свидетельствует о московской ориентации святителя Ионы. Фресковая роспись храма иллюстрировала житие Преподобного Сергия, который был прославлен сравнительно незадолго пред тем, в 1422 году (в Новгороде до той поры, однако, не было ни одного храма во имя Преподобного Сергия)[17].

В том же 1463 году по благословению святителя Ионы в Новгороде был сооружен каменный храм во имя святого праведного Симеона Богоприимца в Зверинском монастыре.

В 1464 году Митрополит Московский Феодосий (1461—1464) обратился с посланием к Великому Новгороду и Пскову с просьбой о милостыне для храма Святого Гроба в Иерусалиме, чтобы собрать выкуп для турецкого султана, который обещал не разорять храма и не ставить на его месте мечети, если христиане соберут 6000 золотых: «По сему, чада мои, пишу вам и благословляю вас, имея попечение о животворящем Христове Гробе, и о искуплении его, и о великом исправлении Святого храма Воскресения Христова (после сильного землетрясения), и о многом стяжании, и писал к вам о милостыни, как детям моим духовным»... («Сношения России с Востоком по делам церковным». М., 1858, с. 10). Необходимые средства были собраны с помощью святителя Ионы.

Судя по всему, он в свою очередь пользовался неизменной поддержкой великого князя Иоанна III и Митрополита Феодосия. Когда в том же 1464 году псковитяне обратились к ним с просьбой учредить в Пскове независимую от Новгорода епископскую кафедру, они получили отказ (ПСРЛ, т. 4, с. 226—229). В сентябре 1465 года псковитяне возобновили с новгородцами прежний договор, признав свою зависимость от Новгородского архиепископа.

Особое попечение проявлял святитель Иона об Отенской обители, в которой соорудил новый каменный храм во имя Трех Святителей и великолепно его украсил. Затем он выстроил в обители еще два храма — во имя пророка Иоанна Предтечи и во имя святителя Николая Чудотворца.

Выдающийся исследователь Новгорода академик В. Л. Янин установил, что в это время в *Новгороде было 82 больших храма, 79 придельных церквей, 2 загородные церкви — всего 163* престола; не учитывая множества монастырей (в Новгороде и его окрестностях было 55 монастырей), определение штата духовенства по вседневным службам дает внушительную цифру в 220—250 клириков, а общую численность новгородского клира можно оценить примерно в 450 человек (106, с. 116—117).

Другой специалист по Новгороду И. И. Кушнир указывает, что город окружали три кольца монастырей: в первое кольцо, в 2—3 км от Новгорода, входили Успенский — в Колмове, Никольский — в Мостищах, Успенский и Благовещенский — в Аркажах, Пантелеймонов, Нередицкий, Лятский, Ситецкий, Малокирилловский и другие; второе кольцо, в 5—6 км от Новгорода, включало Никитский, Сырков, Перынский, Шилов, Сковородский, Ковалевский, Волотовский, Липецкий, Деревяницкий монастыри; третье кольцо, простиравшееся в 10—12 км от Новгорода, составляли Вяжищский, Троицкий, Коломенский, Николо-Липецкий, Кунинский, Хутынский монастыри (128, с. 29).

Летопись святительства архиепископа Ионы была бы неполной, если не упомянуть о моровом поветрии в Новгороде осенью 1466 года. Святитель Иона денно и нощно молился об избавлении бедствующего града. По милости Божией Новгороду был явлен чудотворный образ святого *пророка Симеона Богоприимца. После того, как в его честь была возведена обыденная* церковь, мор прекратился. В 1468 году вместо деревянной церкви святитель Иона соорудил каменный храм во имя пророка Симеона (ПСРЛ, т. 3, с. 141; т. IV, с. 127).

Следует сказать также и о заботах святителя Ионы относительно Соловецкого монастыря. Преподобный Зосима Соловецкий († 1478, память 17 апреля), один из основателей Соловецкой обители, получил от Владыки Ионы жалованную грамоту.

5 ноября 1470 года святитель Иона мирно почил о Господе и был погребен в Отенской обители.

С кончиной святителя Ионы летописи связывают окончательный разлад московско-новгородских отношений. 8 ноября, на четвертый день после кончины святителя, в Новгород из Литвы приехал князь Михаил Олелькович. Власть в Новгороде захватила боярская партия во главе со вдовой посадника Исаака Борецкого Марфой, замыслившей отторгнуть Новгород от Москвы. Сообщником Марфы Борецкой стал ключник Софийского собора монах Пимен, мечтавший сделаться новгородским архиепископом, назначенным из Киева. Успев «татьством» (то есть воровством) обогатиться из архиепископской казны, Пимен передал много золота Марфе Борецкой. Летопись сообщает, что Марфа Борецкая раздавала деньги «черным людям», желая задобрить *их и, переманив на свою сторону, заручиться их голосами на вече. С отъездом из Новгорода* князя Михаила Олельковича (в марте 1471 года) политическое противоборство различных партий здесь не прекратилось.

После кончины святителя Ионы кандидатами на архиепископскую кафедру Новгорода были избраны: духовник почившего Варсонофий, ключник монах Пимен и ризничий протодиакон Феофил. Выбор по жребию пал на Феофила. Таким образом, святитель Феофил (1470—1480) стал очередным и на этот раз последним архиепископом независимого Новгорода.

Приняв иноческое пострижение, он был наречен архиепископом и возведен «на Владычние сени». В Москву к великому князю и митрополиту отправился новгородский боярин Никита Саввин просить утверждения нового Владыки. Соответствующие грамоты были получены и доставлены в Новгород.

Нареченный архиепископ Феофил собрался было ехать в Москву для хиротонии, как вдруг в Новгороде вспыхнул мятеж. Главной виновницей мятежа явилась Марфа Борецкая. Несмотря на противодействие святителя Феофила, мятежники собрали вече, на котором большинством голосов (сказался подкуп «черных людей») приняли послание («договорную грамоту») к литовскому королю Казимиру IV, соглашаясь признать его власть. «По существу Новгород становился в такие же отношения к Казимиру, в каких он ранее находился к великим князьям московским» (51, с. 364), однако новгородским боярам, судя по тексту договора (1471) удалось добиться бóльшего ограничения прав Литовского князя в Новгороде по сравнению с правами князя Московского. Предательство по отношению к Москве было явное, хотя новгородцы и выразили желание непременно сохранить православную веру и право самостоятельно избирать себе архиепископа (*подразумевалось, что он будет утверждаться Митрополитом Московским*).

Когда весть о мятеже дошла до Москвы, там подумали, что новгородцы не только хотят отложиться от Московского князя, но и перейти в католичество...

Последние дни независимости Новгорода были сочтены.

VIII. Присоединение Новгорода к Москве

«Волхов плещет, и бьется, и пенится
О ладьи москвитян острогрудые,
А на чистой лазури, в поднебесье,
Главы храмов святых, белокаменных
Золотистыми слезками светятся».

Л. А. Мей («Вечевой колокол»)

«В XV и даже в начале XVI века ход событий в России отличался еще такой нерешительностью, что оставалось неясным, который из двух принципов, определяющих жизнь народную и жизнь политическую в стране, возьмет верх: князь или община, — писал А. И. Герцен. — Свободный от монгольского ига, великий и могучий Новгород, привыкший считать себя суверенным, богатый благодаря оживленной торговле, которую он вел с ганзейскими городами, метрополия, имевшая широкую разветвленную сеть владений по всей России, — Новгород всегда ставил права общины выше прав князя» (Сочинения, т. 3. М., 1956, с. 403).

Именно поэтому в новых исторических условиях, когда централизация государства стала насущной необходимостью, непременным условием усиления Русской Державы, необходимым стимулом для развития единой национальной культуры, сепаратизм Новгорода, его стремление к замкнутому укладу жизни представляется историческим анахронизмом.

Вспомним, что во второй половине XV века централизация государств наблюдается во всей Европе: Людовик XI во Франции, Фердинанд Католик в Испании упрочили свои монархии, смирив непокорных феодалов; в это же время Габсбурги пытались объединить Германию; война Белой и Алой Розы в Англии сопровождалась усилением центральной власти. К этому времени на просторах Восточноевропейской равнины великие князья Московские почти завершили объединение великорусской народности — осталось лишь присоединить Новгород... Его полное присоединение к Москве, бесспорно, было исторической неизбежностью. «Равнина, — подчеркивает выдающийся русский историк С. М. Соловьев, — как бы ни была обширна, как бы ни было вначале разноплеменно ее население, рано или поздно станет областью одного государства» (цит. по: 40, с. 83).

«...Один Новгород, — писал Н. П. Огарев, — имея более средств откупаться, умел все время отлынивать от татар; но он не имел силу освободить Россию и следственно не мог занять первого места в Новом государстве. Освободить Россию можно было, только сосредоточив все силы; этого не мог сделать прибрежный торговый город. Центральная Москва сосредоточила силы на освобождение, она стала во главе государственной организации» (цит. по: 60, с. 149).

Важным экономическим фактором, предопределившим объединение Новгорода с другими русскими землями в конце XV века, явилось, безусловно, то обстоятельство, что новгородское население нуждалось в хлебе, привозимом, главным образом из Московских пределов. Прекращение этого подвоза было одним из эффективных средств, к которому прибегали великие князья, желая заставить новгородское правительство принять те или иные выдвигаемые перед ним политические предложения, — указывает Л. В. Черепнин (69, с. 385).

Действительно, недостаток в Новгородской земле зерновых продуктов был одной из главных причин, вынуждавших вольнолюбивых граждан вечевой республики подчиняться требованиям московских князей. Новгород не мог долгое время выдерживать «хлебной блокады» со стороны Москвы, прекращения торговых связей с остальной Русью. Один из пригородов Новгорода — Новый Торг (впоследствии Торжок) выдвинулся как раз благодаря хлебной торговле Новгорода с Тверью и Москвой. Интересно отметить, что в конце XV века слово «гость» (*гостями* обычно называли купцов, которые вели торговлю с зарубежными землями, а также иностранных купцов) употребляется новгородскими летописцами применительно к московским купцам, оно как бы срастается с определением «московский». *Московские гости* в *Новгороде* — это явление, очевидно, связано с усилением объединительной политики Ивана III (125, с. 32).

Вот как, в общих чертах, совершилось присоединение Новгорода к Москве.

В конце 1470 — начале 1471 года часть новгородской боярской верхушки во главе с вдовой посадника Марфой Борецкой вступила в сепаратные переговоры с великим князем Литовским Казимиром IV. Несмотря на сопротивление сторонников Москвы, в числе которых был новгородский архиепископ Феофил, вече приняло решение направить посольство к Казимиру IV. В составе посольства, побывавшего в Литве зимой 1470—1471 гг., находился и сын Марфы Борецкой — посадник Димитрий Исакович Борецкий. Посольство заключило с Казимиром IV договор, предоставлявший ему в Новгороде примерно такие же права, какие предоставлялись ранее великому Московскому князю: право посылать в Новгород своего наместника, собирать доходы с новгородских волостей, а также право суда. При этом особо оговаривались церковные дела: в Новгороде запрещалось строить католические храмы, наместник великого Литовского князя должен был непременно исповедовать Православие. Несмотря на сохранение православной

веры, этот договор фактически означал разрыв Новгорода с Москвой и его переход в вассальную зависимость от объединенного польско-литовского государства — Речи Посполитой.

Получив известие об этом договоре, великий князь Иоанн III перешел к решительным действиям. В марте 1471 года на большом совете, созванном Иоанном III, при участии московского Митрополита, нескольких епископов и удельных князей, было решено выступить в поход на Новгород. В июне московская рать перешла южные границы Новгородской земли и вскоре заняла Руссу. Необычно засушливое лето облегчило военные действия москвичей: реки и болота вокруг Новгорода, делавшие его в это время года почти неприступным, пересохли... Казалось, что сам Бог на стороне Москвы. К тому же Новгород неожиданно оказался в политической изоляции: Казимир IV, занятый внутренними проблемами, не прислал обещанной помощи, а Псков выступил на стороне Иоанна III. В самом Новгороде разгорелась острая борьба, в которой одержали верх Борецкие. Они сумели демагогическими лозунгами и посулами увлечь за собой значительную часть населения. Составилось весьма значительное по тем временам ополчение — около 30-40 тысяч воинов. Правда, в ополчении оказались и те, кто не хотел воевать с москвичами — их принудили силой. Поэтому, несмотря на многочисленность, оно было недостаточно боеспособным, не говоря уже о слабом духе войска: Новгородский святитель Феофил отказался дать ему свое благословение. Все это в значительной мере предопределило крах новгородцев. 7 июля в бою у Коростыни они потерпели первое поражение. 14 июля на реке Шелони новгородское ополчение было опрокинуто и разгромлено московской конницей. Летопись об этом сообщает очень кратко и выразительно: «Новгородцы же мало бившися и побегоша». Был пленен, а затем казнен сын Марфы Борецкой посадник Димитрий, убиты многие бояре. Так сбылось пророчество преподобного Зосимы Соловецкого, открытое ему в чудесном видении незадолго до того (в 1470 году, когда он входил в горницу Марфы Борецкой, приглашенный ею на обед, преподобный узрел сидевших за столом бояр обезглавленными).

В этой ситуации Иоанн III поступил весьма осмотрительно. Возможно, он был испуган чудесным знамением, совершившимся с ним в Хутынском монастыре[18].

Зная, что ломка вечевых традиций может вызвать восстание и смуту в Новгороде, он не спешил окончательно упразднить новгородскую независимость. Согласно мирному договору, заключенному между Москвой и Новгородом 11 августа в Коростыни, основные права и вольности Великого Новгорода оставались без изменений. Но Новгород должен был выплатить великому князю огромную контрибуцию — 16 тысяч рублей. Новгородцы обязывались прекратить всякие сношения с Литвой и уступить Москве обширные территории по реке Пинеге и реке Мезени.

Несмотря на столь жестокое поражение, партия Марфы Борецкой продолжала антимосковские интриги. В конце 1475 года Иоанн III счел необходимым лично вмешаться и, прибыв в Новгород, стал творить «суд и расправу» над своими явными и «потенциальными» политическими противниками. В числе осужденных и закованных в кандалы бояр оказался и младший сын Марфы Борецкой Феодор.

В феврале 1477 года Иоанн III открыто нарушил условия договора с Новгородом и вызвал к себе в Москву на суд некоторых посадников и бояр (он не имел на это права). К этому времени борьба между партией Борецкой и сторонниками Москвы в Новгороде достигла апогея. В марте того же года, по сообщению московской летописи, промосковская боярская группировка отправила к Иоанну III дьяка Захария Овинова и подвойского Назара, которые «били челом» великому князю и его сыну, величая их «государями» Великого Новгорода, то есть, новым титулом, ко многому обязывающим новгородцем!... Современный исследователь В. Ф. Андреев пишет: «Прежде в договорах великий князь именовался только «господином», а новгородцы — «мужами вольными». «Государем» Иван III считался по отношению к своим наследственным владениям в северо-восточной Руси. Такое посольство было на руку великому Московскому князю (возможно, он инспирировал его сам). Создавалась видимость, что сами новгородцы просят об установлении у них такой же формы правления («государства»), как и в других русских землях, подвластных Ивану III» (133, с. 137). Затея не удалась: в апреле 1477 года новгородское вече отвергло притязание Иоанна III на титул государя, с которым приехали в Новгород его московские послы; им было объявлено, что ссылка Иоанна III на «челобитье» Захария и Назара, якобы предложивших такой титул, — ложь...

После этого в Новгороде началось жестокое избиение сторонников Москвы... Часть из них бежала к великому князю. Партия Марфы Борецкой возобновила переговоры с Литвой. В этой ситуации Иоанну III, вероятно, ничего не оставалось, как предпринять новый поход на Новгород. В ноябре 1477 года московское войско, в которое вошли владимирские, суздальские, ярославские полки, а также ратники Пскова и некоторых других русских городов, перешло границы Новгородских владений. В конце ноября Новгород был осажден. В городе, переполненном беженцами, начался голод, стали свирепствовать эпидемии. Иоанн III приказал стрелять по городу из пушек (!). Отвергнув компромиссное предложение новгородских послов отдать Москве ряд волостей, великий князь потребовал полного уничтожения новгородского республиканского строя: «вечю колоколу в отчине нашей не быти, посаднику не быти, а государство все нам держати» (ПСРЛ, т. 6, с. 214). Узнав об этих требованиях, новгородцы всполошились; на вече раздались

голоса: «Требуем битвы!», «Умрем за вольность и Святую Софию!» Святитель Феофил остановил этот стихийный порыв, рассудив, что не время шуметь и волноваться, когда множество людей гибнет от голода и болезней... Новгородцы вынуждены были согласиться на условия великого князя. Новгородский князь Василий Васильевич Шуйский, «видев неустроение их [новгородцев] и великои мятежь», «сложил» с себя присягу Новгороду, «выеде вонь из града» и «челом бил и крест целовал» Иоанну III (69, с. 874). 10 января 1478 года святитель Феофил подписал и скрепил своей печатью крестоцеловальную запись. 22 января в Новгороде появились великокняжеские наместники (119, с. 193). 29 января Иоанн III торжественно, как победитель, вступил в Новгород. В московском летописном своде 1479—1480 гг. подчеркивается, что Новгород является исконным владением великих князей и приводится заявление Иоанна III о том, что «людие новгородстии» — это его отчина «изначала от дед и прадед наших».

Вскоре святитель Феофил, не переставший мужественно ходатайствовать за освобождение заточенных в Москве новгородских бояр, попал в опалу: 19 января 1480 года во время очередного наезда Иоанна III в Новгород он был арестован и отправлен в Москву, где его заточили в Чудовом монастыре. Богатейшая казна архиепископов Новгородских, хранившаяся в Софийском соборе, была конфискована великим князем. В Москве святитель Феофил «сидел полтретья года и преставился» в Чудовом монастыре (ПСРЛ, т. 6, с. 19). «Ему исключительно пред всеми своими предшественниками выпала горькая доля смиряться пред непреклонною волею московского государя, видеть падение Новгорода и заключить собою длинный ряд знаменитых святителей — великих заступников своей родины. И если он не мог отстоять древних прав и независимости Новгорода, как отстаивали их святители Евфимий и Иона, то в свою очередь и он оказал немалую услугу тем, что своим неотступным ходатайством пред великим князем вымолил у него мир и некоторые льготы гражданам без кровопролития» (22, с. 334).

Вскоре после кончины святителя Феофила Иоанн III осуществил целый ряд мер, призванных пресечь республиканские традиции, а затем вырвать их с корнем. В 1484 году были конфискованы владения всех крупных новгородских бояр, а сами бояре высланы из Новгорода. В 1487—1489 гг. из Новгорода в Подмосковье и Поволжье были выселены около 7 тысяч более мелких новгородских феодалов и купцов. На их место Иоанн III прислал служилых людей из Москвы и других русских земель (147, с. 69).

В своих «Исторических записках» выдающийся русский историк С. М. Соловьев пишет: «Иоанн III, приведши Новгород в свою волю, сказал его жителям: «Великий Новгород должен нам дать волости и села, без того нам нельзя держать государства своего в великом Новгороде», и взял волости владычни и монастырские; эти земли были розданы детям боярским в поместья: Иоанн показал, что значило, по его выражению, держать государство» (140, с. 225).

Избранный по жребию на архиепископскую кафедру в 1483 году, архимандрит Сергий не оправдал надежд московской администрации, был смещен и заменен новым иерархом — уже без всякой жеребьевки... (119, с. 194). Но отдельные «рудименты» былой независимости Великого Новгорода еще некоторое время сохранялись: в управлении городом принимали участие старосты «концов» (самоуправляющихся общин), а западные соседи Новгорода (Швеция, Ливония и Ганза) поддерживали непосредственные отношения не с Москвой, а с наместниками великого князя в Новгороде (133, с. 142).

* * *

Присоединение Новгорода к Москве, к Единой Русской Державе, безусловно, явилось одним из важнейших событий отечественной истории. «Именно после этого, — подчеркивает А. Л. Хорошкевич,— можно говорить о Русском государстве, образовавшемся на основе Московского княжества» (120, с. 3). Обстоятельства этого присоединения, однако, известны нам далеко не полностью. Они известны нам, по справедливому замечанию М. Д. Приселкова, лишь в той «московской политической трактовке», через которую прошло большинство дошедших до нас летописей (46, с. 89). История двух походов Иоанна III на Новгородскую землю в 1471 и 1479 годах содержит «существенные пробелы, а иногда и сомнительные сообщения» (87, с. 89). Причина этого, прежде всего, указывает Я. С. Лурье, «в неполноте и одностороннем характере источников» (там же). Действительно, последняя независимая новгородская летопись доведена лишь до сентября 1476 года (ПСРЛ, т. IV. СПб., 1848)[19].

Политическая тенденциозность и необъективность московских летописей в этом отношении, к сожалению, очевидны. Два московских рассказа о присоединении Новгорода («Словеса избранна от святых писаний» и повествования в великокняжеском своде) построены по традиционной схеме сказаний о битвах христиан с «неверными агарянами», то есть, по той схеме, которую принципиально нельзя было применять к единоверному и единокровному Новгороду...

Я. С. Лурье считает, впрочем, что использование этой схемы при описании похода 1471 года в известном смысле оправдано: новгородцев, ведших переговоры с польско-литовским королем, обвиняли тогда в «латинстве» и, следовательно, в «отступничестве» (87, с. 90). Оправдано, доба-



Богоматерь «Знамение»

Копия фрески из храма Спаса на Нередице (под Новгородом, кон. XII в.)

Худ. Р. А. Флоренская, 1923 г., бум. акв.

Фото 1—12 — к ст. В. А. Никитина «Слава и щит Руси», сс. 74—105.



Крещение Господне

Копия фрески из храма в честь Успения Пресвятой Богородицы на Волотовом поле (XIV в.)

Худ. Р. А. Флоренская, 1923 г., бум. акв.



Воскрешение Лазаря

Копия фрески из храма Спаса на Нередице (под Новгородом, кон. XII века)

Худ. Р. А. Флоренская, 1923 г., бум. акв.



Сошествие во ад

Копия фрески из храма в честь Успения Пресвятой Богородицы на Волотовом поле (XIV в.)

Худ. Р. А. Флоренская, 1923 г., бум. акв.



Праотец Ной

Фреска Феофана Грека из церкви Спаса Преображения Господня на Ильине улице
1378 г., Новгород



Святая Троица

Фреска Феофана Грека из церкви Спаса Преображения Господня на Ильине улице

1378 г., Новгород



Сошествие Святого Духа на апостолов

Икона XV в., Новгород



Крещение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа

Икона кон. XV — нач. XVI в. Таблетка, Новгород



Воскрешение Лазаря

Икона кон. XV — нач. XVI в. Таблетка, Новгород



Преполовение Пятидесятницы,
или Беседа Иисуса Христа с книжниками и фарисеями

Икона кон. XV — нач. XVI в. Таблетка, Новгород



Преображение Господне

Икона серед. XV в. Таблетка, Новгород



Собор Архангелов

Икона кон. XV в. Софийский собор.
Таблетка, Новгород



Преподобный Сергий Радонежский
у гроба своих родителей Марии и Кирилла

Икона XIX в.

Фото 13, 14 и 15 — к ст. игумена Андроника «Русская духовность в жизни преп. Сергия...», сс. 225—253.



Преподобный Сергий, игумен Радонежский

Икона письма архиепископа Сергия (Голубцова). 1951 г.



Явление отроку Варфоломею

М. В. Нестеров

«Иллюминованный миссал. XV в.»



Воскресение Христово



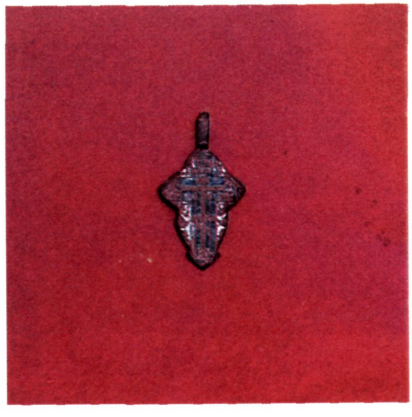
Пятидесятница

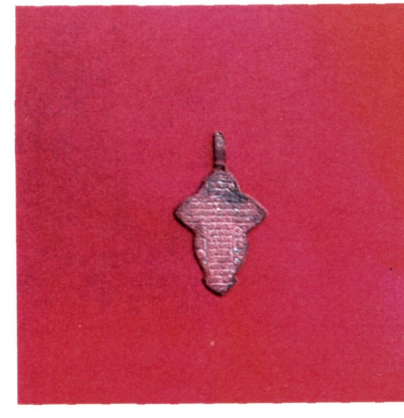


Св. Стефан Первомученик



Успение Божией Матери





Нательный крест (Византия VIII—IX вв.)

из грунтового могильника у поселка Рогожкино Азовского района Ростовской области

Четыре верхних фото — к ст. Ю. П. Аввакумова «Иллюминованный миссал XV века», сс. 280—283; два нижних — к ст. иерод. Никона ««Фотиево» крещение славяно-россов...», сс. 27—40.

вим мы, если исключить презумпцию невиновности, которая, в этом нет сомнения, простиралась в данном случае почти на все население Новгорода (за исключением, может быть, боярской верхушки).

«Иное положение, — справедливо подчеркивает Я. С. Лурье, — было в 1476—1479 гг. У власти в Новгороде находились промосковские элементы (во главе с архиепископом Феофилом, на избрании которого в 1471 году весьма энергично настаивали в Москве); никаких сношений с Польско-Литовским государством новгородцы не имели. Повод, выбранный Иваном III для нового похода и окончательного присоединения Новгорода, даже в Московском изложении кажется несколько странным» (87, с. 90).

Остановимся кратко на этом поводе.

В конце февраля 1477 года, по сообщению великокняжеского летописного свода 1479 года (ПСРЛ, т. XXV), к Иоанну III в Москву явился новгородский посадник Захария Овинов для разбора новгородских судебных дел в Москве. Такого разбора, как известно, раньше не производилось. В марте того же 1477 года архиепископ Новгородский Феофил прислал в Москву к Иоанну III и его сыну послов Назара и Захара — «бити челом и называти себе их государем», чего также не бывало ранее.

В ответ на челобитье, по словам летописца, Иоанн III через своих послов Феодора Стародубского и других запросил 24 апреля — «какого они хотят государства», но новгородцы «възбесне-ша, яко пьании», «запрелися» и «назвали то лжею», то есть отрицали свое прежнее челобитье... Далее летописец переходит к повествованию о военных действиях, предпринятых Иоанном III против Новгорода осенью 1477 года. Историки следовали ранее этой версии с некоторыми оговорками, предполагая, что Иоанн III «придрался» к новому титулу «государя», а новгородцы, величая его так, хотели признания верховной власти московского великого князя при сохранении особенностей новгородского вечевого строя.

Я. С. Лурье, в распоряжении которого оказался новый, более ранний летописный текст — фрагмент московского великокняжеского свода 1477 года (в составе Прилуцкой и Уваровской летописей), обнаружил, что в нем *нет вообще* упоминания о новгородском посольстве Назара и Захара. На этом основании ученый сделал вывод, что упоминание о них — позднейшая вставка. Эта интерполяция была сделана, по его мнению, «уже после того, как была объявлена война, и повод к ней нужно было провозгласить хотя бы задним числом» (87, с. 93). Присоединение Новгорода к Москве было, конечно, неизбежным, считает ученый. Но, признавая это, «мы вовсе не обязаны с доверием принимать ту официальную и насквозь тенденциозную трактовку этого события, которую давали ему придворные московские летописцы» (87, с. 95).

Драматическая история падения Новгорода, сложная и противоречивая, вызывала различные оценки у историков. Не было единства и относительно значения этого события.

Н. М. Карамзин не без сожаления писал о потере Новгородом самостоятельности. В этой связи остановимся на краткой характеристике Новгородских летописей, оставленной выдающимся русским историком, на его оценке причин падения Новгорода: «Летописи Республик обыкновенно представляют нам сильное действие страстей человеческих, порывы великодушия и нередко умилительное торжество добродетели, среди мятежей и беспорядка, свойственных народному правлению: так и летописи Новгорода в неискусственной простоте своей являют черты пленительные для воображения... Тут достойный Архиепископ, держа в руке крест, является среди ужасов междоусобной брани; возносит руку благословляющую, именует новгородцев детьми своими, и стук оружия умолкает: они смиряются и братски обнимают друг друга. В битвах с врагами иноплеменными Посадники, Тысяцкие умирали впереди за Святую Софию. Святители Новгородские, избираемые гласом народа, по всеобщему уважению к их личным свойствам, превосходили иных достоинствами пастырскими и гражданскими; истощали казну свою для общего блага; строили стены, башни, мосты и даже посылали на войну особенный полк, который называется *Владычним;* будучи главными блюстителями правосудия, внутреннего благоустройства, мира, ревностно стояли за Новгород и не боялись ни гнева Митрополитов, ни мести Государей Московских. — Видим также некоторые постоянные правила великодушия в действиях сего, часто легкомысленного народа: таковым было не превозноситься в успехах, изъявлять умеренность в счастии, твердость в бедствиях, давать пристанище изгнанникам, верно исполнять договоры, и слово: *Новгородская честь, Новгородская душа,* служило иногда вместо клятвы. — Республика держится добродетелию, и без нее упадает» (2, т. 6, гл. 1).

Иоанн III, — считает известный русский историк Н. И. Костомаров, — «уничтожил Новгород до корня», так как переселил его жителей по разным краям, подчиненным Московской державе; фактически он заменил прежнее население Новгорода новым, не знающим вольнолюбивых традиций местной старины, свободным от ностальгии воспоминаний. Опустошение Новгородской земли совершилось в чрезвычайной степени и было значительнее, чем обыкновенно полагают. По известиям летописца, из Новгорода выведено было до 18 000 семей, то есть около 100 тысяч человек (31, с. 209).

Н. И. Костомарова оспаривает видный современный исследователь А. Л. Янов. Да, говорит он, Иван III радикально расправился с новгородской оппозицией: лидеры ее были казнены, вече-

вой колокол упразднен, «целые ряды потенциальных кромольников» переселены. Но, тем не менее, если сравнить действия Ивана III с разгромом Новгорода, учиненным через сто лет Иоанном Грозным, разница очевидна и контраст поразителен: Иван III расправился лишь с великокняжеской оппозицией, но не с Новгородом: «Он уничтожил в зародыше самое семя измены, но город жил при нем и процветал. В том-то и дело, что он [в отличие от «завоевателя-автократа» Иоанна IV] был *хозяином* державы, и Новгород нужен был ему как часть страны, лишенная исторической автономии, но живая, здоровая и богатая, а не обращенная в пепел. Это была его родная земля, которую следовало централизовать, а не уничтожать, привязать к Москве, а не воспитывать в ней вековую ненависть» (94, с. 20).

Известный советский писатель Валентин Дмитриевич Иванов (1902—1975), автор исторической грилогии «Русь изначальная», «Русь великая» и «Повести древних лет», пишет: «Иван III покончил с татарами. А Новгород, пусть с переломом, с жесткой встряской, с выворачиванием рук, он сохранил живым, жизнеспособным» (158, с. 123).

Присоединение Новгорода к Москве, — подчеркивает акад. Д. С. Лихачев, — не сопровождалось разрушением его культурных ценностей. «Уничтожая новгородскую независимость, москвичи не считали себя завоевателями, точно так же как и представители демократической московской партии в Новгороде не рассматривали себя как врагов родного города... Москва широко использовала новгородские летописи и исключительные книжные богатства Новгорода, приглашала к себе новгородских иконников и строителей, подчеркивала славу и величие Великого Новгорода, исконную зависимость его от московских князей...» (135, с. 169).

Большинство современных историков разделяет эту точку зрения. Действительно, присоединение Новгорода в 1478 году к централизованному Русскому государству со столицей в Москве принесло в конце концов Новгородской земле долгожданное умиротворение:

«О Волхов! берегов твоих
Не возмущает днесь ни голос грозной битвы,
Ни тяжкий стон последния молитвы,
Ни вопли дев с полей родных.
К тебе певец идет с довольною душой!
Он любит с башни зреть, задумчивости полный,
Как ты красуешься сребристою струей,
Колебля рыбарей разбросанные чёлны.
И перед ним цветущее село
Склоняется над тихими водами,
Любуяся в их светлое стекло»...

(*В. Н. Григорьев.* «Берега Волхова», 1823 г.).

Интересно коснуться отражения этой темы в русской художественной литературе[20]. В заключительной сцене трагедии М. П. Погодина «Марфа, посадница Новгородская» царь Иоанн III воздает благодарение Богу за покорение Новгорода. Несмотря на то, что оно сопровождалось бунтами и казнями, Иоанн III вспоминает об исторических заслугах Новгорода перед Русью:

«...Здесь могущая держава наша
Впервые основалася... Древле
Великие услуги оказали
Новгородцы нашим славным предкам,
Владимиру Святому, Ярославу,
Мстиславам, Александру и Донскому»...

Не случайно на памятнике «Тысячелетию России» в Новгороде все же есть изображение Иоанна III, хотя нет Иоанна Грозного (которому новгородцы не простили кровавого побоища, учиненного опричниками в январе 1570 года).

Знаменательно, что через два года после присоединения Новгорода к Москве Единая Русская Держава сумела окончательно освободиться от монголо-татарского ига. Вспомним о «стоянии на Угре» в 1480 году, о чудесной помощи Пресвятой Богородицы нашему православному воинству (см. «Журнал Московской Патриархии», 1980, № 12, с. 72—78).

В стихотворении «Неведомая Странница» (1829) А. И. Одоевский вложил в уста Софии, Премудрости Божией (Небесной Покровительницы Новгорода), призыв к вере в великое будущее русского народа — наследника вольнолюбивого духа пращуров, ведомого Верой, Надеждой и Любовью.

В это великое будущее, созидаемое ныне на просторах нашей Державы, Новгород вошел как единокровный брат Москвы, — хотя и младший по чести, но старший по возрасту и равный по достоинству. Ибо одна у братьев мать — Святая Русь... Единство Руси — завет Новгорода, залог необоримого могущества Державы Российской.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] «По уровню технического оснащения, применяемой технологии продукция этих мастерских не уступала прославленным центрам Западной Европы и Востока», — подчеркивает академик *В. Л. Янин* («Правда», 24 января 1983 г.).

[2] *В. В. Мавродин* отмечает, что официальная дореволюционная историография русского флота (Ф. Веселый, А. В. Висковатов, П. Н. Белавенец и др.), как правило, отказывалась от изучения русского мореплавания на Балтийском море в период феодальной раздробленности: «При этом историки русского флота исходили из традиционной схемы «норманнской теории» и считали, что о русском мореходстве можно говорить либо по отношению к временам Киевского государства, либо к временам царствования Петра I. Даже Ливонская война Ивана Грозного рассматривалась лишь как попытка России стать великой морской державой на Балтике, а не как результат развития русского мореходства, продиктовавшего борьбу за «отчины и дедины» на берегах Балтийского моря» (55, с. 167). См. также 19.

[3] О Новгороде как великой морской державе замечательно пишет академик *Д. С. Лихачев:* «Первое, что поражает в Новгороде, когда, приехав в него, выходишь к полноводному и быстрому Волхову, — ощущение огромности окружающего его пространства. Из центра города, от подножия древнего кремля, видна далекая бескрайняя равнина, виден как бы двигающийся по горизонту величественный хоровод белых церквей и монастырей, блестит, сливаясь с высоким небом, озеро Ильмень. В нем, как в море, не видно противоположного берега... Ветер в Новгороде кажется особенно пронзительным, резким и... морским. Да, морским! Ведь Новгород целое тысячелетие был портом четырех морей... был открыт для кораблей Черного моря и Балтийского, Белого и Каспийского... Даже Венеция и Генуя не имели таких далеких торговых связей» (135, с. 143).

[4] Начало сношений новгородцев с Пермским краем уходит в седую древность, овеяно различными легендами. По мнению *Н. И. Костомарова,* «известия о способе владения Новгорода этою отдельною (Пермскою) землею до того скудны, что нет возможности вывести что-нибудь точное» («Северорусские народоправства во времена удельно-вечевого уклада». Т. 1. СПб., 1863, с. 404).

А. А. Спицын, автор книги «Свод летописных известий о Вятском крае». Вятка, 1883, считает, что точные летописные записи дают сведения о новгородско-пермских и вятских взаимоотношениях лишь с XIV века. При этом очевидно, что до этого времени сплошных оседлых новгородских поселений в Вятке или Перми не было.

[5] Большой вклад в изучение Новгорода периода его расцвета внесло Новгородское церковно-археологическое общество и Новгородское церковное древлехранилище, открытые 3 января 1912 года по благословению Высокопреосвященного архиепископа Новгородского Арсения (Стадницкого; † 1936). Деятельное участие в работе Общества принял ректор Новгородской Духовной Семинарии архимандрит Алексий (Симанский; с 28 апреля 1913 года — епископ Тихвинский, викарий Новгородской епархии; впоследствии Патриарх Московский и всея Руси). В Общество входили видные ученые: академик А. И. Соболевский, профессор Д. В. Айналов, А. И. Анисимов, В. Т. Георгиевский, Н. П. Лихачев, Л. А. Мацулевич, Н. А. Окунев и другие. Изучение новгородских памятников сопровождалось тщательной научной реставрацией; так, например, иконы расчищались опытным специалистом Т. О. Чириковым.

Заботясь о распространении среди духовенства историко-археологических знаний, Общество стало издавать свои труды. Первый том сборника трудов членов Общества «Новгородская церковная старина» вышел в 1914 году. Сборник был хорошо иллюстрирован фотоснимками с новгородских икон XV—XVI вв.

См.: Каталог Новгородского епархиального церковного древлехранилища. Новгород, 1916, с. 1—2.

[6] Храм Успения на Волотове был уничтожен огнем фашистской артиллерии в 1941—1943 гг. несравненные фрески не сохранились... Публикуем некоторые из серии копий, сделанных художницей Раисой Александровной Флоренской (1896—1932) в 1923 году. См. цветную вкладку.

[7] Храм Спаса на Ковалеве разделил трагическую судьбу храма Успения на Волотове и всех других древних памятников, расположенных полукольцом по правому берегу реки Волховца, на котором проходил передний край обороны советских войск, временно оставивших Новгород, в 1941—1943 гг. Казалось, что фрески храма невозвратимо утрачены... Но героическим трудом реставратора А. П. Грекова и его жены В. Б. Грековой, после 20 лет напряженной работы, фрески были восстановлены (собраны из обломков и кусочков штукатурки с остатками росписи на особых щитах). По проекту новгородского реставратора Л. Е. Красноречьева восстановлен из руин и Ковалевский храм.

См.: *Р. Шульгина.* Их возвращали к жизни 20 лет. — «Московские новости», 1985, 26 мая; *И. Преловская.* Повинуясь сердцу. — «Известия», 1987, 13 января.

[8] В 1986 году стало известно о сенсационном открытии: весь верхний ряд двухъярусного иконостаса действующего Васильевского храма в г. Овруче Житомирской области состоит из

икон, написанных в XV веке в Новгороде Великом. Как выяснилось, академик А. В. Щусев приобрел 14 икон в Спасо-Нередицкой церкви Новгорода в 1911 году и привез их в г. Овруч для иконостаса Васильевской церкви.

См.: *С. Цикора.* Воскресение через века. Найдены неизвестные шедевры древнерусской живописи. — «Известия», 1986, 28 декабря.

[9] В 1970 году археолог Н. П. Пахомов на месте Готского двора в Новгороде (на Торговой стороне) обнаружил, например, в культурных слоях XIV—XV вв. вместе с другими предметами иноземного происхождения берестяную грамоту на латинском языке (№ 488) («Советская археология», 1973, №3, с. 111).

[10] Характерной особенностью манеры Феофана Грека является энергичный, чрезвычайно выразительный, обычно короткий мазок и своеобразная живописная моделировка. При помощи резких, пастозно (густо) положенных белильных мазков мастер моделирует форму лица, рук и ног, имеющих всегда красно-коричневую [телесную] основу. По этой основе художник прокладывает первоначальные высветления, на которые наносит «движки» белильных мазков... Манера Феофана не знает детализации. Он оперирует предельно обобщенной формой... Внутренняя динамика, психологическая напряженность и необычайная острота характеристик росписи... не знают себе равных (117, с. 143—144).

[11] Новгородцы отличались неким «врожденным» миролюбием, но в то же время — сильным упорством и чувством независимости, которую были готовы отстаивать всем миром. Монастыри под Новгородом, в отличие от подмосковных и северных монастырей-крепостей, не предназначались для военных действий. В 1386 году новгородцы не стали обороняться на дальних подступах к городу, но предпочли сжечь монастыри, оставив противнику пепелища...

[12] Последняя по счету реставрация в Софийском соборе была произведена в 1983—1985 гг. Реставраторы под руководством заслуженного художника РСФСР А. Кузнецова укрепили древнюю и позднюю живопись внутри храма и на его фасаде; была также изготовлена и уложена новая кровля, обновлена позолота центрального купола. Весной 1985 года Софийский собор вновь открыт для посещения.

См.: *В. Трояновский.* Новь древнего собора. — «Известия», 1985, 12 мая.

[13] О значении обыденных храмов на Руси, как наивысшего проявления «пóмочей» (Бог в помочь!) и «толок» и как выражения религиозных подъемов, много писал гениальный русский мыслитель Н. Ф. Федоров (1828—1903). Он подчеркивал, что «обыденные храмы есть не *памятники* лишь единодушия и согласия, но и *предвестники общего дела спасения,* или всеобщего воскрешения...» («Философия Общего Дела». Т. 1. Верный, 1906, с. 688).

Полемизируя с И. В. Киреевским, высказавшимся, что занятия Богомыслием «не для всех возможны, не для всех необходимы», Н. Ф. Федоров писал: «Не правда! Для всех необходимы и для всех возможны!.. Новгородские мужики, созидая обыденный храм, в этот день, в своем многоединстве, на деле осуществляли тайну Триединства Божественного. Богословская мысль о Пресвятой Троице становилась в них Богодейством, делом Божиим» («Философия Общего Дела». Т. 2. М., 1913, с. 194—195).

[14] Евфимиевская Часозвоня, имевшая шатровый верх, обвалилась в мае 1671 года. Дошедшая до нас Часозвоня в форме граненого столпа, сужающегося кверху, увенчанного шлемовидным куполом, сооружена митрополитом Новгородским Иоакимом в 1763 году.

[15] «В результате перестройки XVI века Софийская звонница получила совершенно новый художественный облик, она стала более монументальной, вместе с тем значительно увеличились элементы декоративного узорочья на западном фасаде постройки, обращенном внутрь детинца... Существующая ныне кровля звонницы и главка над средним пролетом появились в результате более поздних перестроек XVIII—XIX веков» (117, с. 95—96).

[16] О Соборе Новгородских святых см.: *Архимандрит Никодим.* «Святые Новгородского края и вопрос о церковно-народном их почитании в современной исторической литературе».

Автор считает, что «из великого сонма Новгородских святых точно и строго положительно сказать, что они причтены к лику святых, мы можем только о 33-х» (33, с. 1073). См. также 23 и 30.

[17] Фрески храма во имя Преподобного Сергия были сняты со стен и до начала Великой Отечественной войны хранились в Новгородском Историческом музее. В период оккупации большая часть фресок бесследно пропала.

[18] В 1471 году Иоанн III посетил монастырь во имя преподобного Варлаама Хутынского. Узнав о том, что святые мощи преподобного находятся под спудом, Иоанн III выразил неудовольствие и, несмотря на возражение игумена, приказал снять каменную доску с гробницы и «копати землю в чудотворцеве гробе». Когда к этому приступили, из гробницы повалил дым, а затем вырвалось пламя... Иоанн от страха и ужаса пошел вон из храма, опираясь на жезл, при соприкосновении которого с землей из нее исходил огонь... Тогда великий князь выпустил жезл из рук, который, обожженный, остался в монастыре (ныне хранится в монастырской ризнице). «Мы не знаем, когда возникла эта легенда, но в 1540 году монастырь пострадал от

пожара, — пишет М. В. Муравьев. — Необъяснимым остается, почему Иван Московский оставил в монастыре свой посох» (40, с. 91—92).

В связи с дерзновенным поведением Иоанна III в Хутынском монастыре, небезынтересно привести следующую характеристику из монографии современного историка: «По своим личным качествам Иван III как нельзя более подходил на роль могильщика политического суверенитета Русской Церкви. Человек сильной воли, большого ума и беспредельного честолюбия, московский князь был практически лишен всяких «сдерживающих центров» по отношению к религии и церковной иерархии. Выросший в обстановке льстивого коварства и затаенной злобы, среди ослеплений и отравлений, сын Василия Темного был убежден, что вопреки евангельскому изречению Бог не в правде, но в силе» (151, с. 162).

[19] Новгородские летописцы с явной неприязнью пишут о великих князьях, старавшихся подавить независимость Новгорода и Пскова, нарушить их исконные права. Особая неприязнь выражена к Иоанну III и к Иоанну IV Грозному, положившим конец Новгородскому вечу. «Падение Новгорода и Пскова было страшным событием в местной истории, которое в летописях изображено с раздирающею скорбию и с самыми мелкими подробностями. Много сохранено в летописях народных преданий и суеверных рассказов о различных явлениях, этому предшествующих» [буря сломала крест на Софийском соборе, на гробах святителей Новгородских Симона и Мартирия выступила кровь и т. д] (*Н. Я. Аристов.* «Первые времена христианства в России по церковно-историческому содержанию русских летописей». СПб., 1888, с. 153).

[20] После повести *Н. М. Карамзина* (1766—1826) «Марфа Посадница, или Покорение Новгорода» (1803) и его же статьи «Известие о Марфе-посаднице, взятое из Жития святого Зосимы» (1803), эта тема стала весьма популярной в русской литературе; к ней обращались *П. П. Сумароков* (пьеса «Марфа Посадница», 1808), *М. П. Погодин* (героическая драма «Марфа, Посадница новгородская), *К. Ф. Рылеев, А. И. Одоевский и В. Ф. Раевский* (стихи), *Р. Ступишин* (трагедия «Марфа Посадница», 1869), *Д. Л. Мордовцев* (роман «Господин Великий Новгород», 1882), *А. А. Навроцкий* (поэма «Посадница Марфа Новгородская», 1896), *Сергей Есенин* (поэма «Марфа Посадница», 1914), *Д. М. Балашов* (роман «Марфа-посадница», 1972) и другие. См. также: *А. С. Пушкин.* «О народной драме и драме «Марфа Посадница»» (1830).

Прославление *А. Н. Радищевым* (1749—1802) в «Путешествии из Петербурга в Москву» (глава «Новгород») новгородской вольности, вечевого всенародного правления — «это не идеализация, а показ идеала народоправства, к которому он побуждает стремиться своих сограждан», — справедливо считает современный писатель В. В. Тюрин (154, с. 20).

ЛИТЕРАТУРА

1. [Епископ Старорусский *Евгений* (Болховитинов; впоследствии митрополит Киевский и Галицкий)]. Исторические разговоры о древностях Новгорода. М., 1808.

2. *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Кн. I (тт. 1—4); кн. II (тт. 5—9). СПб., 1842.

3. Краткое историческое описание святыни Новгородской. СПб., 1850.

4. *Томилин Р.* Великоновгородская святительская кафедра в историческом значении. СПб., 1851.

5. Архимандрит *Макарий* (Миролюбов). Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. Тт. I—II. М., 1860.

6. *Буслаев Ф. И.* Новгород и Москва. — В кн.: «Исторические очерки русской народной словесности и искусства». Т. 2. СПб., 1861, с. 269—280.

7. Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. Вып. 4. Повести религиозного содержания, древние поучения и послания, извлеченные из рукописей Николаем Костомаровым. СПб., 1862 (Житие... преосвященнаго архиепископа Великого Новаграда Владыки Евфимия: с. 16—26; Повесть о Ионе, архиепископе Новгородском: с. 27—35; Повесть о Михаиле Клопском: с. 36—51).

8. *Белянкин Л. Е.* Описание Новгородского Софийского собора. М., 1862.

9. *Толстой М.* Русские святыни и древности. Часть III. Святыни и древности Великого Новгорода. М., 1862.

10. Архиепископ Черниговский *Филарет* (Гумилевский). Русские святые, чтимые всею Церковью или местночтимые. Изд. 2-е. Чернигов, 1865.

11. *Беляев Иван.* История Новгорода Великого от древнейших времен до падения. Изд. 2-е. М., 1866.

12. *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871.

13. *Никитский А. И.* Очерки внутренней истории Пскова. СПб., 1873.

14. *Градницкий М.* Геннадий, архиепископ Новгородский. — «Православное обозрение». М., 1878, с. 70—107; 1880, с. 640—667, 706—806.

15. *Никитский А. И.* Очерк внутренней истории Церкви в Великом Новгороде. СПб., 1879.
16. *Кудрявцев М.* История православного монашества в Северо-Восточной России со времен преподобного Сергия Радонежского. Ч. 1. М., 1881.
17. *Leroy-Beaulieu A.* L'Empire des tsars et les russes, t. 1—3. Paris, 1881—1882.
18. *Никитский А.* Отношение Новгородского владыки к немецкому купечеству по новым данным. — «ЖМНП», ч. 228, СПб., 1883, с. 1—15.
19. *Форстен Г. В.* Борьба из-за господства на Балтийском море в XV и XVI вв. СПб., 1884.
20. Архиепископ Черниговский *Филарет* (Гумилевский). История Русской Церкви. Период второй, монгольский, от опустошения России до разделения митрополии (1237—1410 г.). Изд. 5-е. М., 1888.
20-а. *Его же.* История Русской Церкви. Период третий, от разделения митрополии до учреждения патриаршества (1410—1588). Изд. 5-е. М., 1888.
21. *Экземплярский А. В.* Великие и удельные князья Северной Руси в татарский период с 1238 по 1505 г. Т. 1. СПб., 1889.
22. Протоиерей *Тихомиров П. И.* Кафедра Новгородских святителей со времени введения христианства в Новгороде до покорения его Московской державе. Т. 1. Новгород, 1891.
23. *Васильев В.* История канонизации русских святых. М., 1893.
24. *Никитский А. И.* История экономического быта Великого Новгорода. М., 1893.
25. *Пшеничнов М. Ф.* Исторические очерки. Крещение Руси, присоединение Новгорода и жизнедеятельность преподобного Сергия. Казань, 1894.
26. *Лаппо-Данилевский А. С.* Критические заметки по истории народного хозяйства в Великом Новгороде и его областях. СПб., 1895.
27. *Здравомыслов К. Я.* Иерархи Новгородской епархии от древних времен до настоящего времени. Новгород, 1897.
28. Русские древности в памятниках искусства, издаваемые графом И. Толстым и Н. Кондаковым. Вып. 6. Памятники Владимира, Новгорода и Пскова. СПб., 1899.
29. *Барсуков Н.* Источники русской агиографии. М., 1903.
30. *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. Изд. 2-е. М., 1903.
31. *Костомаров Н. И.* О значении Великого Новгорода в русской истории. — Собрание сочинений. Кн. 1-я, т. 1. СПб., 1903, с. 199—214.
32. *Соболевский А.* Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв. СПб., 1903.
33. Архимандрит *Никодим.* Святые Новгородского края и вопрос о церковно-народном их почитании в современной исторической литературе. — «Новгородские епархиальные ведомости», 1903, № 18, с. 1072—1078.
34. *Ключевский В.* Курс русской истории. Часть II. М., 1906.
35. *Никольский А. И.* София Премудрость Божия. Новгородская редакция иконы и служба Святой Софии. — «Вестник археологии и истории». Вып. XVII. СПб., 1906, с. 69—100.
36. *Шамурин Юрий.* Великий Новгород. М., 1914 (В серии «Культурные сокровища России». Вып. 10).
37. *Пресняков А. Е.* Образование Великорусского государства. Пг., 1918.
38. *Платонов С. Ф.* Прошлое русского Севера. Очерки по истории колонизации Поморья. Пг., 1923.
39. *Некрасов А. И.* Великий Новгород и его художественная жизнь. М., 1924.
40. *Муравьев М. В.* Новгород Великий. Исторический очерк и путеводитель. Л., 1927.
41. Хождение Стефана Новгородца. — В кн.: *М. Н. Сперанский.* Из старинной новгородской литературы XIV века. Л., 1934 (Памятники древне-русской литературы. Вып. 4).
42. Памятники истории Великого Новгорода и Пскова. Сборник документов. М.—Л., 1935.
43. *Бернадский В. Н.* Господин Великий Новгород. М.—Л., 1936.
44. *Дмитриев Ю. Н.* К истории новгородской архитектуры. — «Новгородский исторический сборник». Вып. 2-й. Под ред. акад. Б. Д. Грекова. Л., 1937, с. 116—123.
45. *Седельников А. Д.* Молитва о рае в русском средневековом прении. — «Bizantinoslavica», 1938, t. VIII, s. 164—173.
46. *Приселков М. Д.* История русского летописания XI—XV вв. Л., 1940.
47. *Мацулевич Л. А.* Новгород и Таллин. К вопросу о генезисе архитектурных форм. — «Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры АН СССР». Вып. 10. М.—Л., 1941, с. 51.
48. *Лазарев В. Н.* Искусство Новгорода. М.—Л., 1947.
49. *Порфиридов Н. Г.* Древний Новгород. М.—Л., 1947.
50. *Рыбаков Б. А.* Ремесло Древней Руси. М., 1948.
51. *Черепнин Л. В.* Русские феодальные архивы XIV—XV веков. Ч. 1-я. М.—Л., 1948.
52. *Греков Б. Д., Якубовский А. Ю.* Золотая Орда и ее падение. М.—Л., 1949.
53. *Базилевич К. В.* Внешняя политика Русского централизованного государства. 2-я половина XV в. М., 1952.

54. *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV-начала XVI века. М.—Л., 1955.
55. *Мавродин В. В.* Русское мореходство на Балтийском море в XIII—XVI вв. — «Ученые записки Ленинградского гос. университета». Серия исторических наук. Вып. 24, 1956, с. 167—178.
56. *Тихомиров М. Н.* Средневековая Москва в XIV—XV вв. М., 1957.
57. *Клейненберг Н. Э.* Военно-морские действия новгородцев при отражении орденской агрессии 1443—1448 гг. — «История СССР», 1958, № 4.
58. *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. I. Париж, 1959.
59. *Лихачев Д. С.* Новгород Великий. Очерк истории культуры Новгорода XI—XVII вв. М., 1959.
60. Новгород в русской литературе XVIII—XX вв. Сост. А. З. Жаворонков. Новгород, 1959.
61. *Орлов С. Н., Воробьев А. В.* Оборонительные укрепления древнего Новгорода. Новгород, 1959.
62. *Рамм Б. Я.* Папство и Русь в X—XV веках. М.—Л., 1959.
63. *Сахаров А. М.* Города Северо-Восточной Руси XIV—XV вв. М., 1959.
64. *Гладенко Т. В.* Памятники архитектуры Новгорода. Церковь Иоанна на Опоках. Новгород, 1959.
65. *Будовниц И. У.* Общественно-политическая мысль древней Руси (XI—XIV вв.). М., 1960.
66. *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960.
67. *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI века. М.—Л., 1960.
68. *Максимов П. Н.* Зарубежные связи в архитектуре Новгорода и Пскова XI — начала XVI века — в кн.: «Архитектурное наследство». Т. 12. М., 1960.
69. *Черепнин Л. В.* Образование русского централизованного государства в XIV—XV веках. М., 1960.
70. *Бернадский В. Н.* Новгород и Новгородская земля в XV веке. М.—Л., 1961.
71. *Воронин Н. Н.* Зодчество Северо-Восточной Руси XII—XV вв. Т. 1. М., 1961. Т. 2. М., 1962.
72. *Лихачев Д. С.* Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV — начало XV в.). М., 1962.
73. *Хорошкевич А. Л.* Русский город XI—XVI вв. в современной буржуазной науке. — В кн.: «Критика буржуазных концепций истории России периода феодализма». М., 1962, с. 109—134.
74. *Янин В. Л.* Новгородские посадники. М., 1962.
75. *Хорошкевич А. Л.* Торговля Великого Новгорода с Прибалтикой и Западной Европой в XIV—XV веках. М., 1963.
76. Новгород. К 1100-летию города. Сб. статей под ред. М. Н. Тихомирова. М., 1964.
77. *Татищев В. Н.* История Российская в семи томах. Т. III. М.—Л., 1964; Т. V. М.—Л., 1965.
78. *Хорошкевич А. Л.* Основные итоги изучения городов XI — первой половины XVII в. — В кн.: «Города феодальной России». М., 1966, с. 34—50.
79. *Тихомиров М. Н.* Средневековая Россия на международных путях (XIV—XV вв.). М., 1966.
80. Древнерусское искусство. Художественная культура Новгорода. Сб. статей. М., 1968.
81. *Ямщиков С. В.* Древнерусская живопись. Новые открытия. 2-е дополн. изд. Л., 1969.
82. *Лазарев В.* Феофан Грек. В кн.: «Искусство. Живопись, скульптура, графика, архитектура». Сост. акад. М. В. Алпатов. Изд. 3-е. М., 1969, с. 323—327.
83. *Брук Я. В.* Живое наследие. Беседы о древнерусской живописи. М., 1970.
84. *Раппопорт П. А.* Древнерусская архитектура. М., 1970.
85. *Колчин Б. А.* Новгородские древности. Резное дерево. М., 1971.
86. *Лихачева В. Д., Лихачев Д. С.* Художественное наследие Древней Руси и современность. Л., 1971.
87. *Лурье Я. С.* К истории присоединения Новгорода в 1477—1479 гг. — В кн.: «Исследования по социально-политической истории России». Л., 1971, с. 89—95.
88. *Хорошев А. С.* Из истории борьбы Новгорода против Москвы (местная канонизация 30—40-х годов XV в.). — «Вестник Московского университета». Серия IX, история. 1971, № 6, с. 54—61.
89. *Кушнир И. И.* Новгород. Изд. 2-е. Л., 1972.
90. *Рогов А. И.* Культурные связи Руси и Польши в XIV — начале XV в. — «Вестник МГУ», серия IX, история, 1972, № 4, с. 63—71.

91. *Розов Н. Н.* Искусство книги Древней Руси и библиогеография (по Новгородско-Псковским материалам). — В кн.: «Древнерусское искусство. Рукописная книга». М., 1972, с. 24—51.

92. *Попова О. С.* Новгородская миниатюра XIV века и ее связь с палеологовским искусством. — Там же, с. 105—139.

93. *Дмитриев Л. А.* Житийные повести русского севера как памятники литературы XIII—XVII вв. Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973.

94. *Янов А. Л.* Некоторые проблемы русской консервативной мысли XV—XVIII столетий. Диссертация на соискание ученой степени д-ра философских наук. М., МГУ, 1973 (ркп.)

95. *Любимов Л. Д.* Господин Великий Новгород. — В кн.: «Искусство Древней Руси». М., 1974, с. 167—224.

96. *Греков И. Б.* Восточная Европа и упадок Золотой Орды (на рубеже XIV—XV вв.). М., 1975.

97. *Казакова Н. А.* Русско-ливонские и русско-ганзейские отношения. Конец XIV — начало XVI в. Л., 1975.

98. *Каргер М. К.* Новгород. Памятники архитектуры XI—XVII веков. Л., 1975.

99. *Кириков Б. М.* Новгородский Кремль. Л., 1975.

100. Новгород. Путеводитель. Сост. В. В. Гормин. Л., 1975.

101. *Donnert E.* Das Moskauer Russland. Kultur und Leistesleben im 15 und 16. Jahrhundert. Leipzig, 1976.

102. *Гормин В. В.* Ярославово дворище и древний Торг. Л., 1976.

103. *Кирпичников А. Н.* Военное дело на Руси в XIII—XV вв. Л., 1976.

104. *Лурье Я. С.* Общерусские летописи XIV—XV вв. Л., 1976.

105. *Смирнова Э. С.* Живопись Великого Новгорода. Середина XIII — начало XV века. М., 1976.

106. *Янин В. Л.* «Семисоборная роспись» Новгорода. — В кн.: «Средневековая Русь». Сб. статей. М., 1976, с. 108—117.

107. *Янин В. Л.* Очерки комплексного источниковедения. Средневековый Новгород. М., 1977.

108. *Ильина Т. В.* Декоративное оформление древнерусских книг. Новгород и Псков. XII—XV вв. Л., 1978.

109. *Ковалева В. М.* Росписи в новгородской церкви Федора Стратилата. — В кн.: «Средневековое искусство. Русь. Грузия». М., 1978, с. 145—157.

110. *Смирнова Э. С.* О местной традиции в новгородской живописи XV в. Иконы с избранными святыми и Богоматерью «Знамение». — Там же, с. 193—211.

111. *Рыбина Е. А.* Археологические очерки истории новгородской торговли. М., 1978.

112. *Рындина А. В.* Древнерусская мелкая пластика. Новгород и центральная Русь XIV—XV веков. М., 1978.

113. *Лазарев В. Н.* Новгородская иконопись. М., 1979.

114. *Вязинин И. Н.* Старая Русса. Л., 1980.

115. *Зайцев И. А., Кушнир И. И.* Улицы Новгорода. Справочник. Л., 1980.

116. *Казакова Н. А.* Западная Европа в русской письменности XV—XVI веков. Л., 1980.

117. *Каргер М. К.* Новгород. Художественные памятники XI—XVII веков. Изд. 4-е, дополн. Вступ. статья Г. М. Штендера. Л., 1980.

118. *Попова О. С.* Искусство Новгорода и Москвы первой половины XIV века. Его связи с Византией. М., 1980.

119. *Хорошев А. С.* Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики. М., 1980.

120. *Хорошкевич А. Л.* Русское государство в системе международных отношений конца XV — начала XVI в. М., 1980.

121. *Булкин В. А., Овсянников О. В.* По Неве и Волхову. Л., 1981.

122. Памятники литературы Древней Руси. XIV — середина XV в. М., 1981.

123. *Седова М. В.* Ювелирные изделия древнего Новгорода (X—XV вв.). М., 1981.

124. *Айвазян К. В.* Культ Григория Арменского, «арменская вера» и «арменская ересь» в Новгороде (XIII—XVI вв.) — В кн.: «Русская и армянская средневековые литературы». Сб. статей. Л., 1982, с. 255—332.

125. *Варенцов В. А.* Московские гости в Новгороде. — «Вопросы истории», 1982, № 8, с. 31—42.

126. *Казакова Н. А.* Внешняя политика Новгорода в русской и советской историографии. — В кн.: «Новгородский исторический сборник». Вып. 1-й (11-й). Л., 1982, с. 146—164.

127. *Янин В. Л.* Социально-политическая структура Новгорода в свете археологических исследований. — Там же, с. 79—95.

128. *Кушнир И. И.* Архитектура Новгорода. Л., 1982.

129. *Никитина Ю. И.* Софийский собор в Новгороде. Л., 1982.

130. Новгородская повесть о походе Ивана III Васильевича на Новгород. — Памятники литературы древней Руси. М., 1982, с. 404—409.

131. *Песков А. А., Раппопорт П. А., Штендер Г. М.* К вопросу о сложении новгородской архитектурной школы. — «Советская археология», 1982, № 3, с. 35—46.

132. *Смирнова Э. С., Лаурина В. К.* и *Гордиенко Э. А.* Живопись Великого Новгорода. XV век. М., 1982.

133. *Андреев В. Ф.* Северный страж Руси. Очерки истории средневекового Новгорода. Л., 1983.

134. Древнерусское искусство. Рукописная книга. Вып. 3, М., 1983.

135. *Лихачев Д. С.* Земля родная. М., 1983.

136. *Никитин В. А.* Житие и труды святителя Евфимия, архиепископа Новгородского. — «Богословские труды», сб. 24, М., 1983, с. 260—306.

137. *Смирнова Э. С.* Миниатюры двух новгородских рукописей. — В кн.: «Древнерусское искусство. Рукописная книга». Сб. 3-й. М., 1983, с. 180—203.

138. *Розов Н. Н.* Несколько слов о библиотеке Новгородского Софийского собора. — Там же, с. 248—251.

139. *Звегинцева О. В.* Рукописные книги библиотеки Новгородского Софийского собора. — Там же, с. 252—266.

140. *Соловьев С. М.* Избранные труды. Записки. М., 1983.

141. *Янин В. Л.* Открытие древнего Новгорода. Наука раздвигает горизонты. — «Правда», 1983, 24 января.

142. *Гордиенко Э. А.* Большой иконостас Софийского собора (по письменным источникам). — В кн.: «Новгородский исторический сборник». Вып. 2-й (12-й). Л., 1984, с. 211—229.

143. Новгородский край. Материалы научной конференции «Новгород древний — Новгород социалистический. Археология, история, искусство». Сост. В. Ф. Андреев. Л., 1984.

144. *Прийма Ф. Я.* Тема «новгородской свободы» в русской литературе конца XVIII — начала XIX в. — В кн.: «На путях к романтизму». Сб. научных трудов. Л., 1984, с. 100—138.

145. *Рыбаков Б. А.* Из истории культуры Древней Руси. Исследования и заметки. М., 1984.

146. *Шанский Д. Н.* Русский город периода феодализма (IX—XVIII вв.) во французской историографии XVIII—XIX вв. — В кн.: «Русский город. Исследования и материалы». Вып. 7. М., 1984, с. 89—106.

147. Новгород. Краткий очерк истории города. Л., 1985.

148. Повесть о новгородском белом клобуке. Послание Дмитрия Грека, толмача, Новгородскому архиепископу Геннадию [1484—1504]. — В кн.: «Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI века». М., 1985, с. 196—233.

149. *Соболева Н. А.* Старинные гербы городов Российских. М., 1985.

150. Митрополит Ленинградский и Новгородский *Антоний* († 1986). Из истории новгородской иконографии. — «Богословские труды», сб. 27. М., 1986, с. 61—80.

151. *Борисов Н. С.* Русская Церковь в политической борьбе XIV—XV веков. М., 1986.

152. *Данилова Л. И.* Окно с затейливой резьбой. М., 1986 (с. 18—35: «Дом новгородского гостя»).

153. История Средних веков. Под ред. Н. Ф. Колесницкого. М., 1986.

154. *Тюрин В. В.* На земле Садко. Л., 1986.

155. *Хорошев А. С.* Политическая история русской канонизации (XI—XVI вв.). М., 1986.

156. *Янин В. Л.* Открывая книгу столетий. — «Известия», 1986, 13 сентября.

157. *Янин В. Л.* Археологические раскопки в Новгороде. — В кн.: «Сквозь века. К истокам культуры народов СССР». Вып. 1. М., 1986, с. 145—164.

158. *Иванов Валентин.* Златая цепь времен. Статьи, этюды, письма. М., 1987.

159. *Лившиц Л. Н.* Монументальная живопись древнего Новгорода XIV—XV веков. М., 1987.

160. *Порфиридов Н. Г.* Новгород. 1917—1941. Воспоминания. Л., 1987.

Игумен МАКАРИЙ (Веретенников),
преподаватель
Московской Духовной Семинарии

ВЕЛИКИЕ МАКАРЬЕВСКИЕ ЧЕТЬИ-МИНЕИ — СОКРОВИЩЕ ДУХОВНОЙ ПИСЬМЕННОСТИ ДРЕВНЕЙ РУСИ

Великий Новгород — выдающийся культурный центр Древней Руси. С его именем связаны древнейшие памятники нашей письменности: Остромирово Евангелие, богослужебные Минеи XI в. и др. Их созданию и сохранности способствовали два фактора: высокий культурный и экономический потенциал Новгорода и благоприятствовавшие исторические обстоятельства. «Орды Батыя не дошли до Новгорода, счастливо избегнувшего общего для всех русских городов разгрома. Поэтому Новгород сохранил рукописные богатства Киевской Руси, сохранил книжную образованность и, впоследствии, в течение веков снабжал Москву древними рукописями, летописями, предметами искусства»[1]. Академик М. Н. Тихомиров подчеркивает, что «новгородцы выделялись своей относительной образованностью»[2].

Активную роль в этом созидательном процессе играли новгородские монастыри и, прежде всего, соборный храм святой Софии, Премудрости Божией, и новгородские святители. «Помещались ли в доме Новгородского владыки, кроме... канцелярии, еще какие-нибудь учреждения, мы не знаем. Очень возможно, что именно тут, а не где-нибудь в другом месте работали ученые составители литописей и переписчики разных книг, дошедших в значительном количестве до нас и обозначенных местом их написания. Пишут здесь книги «владычные паробки». Владыки Новгородские собирают вокруг себя много писцов и заботятся о развитии при доме своем книжного дела»[3]. Книжными начинаниями известны такие Новгородские владыки, как архиепископы Моисей[4], Евфимий II и др.[5]. Во второй половине XV в. в Новгороде трудился плодовитейший писатель Древней Руси — афонский иеромонах Пахомий Серб[6]. Особое место среди владык занимает святитель Геннадий — богослов и полемист, библеист и литургист. «Старый Новгород в длинном ряду своего литературного наследства оставил один знаменитый памятник духовной или, точнее, священной письменности, который решительно выделяется, как Софийский собор среди многочисленных новгородских святынь, из всей родственной ему старой русской литературы. Это Библейский свод, то есть первое на Руси и во всем славянском мире полное собрание Библейских книг в славянском переводе, сделанное Новгородским архиепископом Геннадием в 1499 году»[7]. Продолжателем его трудов был архиепископ Новгородский Макарий (1526—1542), позднее — митрополит Московский и всея Руси (1542—1563)[8]. Он принимает уже усилия по собиранию всей духовной литературы в единый сборник — Великие Минеи Четьи (далее — ВМЧ).

На Руси к этому времени существовала различная переводная и оригинальная литература, имелись и «четьи» сборники. Их появление у нас восходит к Киевскому периоду. Они охватывали весь годовой период и имели в своем содержании жития, но не всегда с чтением на каждый день[9]. В последующее время идет постепенное заполнение лакун, а в конце житийного материала появляется гомилетический[10]. К числу таких памятников следует отнести Супрасльский сборник XI в., Успенский сборник XII—XIII вв.[11]. Отдельные тома минейного круга сохранились от XV в. Первый известный систематический опыт работы над житийным материалом связан с именем преподобного Нила Сорского и его учеников. «После смерти Нила Сорского (7 мая 1508 г.) в Кирилло-Белозерском монастыре переписали созданное им грандиозное собрание житий — годовой комплект Четьих Миней. Трудилось несколько писцов во главе с Гурием Тушиным, учеником Нила»[12].

М. Н. Сперанский следующим образом резюмирует ход развития Минейных сборников на Руси: «...Возникшая в IX или X в. Минея славянская пополняется греческими житиями под влиянием церковных уставов; эти жития заполняют сперва пустые числа; затем идут дополнения в виде вторых статей под числами. Это славянские, преимущественно юго-славянские, статьи исторического характера; затем характер Минеи понемногу начинает меняться, принимая поучительный оттенок — начало проникновения в Минею, сперва в кочце, а затем и внутри ее, поучений, похвальных слов, среди которых местные славянские сочинения играют заметную роль. На-

конец, в макарьевское время выдвигаются жития специально русские и самый характер Минеи изменяется, превращаясь в своеобразную сокровищницу всех читаемых книг»[13].

При дворе святителя Макария в Новгороде так же, как и при архиепископе Геннадии, велась интенсивная литературная деятельность. По его благословению делается перевод Толковой Псалтири епископа Брунона Вюрцбургского, пишется житие и служба преподобного Михаила Клопского, житие болгарского мученика Георгия Нового, составляется Пасхалия на восьмую тысячу лет, ведутся летописные работы. Этим трудам предшествовала работа инока Досифея, племянника преподобного Иосифа Волоцкого, над исправлением текста Синайского Патерика по благословению архиепископа в 1528—1529 гг.[14].

В послесловии к Патерику он писал: «И ныне оубо и в нашей земли такая (подвижники. — *И. М.*) много бывают, но нашим небрежением презираеме и писанию не предаваема, еже некая и мы сами свемы, и о тоих не слышавша нехуже писанных зде»[15]. Работа над Синайским Патериком — это одно из ранних литературных начинаний святителя Макария, которое предшествует началу собирания Миней Четьих и взаимосвязано с ними[16]. Стремление инока Досифея собрать и записать сведения об отечественных подвижниках выразилось впоследствии в составлении им Волоколамского Патерика. Задачи, поставленные святителем Макарием, были значительно шире. Учитывая опыт архиепископа Геннадия по собиранию библейских книг[17], святитель Макарий начинает собирание и систематизацию всего агиографического, гомилетического, святоотеческого, духовного наследия на Руси для духовного просвещения и назидания[18], «чтобы знал грядущий род, дети, которые родятся, и чтоб они в свое время возвещали своим детям, возлагать надежду свою на Бога, и не забывать дел Божиих, и хранить заповеди Его» (Пс. 77, 6—7).

Созданные архиепископом Макарием Четьи-Минеи сохранились до нас в трех списках: самый ранний называется Софийским, так как был дан святителем в Новгородский Софийский собор в 1541 г.[19], полностью сохранился Успенский комплект Миней, данный им позднее в Успенский собор Русской Митрополии, и десять Царских Миней из числа подаренных царю[20].

Сам Святитель во вкладной записи в Софийской Минее довольно краток. После обычной датировки в ней следует: «Се яз смиренный Макарие архиепископ Богоспасаемых градов Великого Новаграда и Пскова дал есми сию святую великую книгу Минею четью месяць септябрь и прочих дванадесяти Миней четих во святую великую в соборную церковь святыа Софея, неизреченныя Премудрости Божия того преславущаго Великого Новаграда в шестоенадесяте лето святительства и паствы своего смирениа. На память своей души и по своих родителех в вечной поминок»[21]. Несомненно, большая и кипучая книжная деятельность Новгородского владыки была всем известна. Выдающийся писатель XVI в., богослов-полемист инок Отенской обители Зиновий, обращаясь в послании к новгородскому дьяку Я. Шишкину (30-е гг.) и имея в виду святителя Макария, писал: «...Государь, живешь ис божественна мужа велика святителя и Божия книги на всяк час чтутся ту»[22]. «С какою гордостью, — пишет один исследователь, — он (святитель Макарий. — *И. М.*) должен был видеть, когда руками собирателей и переписчиков, выполнявших его поручения, росли книжные сокровища!»[23].

Во вкладной записи Успенских Миней святитель уже значительно подробнее говорит и о содержании книг, и о работе над ними: «А писал есмь сия святыя книги в Великом Новегороде, како есми тамо был архиепископом, а писал есми и собирал и в едино место их совокуплял дванадесять лет многим имением и многими различными писари, не щадя сребра и всяких почастей, но и паче же многи труды и подвиги подъях от исправления иностранских и древних пословиц преводя на русскую речь и сколько нам Бог дарова уразумети, толико и возмогохом исправити, иная же и до днесь в них не исправлени пребысть и сия оставихом по нас могущим с Божиею помощию исправити»[24]. Несколько выше он дает и характеристику содержания Миней: «И в тех четьих Минеях все книги четьи собраны: святое Евангелие, четыре Евангелисты толковые и святой Апостол и все святыя апостольския послания и деяния с толкованием и три великия Псалтири разных толковников и Златоустовы книги — Златоструй и Маргарит и Великий Златоуст и Великий Василий и Григорий Богослов с Толкованием и великая книга Никонская с прочими посланми его, и прочия все святыя книги собраны и написаны в них — пророческия и апостольския и отеческия и праздничныя слова и похвальныя слова и всех святых отец жития и мучения святых мученик и святых мучениц, жития и подвизи преподобных и богоносных отец и святой Апостол и все святыя апостольския послания и деяния с толкованием и три великия иерусалимския и египетския и синайския и скитския и печерския и все святыя книги собраны и написаны, которые в русской земле обретаются и с новыми святыми чюдотворцы»[25].

Все созданные три редакции Миней не идентичны по содержанию, но каждая последующая впитала в себя соответственно бо́льшее число памятников письменности. В последнее время сделаны некоторые наблюдения о методике работы над Минеями, о принципе отбора материала. За структурную основу создаваемых Миней был положен Пролог. «Одним из источником ВМЧ явился Пролог, точнее, один из его списков, переписанный по повелению Макария в 1532 г. Характерная его черта — соседство большого числа сказаний болгарских, новгородских и общерусских»[26]. Проложный материал был пополнен минейными житиями, гомилетическим наследием святых отцов соответственно по дням Православного Месяцеслова. Материал,

который нельзя было приурочить к определенному дню, помещался в конце рукописи. Плод двенадцатилетних трудов — это так называемая Софийская редакция Миней, данная вкладом в Новгородский кафедральный собор Святой Софии, Премудрости Божией.

Но собирание и поиски — процесс творческий и, следовательно, выявление новых духовных сокровищ, которыми жила Русская Церковь в то время и которые бытовали, прежде всего, в северных ее пределах, продолжалось. На базе Софийских Миней было предпринято составление новой редакции Миней, известных ныне как Успенские. Сличение соответствующих томов показало, что по сравнению с Софийскими Минеями «в успенских экземплярах сделаны весьма немногочисленные изъятия или замены текстов. В то же время Минеи Успенского списка были дополнены самыми разнообразными материалами, начиная с небольших статей из стишного Пролога и кончая такими объемными сборниками, как, например, Златоструй или Измарагд. Подобные дополнения были не эпизодическими, они делались не от случая к случаю, а систематически. При составлении каждой месячной Минеи Успенского списка в нее включались новые тексты, отсутствовавшие в соответствующей Софийской Великой Минее»[27]. В. Кучкин, изучив списки ноябрьских Миней, считает, что при создании расширенной, т. е. Успенской редакции, была первоначально сделана отредактированная копия Софийской Минеи, затем к ней было добавлено Толковое Евангелие от Матфея и другие статьи. Причем по филиграням первый этап можно датировать «около 1542 г.», второй — «между 1542 и 1547 гг. Окончательное оформление Успенского списка относится примерно к 1550 г.»[28]. Последнее было осуществлено в Москве, где к этому времени святитель Макарий был митрополитом, а предшествующие этапы — в Великом Новгороде[29]. С. Клепиков считает, что переплеты Миней были изготовлены в Троицком монастыре[30]. В ноябре 1552 г. новый комплект Миней был дан в Успенский собор Русской Церкви, от которого и произошло их именование «Успенские». Как и Софийские Минеи, Святитель дал их, согласно вкладной, «на память своей души и по своих родителех в вечный поминок». Сведения об этом даре можно встретить и в синодике-помяннике Успенского собора, где после записи рода митрополита Макария говорится: «И по тех по всех душях дано в Сенаник богородицкому протопопу Ивану з братьею на собор дватцать рублев денег, да в соборную церковь Успениа Пресвятыя Богородицы Русьскыа Митрополиа дано по тех же душах дванадесять Миней четьих великих книг, писаны все в дестный лист и в тех Минеях четьих все святыа книги четьи написаны, которые в Русьском царстве обретаются и с новыми чюдотворцы на память своеи души и по своих родителех в вечной поминок»[31].

В то время, как завершалась работа над Успенскими Минеями, по желанию царя Иоанна IV начали создавать новый вариант для него. Один писец, активно участвовавший в этом процессе, сообщает в приписке к рукописи: «...А писал Мокий, бысть бо тогда повеление от царя великого князя Иванна по многим градом писати святыа книгы, в Великом же Новегороде царьскым повелением повелеваша тогда писати сиа святыя книгы Фома Софейской священник»[32]. Возникшие у писца трудности были разрешены с помощью Федора Сыркова[33]. Хотя здесь говорится о «повелении от царя», но оно не могло быть не согласовано с митрополитом, и, наконец, база исполнения — это школа, выпестованная святителем. Царские экземпляры Миней по сравнению с Успенскими еще несколько расширены по содержанию. Так, в них внесено больше житий русских святых. Протограф Успенской Минеи послужил основой и для Царской Минеи. «С этого-то сборника и была списана основная часть Царского экземпляра»[34]. Таким образом, все великое предприятие, начатое вскоре после прибытия святителя Макария в Новгород, было завершено уже в Москве в начале 50-х гг.

В последнее время были предприняты усилия найти черновые варианты Великих Четьих-Миней. Н. Ф. Дробленкова, изучая Сказание о Вавилоне, помещенное в декабрьской Великой Минее, обратила внимание на рукопись из собрания М. Н. Тихомирова (Новосибирск, ГПНТБ). Ее изучение позволило сделать вывод, что данный сборник «является одним из ранних вариантов декабрьской книги ВМЧ митрополита Макария»[35]. Другой исследователь, уточняя, отметил бóльшую сложность процесса создания Великих Миней Четьих[36]. Был указан также оригинал и для июльской Минеи[37], что не менее убедительно было позднее отклонено[38]. Но плодотворность и необходимость подобных поисков очевидны, так как они вводят нас в сложный мир книжности того времени.

Что же представляет собой созданный большими усилиями труд? «Двенадцать громадных томов форматом в большой лист, в отдельных более тысячи пятисот листов, в общей сложности — более 27000 страниц убористого текста в два столбца — таков примерный объем Великих Миней Четий[39]. Или, как сказал архиепископ Черниговский Филарет (Гумилевский), — «это целая библиотека книг; мало трех лет, чтобы прочесть ее»[40].

Прежде всего, минейный материал при их создании был упорядочен. «Древняя книжность знала по крайней мере два принципа систематизации. Один, первоначально наиболее распространенный, был календарным — ему следовали различные богослужебные книги. Другой, появившийся несколько позднее, был алфавитным (древнейший памятник — «Азбучный Патерик»)»[41]. Чтения каждого дня в Макарьевских Минеях содержали в начале тексты обычного Пролога и Стишного. Затем следовали житийные тексты из различных Миней Четьих и, нако-

нец, гомилетические произведения на данный день. В дни памяти евангелистов, пророков наряду помещались взятые из Священного Писания их книги, а в дни памяти святых отцов Церкви — их творения. Те материалы, которые нельзя было приурочить к определенному дню, помещались в конце Миней[42]. Содержание Миней весьма разнообразно: это и Священное Писание (выделяются Толковые Псалтири), и патристические, гомилетические, житийные тексты, учительные послания русских митрополитов и т. д. Приведем для примера роспись содержания Минеи на один день (19 ноября) по изданному оглавлению:

«Л. 1025. Память святаго пророка Авдеа. Нач.: Святый пророк Авдей бе от всеи Сухемескыа страны Палестиньскыя.

— Святаго мученика Азиа чюдотворца. Нач.: От страны Асийскыя бысть святый Озия

— Святаго мученика Романа. Нач.: в Царство Максимиане нечестиваго царя мнозем крыющимся христианом. (Срав. л. 1022),

Л. 1025 об. Святых мученик Анфима, Фалалея, Христофора, Евфимье и чад еа и святаго моученика и Агафоника, иже от Кесария Палестиньскыа пострадавша при Максимьяне (1 заглавие).

— Притча святаго Варлама о временном сем веце. Нач.: Сего света житие человеческо маловременно.

Л. 1026. Слово святаго Иоанна Златоустаго, яко не подобает отимати чюжаго имениа, ни обидити вдовицъ. Нач.: В Костянтинеграде бяше мужъ болярин именем Феогност.

Л. 1027. Мучение святаго моученика Варлаама. Нач.: Многым христианомъ восхищающимся и мьсти предающемся.

Л. 1028 об. Сказание пророчества Авдиина. Нач.: Идумеем дед есть Исав Исаков сынъ.

— Пророчество Авдиино. Нач.: Видение Авдиино (Сказание и пророчество Авдиино те же, что и в полном списке Библии).

Л. 1029. Авдие (Житие). Нач.: Бе же Авдеи от Сухема.

Л. 1030. Память святаго пророка Авдия. Нач.: Сии тълкуется оубо раб Господень (срав. л. 1025).

— Святаго мученика Варлама. Нач.: Варлам мученик бысть от Антиохиа Соурьскиа стар оуже образом.

— Память святаго моученика Асиа. Нач.: Сеи беяше при Диоклитиане цари от страны Саворъскиа (срав. л. 1025).

— Память святых мученик 150 воин иже съ святым Азием скончавшимся (имен нет).

Л. 1030 об. Святых мученик 12 воин иже мечемъ скончашася (имен нет).

— Святаго моученика Агапиа (Сказания нет).

— Святаго моученика Романа (срав. л. 1025).

— Притча святаго Варлама о временнемь веце (срав. л. 1025 об.).

Л. 1031. Слово святаго Иоанна Златоустаго, яко не подобает отимати чюжего имениа, ни обидети вдовицъ (срав. л. 1026)»[43].

Великие Макарьевские Четьи-Минеи вобрали в себя памятники духовной литературы, появившиеся в результате перевода на заре существования славянской письменности, первые оригинальные русские произведения и другие книжные богатства, хранившиеся в Доме Святой Софии, в новгородских монастырях и т. д. К числу первых следует отнести творения святителя Афанасия Александрийского, о древности списка которых говорит сохранившаяся приписка: «Сиа книгы благочестныа, наричимыа Афанасии, повелением князя нашего болгарска именем Симеона преложи их епископ Константин в словеньск язык от греческа в лето от начала мира 6414 индикта 10 ученик сый Мефодов, архиепископа Моравы, написа же их Тудор черноризец Доксов. Тем же князем повелел на устии Тыня в лето 6415 индикта идаже святая златаа церквы новаа сотворена есть темже князем. В се убо лето успе раб Божии сего князя отець... князь болгарский Борис... Сей же Борис болгары крестил есть...»[44]. Эта уникальная рукопись, текст которой вошел в Макарьевские Минеи, была активно использовала на новгородском дворе еще при святителе Геннадии[45]. В Минеях имеются творения известного деятеля Болгарской Церкви — Тырновского патриарха Евфимия[46]. «Благодаря Великим Минеям-Четьям митрополита Макария, где «Книга Григорий Самвлакъ» была помещена в Успенском списке под 31 июля, сочинения балканского и восточнославянского писателя стали хорошо известны в России во второй половине XVI—XVII вв.»[47].

Самый древний русский памятник в Минеях — это «Слово о Законе и Благодати» митрополита Киевского Илариона (XI в.), помещенный под 15 июля, в день памяти равноапостольного князя Владимира[48]. Последующие произведения русского происхождения — это творения епископа Туровского Кирилла, «Паломник» игумена Даниила, агиографические труды афонского иеромонаха Пахомия Серба и другие.

Эти русские произведения также брались из книгохранилища Святой Софии, и можно говорить, что наиболее активно привлекалось письменное наследие святителя Геннадия. Так, ко времени деятельности архиепископа Геннадия восходит помещенный в Минеях текст «Беседы» Козмы Пресвитера, который получает распространение в последующей рукописной традиции[49]. Одним из сотрудников святителя Геннадия был Димитрий Траханиот; переведенное им

«Прение Афанасия с Арием» было помещено в Макарьевских Минеях и получило дальнейшее распространение[50]. Отмечается сходство минейного текста творений Дионисия Ареопагита с рукописью Соловецкого монастыря (ГПБ, Солов. № 165/115), созданной при дворе архиепископа Геннадия игуменом Досифеем[51]. С. Г. Вилинский полагает, что перевод пространного жития святого Василия Нового, помещенный в Макарьевских Минеях, мог появиться в Новгороде в конце XV в.[52], а значит, при архиепископе Геннадии.

Данные факты еще более подчеркивают неоднократно отмечавшиеся исследователями черты преемственности в деятельности архиепископа Геннадия и святителя Макария, тем более, что в наследии святителя Геннадия могли быть памятники предшествовавших владык. Так, в Царской январской Минее после сказания о разорении Иерусалима в приписке сообщается, что текст переписан с рукописи 1503 г., а перевод сделан в Новгороде при архиепископе Ионе в 1468 г.[53]. О привлечении новгородских книжных сокровищ при создании Миней сообщает также запись писца в октябрьской Минее в конце Толкового Апостола из Отенского монастыря[54].

Наряду с этим мы найдем в Минеях такие памятники духовной литературы, которые современны Минеям. Это — житие преподобного Пафнутия Боровского († 1477; имеется уже в Софийской майской Минее), Синайский Патерик, исправленный иноком Досифеем, Толковая Псалтирь Брунона Вюрцбургского, переведенная Дмитрием Герасимовым, житие преподобного Михаила Клопского, составленное В. М. Тучковым, житие болгарского мученика Георгия (в Царском списке), Письмовник[55], жития русских святых, канонизированных в середине XVI в.

Наряду с массой житий святых, авторство которых не указано, много произведений, преимущественно гомилетического характера, подписанных именами их авторов. Список этих византийских, западных, южнославянских и русских авторов весьма внушителен. Это — Анастасий, монах Горы Синайской, святитель Андрей Критский, Антиох, Аркадий Кипрский, Афанасий Александрийский, Брунон, епископ Вюрцбургский, Василий Великий, Василий Селевкийский, Георгий, архиепископ Александрийский, Георгий Экзарх, Герман, архиепископ Александрийский, Григорий Цамблак, Григорий инок, Григорий, папа Римский, Евагрий, Евсевий епископ, Евфимий инок, Евфимий, патриарх Тырновский, Епифаний Кипрский, преподобный Ефрем Сирин, Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин, Иосиф Волоцкий, Исаак Сирин, Кирилл Александрийский, Леонтий, епископ Кипрский, Максим Грек, старец Памва, Пахомий Серб, Прокл, архиепископ Константинопольский, Севериан, епископ Авальский, Симеон Богослов, Симеон Метафраст, Симеон Месопотамский, Тимофей, архиепископ Александрийский, преподобный Феодор Студит, Феофил Александрийский, Филолог Черноризец и др. Но и при таком богатстве содержания Макарьевских Миней некоторые исследователи называют произведения духовной письменности, не нашедшие места в составе Миней. В ответ на это можно привести мнение В. Лебедева о том, что святитель Макарий имел «не научную цель, а нравственную: дать на каждый день года чтение... «великую душевную пользу» читателям и слушателям»[56].

Наиболее объемное исследование, посвященное Великим Макарьевским Четиям-Минеям, принадлежит американскому исследователю Д. Б. Миллеру[57], который попробовал увидеть в их содержании идейную направленность. «Обилие текстов макарьевского собрания показывало, что Москва, которую часто именовали Русским царством, есть центр христианского мира, что это последнее из указанных Богом царств»[58], — пишет он. Что же касается представлений о христианском царе, то в Минеях были собраны различные произведения, основанные на наставлениях диакона Агапита византийскому императору Юстиниану (VI в.). Различные русские жития также показывают образ православного государя, его покровительство церквам и монастырям. Московские государи везде в Минеях называются «царями», «самодержцами всея Руси».

Созданные незадолго до соборных разбирательств ереси Матфея Башкина и Феодосия Косого, Минеи содержат самые различные произведения антиеретической направленности. Святитель «Макарий наполнил ковчег Русского Православия новыми переводами и новыми редакциями произведений религиозных классиков в связи с древними ересями или по поводу явлений, которые могли иметь касательство к тогдашним ересям»[59]. Это были «Беседы на богомилы» пресвитера Козмы, житие Афанасия Александрийского, творения святителя Афанасия против ариан, послание патриарха Константинопольского Фотия болгарскому царю Борису, проповедь патриарха Константинопольского Германа в защиту икон, антиеретические послания русских митрополитов, «Просветитель» преподобного Иосифа Волоцкого. Антимусульманской направленности Миней отвечают «Повесть о мусульманской вере» флорентийского монаха Рикольдуса (под 31 июля) и русские жития князей, пострадавших от татар в Орде, повествования о принесении Владимирской иконы Богоматери в Москву и избавлении Руси от нашествия Тамерлана (под 26 августа). «Освобождение от татарского ига в Макарьевской Минее явилось темой двух созданных агиографических трудов. Это «Память» святителя Ионы, архиепископа Новгородского, времен Василия II и Иоанна III и похвальное слово преподобному Димитрию Прилуцкому. Подобная же тема фигурирует и в содержащихся в Минее трех посланиях священнослужителей Ивану III во время стояния на Угре в 1480 году»[60].

Д. Миллер отмечает и такую особенность Миней: они содержат все антилатинские произведения, существовавшие в то время на Руси. На основании этого он делает вывод, что митрополит Макарий, в отличие от своих предшественников, «имел презрительное отношение к западному христианству»[61]. А так ли это? Поставив себе цель собрать все «чтомые» на Руси книги, святитель последовательно и осуществлял ее. Но делать на основании этого подобный вывод — преждевременно, как и сомневаться в чистоте Православия у святителя Геннадия, при дворе которого переводились западные сочинения.

Более скромная по размерам статья Н. К. Гаврюшина посвящена проблемам естественнонаучного характера в содержании Миней. Так, вопросы христианской космологии освещены в «Шестодневах» святителей Иоанна Экзарха и Георгия Писиды. «Кроме того, космологические и астрономические сведения содержатся в «Небесах» («Богословии») Иоанна Дамаскина... и «Христианской топографии» Козьмы Индикополова»[62]. Календарные вопросы отражены в Пасхалии, в Слове Максима Грека «противу тщащихся звездозрением предрицати будущих». В вышеназванной книге Козьмы Индикополова и описаниях хождений в Святую Землю содержатся сведения географического характера. «Сведения по антропологии и медицине, помимо универсальных «Шестодневов», содержатся также в известном комментарии Галена на сочинения древнегреческого врача Гиппократа, основоположника научной медицины: «Галиново на Ипократа»[63]. В многочисленных творениях отцов Церкви, помещенных в Макарьевских Минеях, имеются основы психологии и педагогики, грамматики и логики. Русские памятники письменности рассказывают об отечественной истории, а уставы князей Владимира и Ярослава свидетельствуют о юридических основах у нас на Руси.

Чаще, однако, бывает так, что исследователи рассматривают не комплексно вопросы, связанные с Макарьевскими Минеями, а более частные проблемы одного памятника, тем не менее выводы их бывают чрезвычайно интересны. Например, В. П. Адрианова, изучая рукописную традицию на Руси жития Алексия, человека Божия, пришла к выводу, что текст этого жития в Макарьевских Минеях предварительно исправлялся с учетом греческого оригинала[64]. Между тем известен скептицизм в отношении знания греческого языка в окружении митрополита Макария[65]. «Однако, хотя о. И. Смирнов и приписывает мнение о знакомстве макарьевских сотрудников с греческим «оптимизму беспочвенного характера», тем не менее факт исправления некоторых произведений не только по славянским, но и по греческим текстам может считаться установленным. Проф. И. Е. Евсеев в «Очерках по истории славянского перевода Библии» отмечает, что в Библейских книгах, вошедших в Великие Четьи-Минеи, «есть поправки по греческому тексту». Таким образом, наш текст жития св. Алексия, обнаруживающий несомненные признаки сверки с греческим оригиналом, оказывается в этом отношении не одиноким»[66].

Болгарская исследовательница В. Тыпкова-Заимова установила греческий оригинал для одного похвального слова великомученику Димитрию Солунскому, оставшийся неизвестным издателям Макарьевских Миней[67], а потом сравнила все тексты, посвященные этому мученику в Великих Минеях, с более ранними списками (XV в.) из собрания Рыльского монастыря[68]. В связи с этим она отмечает: «Многочисленные тексты, связанные со святым Димитрием и помещенные в собрании Макария, свидетельствуют о широком распространении почитания на Руси Солунского покровителя. Одно это уже доказывает тесные связи между книжностью, проникавшей в Средневековье в болгарскую культурную общественность из Византии и переносившейся в другие славянские культурные среды, прежде всего — в Россию. Как, однако, видим, при подборе этих текстов составители не следовали одной определенной линии, а черпали из многих сборников, имевших распространение... Внушительный перечень текстов в Макарьевском собрании имеет большое значение для текстологического изучения как сравнительный материал при проверке самого греческого текста, раскрывающий манеру древних книжников, их переводов с греческого, восприятие среднеболгарских текстов в русском языке»[69].

Правомочен вопрос: известны ли имена писцов Великих Макарьевских Четьих-Миней? В июльской Софийское Минее, которая завершается «Просветителем» преподобного Иосифа Волоцкого, имеется запись писца: «В лето 7046—го месяца февраля 7... по благословению государя нашего преосвященного архиепископа Великаго Новагорода и Пскова владыки Макария почета сиа книга писати многогрешным неключимым иноком Аркадцом Пофнутьева монастыря постриженник»[70]. Таким образом, это имя свидетельствует как о постоянных связях святителя Макария с местом его пострижения, так и о том, что в создании июльской Минеи сфокусировались просветительские традиции Боровского и Волоколамского монастырей, синтезированные в таком богатом культурном центре, каким был Великий Новгород[71]. Известна также безымянная запись в августовской Софийской Минее: «А писал крылошенин многогрешныи им(я) р(е)къ»[72].

Успенские Минеи не сохранили имен своих писцов, так как в результате последующих поздних переплетов были сильно обрезаны поля, на которых имена эти обычно указывались. Известны имена писцов Царского списка, благодаря опубликованной работе Т. Н. Протасье-

вой[73]. Это — Богдан, диакон Софийского собора (II)[74], Даниил, диакон церкви преподобного Варлаама (II)[75], Димитрий, священник Никольской церкви (XI), Димитрий, священник с Прусской улицы (VIII, IX), «Жук» диакон (I), Захария, священник церкви (Иоанна) Богослова (VI), Зилантий, диакон церкви Рождества Пресвятой Богородицы (V), Иаков, священник Зачатьевской церкви (I), Иоанн Григорьев, сын Неронов, дьячок Иоанновской церкви (VII), диакон Покровской церкви (I), Игнатий, диакон Вознесенской церкви (I), иеромонах Иннокентий (I), Кассиан инок «з Гремячей горы» (II), Клим, диакон Георгиевской церкви (I), Конон, священник с владычнего двора (I), Косьма, священник Богородицкой церкви «на Завеличье» (II), Леонтий, диакон Ильинской церкви (VIII), священник Марк (II), Нечайка, дьячок Духовской церкви (VIII), Никита, диакон церкви Бориса и Глеба (XI, VI), Никифор, диакон церкви святого Василия (I), «Останя», священник церкви Тимофея (XII), Павел, священник церкви Сретения на Усохе (I), Тимофей, священник Георгиевской церкви (XII), Трофим Зеленый, священник церкви Варлаама «с товарищи» (II, VIII), Феодор, священник церкви святого Алексия (II), Феодор, дьячок церкви святого Власия (VIII), Христофор инок (X), наконец, Гавриил и «Юшка», по-видимому, братья дьячка Косинского (VII). Без имен называются Алексеевский пономарь (IX) и Троицкий дьячок (VI), без указания духовного звания — Филат Космодамианский (VIII), и «Коткового из Котельникова монастыря» (II).

Наряду с духовными лицами активно трудились и простые писцы: Анания («Онашка Постник»; XI), «Постник» (X), «с Нутной улицы» (VIII), Андрей («Ондреица из Калачников»; XI), Андрей Новгородец (VIII), Борис Михайлов Колтыря (VII), Брусилов Михаил (VII), Василий («Васка»; I), Василий Проскурницын (VIII), Гавриил (I), Дементий («Дементишкино писмо»; II), Зотик («Зот»; I), Иаков («подручник Кривкова»; II), Иаков («Якуша Онуфриев сын Мужачего»; VII), Иван Шумилин (IX), «Истомка Купинский» (XI), Кривков (II), Косьма Белый (I), Лавр Залякин «с луга» (II), Максим (VII), Меншиков (VIII), Мокий (XI, V), Петр («Петрушка»; VII), Савва Образков (II), Синицын (I), Ситков (I), Третьяков (I).

Таким образом, здесь упомянуто более пяти десятков имен писцов, переписывавших Царские Минеи, но до наших дней сохранились не все записи писцов, так как одни частично или полностью были обрезаны при переплете, другие трудночитаемы теперь, наконец, два фолианта из всего комплекта до нашего времени не сохранились. Разумеется, среди этих писцов были и неизвестные нам теперь ветераны, участвовавшие в создании Софийских и Успенских Миней. Многочисленные выражения типа «правил», «правлено» говорят о том, что текст не только переписывали, но и сверяли затем с оригиналом. Одним из наиболее активных писцов был ранее уже упоминавшийся Мокий. Он, переписав житие священномученика Мокия (11.V), отметил на полях: «Тезоименитый и грешный Мокий писарь, Божиею милостию един сию книгу написал». Выделялся, нужно думать, из остальных священник Варлаамовской церкви Трофим Зеленый «с товарищи». Возможно, в число последних входил и диакон этой же церкви Даниил. Аналогичное положение в этом деле занимали священник Феодор и дьячок из Алексеевской церкви При этом еще раз подтверждается руководящая роль причта Софийского собора: это священник Конон с владычнего двора, диакон Богдан. Борисоглебский диакон сообщает в приписке: «Отдал книгу и писмо Софейскому священнику Фоме...». Другая приписка гласит: «Ильинского диакона Левонтия 11 листов, а у Фомы его письма 70 листов». Последняя запись свидетельствует о том, что у клириков не всегда указывали сан и, следовательно, число писцов из среды духовенства на самом деле могло быть еще больше[76].

Святитель Макарий называет свой труд в успенской вкладной записи так: «святая великая книга Минея-четья», «великия книги дванадесять Миней четьих», «святыя великия книги». Это же наименование мы встречаем и в Успенском Синодике: «дванадесять Миней четьих великих книг, писаны все в дестный лист»[77]. О Минеях с похвалой отзываются историки. Созданный памятник, впитав в себя духовные письменные сокровища Древней Руси, и сам явился величайшим вкладом в русскую культуру. Профессор Московской Духовной Академии И. Н. Шабатин писал о Макарьевском труде: «И ученый богослов, и историк Церкви нашей Родины, и скромный сельский батюшка, и любой из миллионов рядовых православных мирян с именем святителя Макария неразрывно связывают его бессмертный подвиг по составлению всемирно известных «Великих Четьих-Миней». Действительно, этот труд один достаточен для того, чтобы прославить имя Макария в веках; его значение очень далеко выходит за пределы справочной энциклопедии внутрицерковного значения»[78]. «Четьи-Минеи, — писал доцент Московской Духовной Академии Н. Муравьев, — являются актом церковно-государственной важности. Мотивы их появления одинаковы с мотивами созыва Стоглавого Собора и Соборов для канонизации, — именно обновить и возвеличить Русскую Церковь»[79].

Академик А. С. Орлов отнес Макарьевские Четьи-Минеи — как и Стоглав, Соборы 1547 и 1549 годов, Степенную Книгу, Домострой, Лицевой летописный свод, книгопечатание — к числу обобщающих культурных мероприятий[80]. «Идеей величия Русской земли и необходимости централизации областных священных преданий проникнута и литературная деятельность Макария по составлению Великих Четьих-Миней. Великие Четьи-Минеи Макария по

своему составу представляют собой, прежде всего, собрание оригинальных и переводных житий, сохранившихся на Руси от начала христианства до середины XVI в.»[81]. Эта же мысль о Макарьевских Минеях еще более отчетливо сформулирована Д. С. Лихачевым: «Это было идейное собирание Русской Церкви, подобно тому политическому объединению Руси, которое незадолго до этого было осуществлено московскими великими князьями»[82]. Отобранные в Четьи-Минее или написанные для них жития русских святых воспитывали литературные вкусы позднейших агиографов. Историко-литературное значение Четьих-Миней велико также и потому, что в них сохранились и наиболее древние списки ряда произведений духовной литературы предшествующего времени. «В истории русских сборников Четьи-Минеи митрополита Макария, которые появляются в середине XVI века, занимают исключительное место как по значению для русской книжности, так и по объему включенного в них материала», — пишет болгарская исследовательница[83]. Высокую оценку получила также редактура Миней: «И хотя писались они многими писцами, поиски текстов были очень трудны, а сами тексты по характеру крайне различны, все тома объединяют художественная согласованность, единообразие, каллиграфическая однотипность. Это позволяет сделать заключение о высоком качестве редактуры этих книг, об их единстве. Твердая редакторская рука объединила разрозненные произведения в единое литературное целое»[84]. По мнению западного исследователя Г. Шедер, Макарьевские Минеи — это «Legenda Aurea (Золотая легенда), в которой учтены (жития) национальных русских святых, новоканонизированных стараниями Макария на епископских синодах»[85].

Интересно также мнение, сформулированное профессором А. В. Карташевым: «При отсутствии книгопечатания это драгоценное «собрание», конечно, не могло иметь прикладного утилитарного значения. Это была библиотека-уникум, доступная лишь очень небольшому привилегированному кругу лиц, живущих в столице»[86]. Но, думается, такую задачу и не ставили в середине XVI в.[87]. Памятники письменности, собранные в Минеях, уже бытовали на Руси, а если ощущался недостаток в русских агиографических памятниках, то он восполнялся традиционным для того времени рукописным способом.

Великие Макарьевские Четьи-Минеи и Макарьевские Соборы 1547, 1549 гг., на которых были канонизированы русские святые, взаимосвязаны между собой; это — аккумуляция письменности и толчок к ее последующему развитию. В это время создается множество житий русских святых или их новых редакций, служб, похвальных слов[88], появляется типологически новая по своему содержанию книга, сверстница Великих Миней — Книга новых чудотворцев (так тогда называли новоканонизированных и вообще всех русских святых). В ней содержатся службы, жития, похвальные слова русским святым. Подобные сборники, начиная с середины XVI в., получают широкое распространение в древнерусской книжности[89]. Памятями русских святых в это время пополняется Пролог[90].

Высокий культурный подъем, который наблюдается в это время в русской письменности, иконописи, архитектуре и т. д., позволяет говорить о сопоставимости духовно-культурных процессов на Руси времени митрополита Макария и в Болгарии времени патриарха Евфимия[91]. Исследователи сравнивают митрополита Макария с византийским писателем X в. Симеоном Метафрастом, перелагателем житий святых. Современники святителя сравнивали его с египетским царем Птоломеем Филадельфом, при котором была переведена Библия с еврейского языка на греческий, а его усердие — с трудолюбием пчелы.

Говоря о влиянии и значении Великих Миней, следует отметить, что духовное собирание Русской земли, начатое через работу над Минеями, имело продолжение. «Макарьево стремление снабдить Русское государство историческими материалами не закончилось составлением Великих Миней. В последние годы жизни Макарий создал и другое, более компилятивное произведение — Степенную книгу царского родословия»[92].

Велико влияние Макарьевских Миней и на последующие минейные сборники. В конце 60-х гг. XVI в. в Александровой слободе был создан годичный цикл Миней. «Сравнение с экземплярами Великих Миней приводит к выводу, что оригиналом для слободских Миней служил не Царский список, как следовало бы ожидать, а Успенский»[93]. Позднее эти Минеи были даны князем Дмитрием Пожарским в Соловецкий монастырь.

На рубеже XVI—XVII вв. в Чудовом монастыре были созданы так называемые Чудовские Четьи-Минеи[94]. Почерковая традиция Макарьевских Миней наблюдается и в них. Выявлено 22 почерка писцов, писавших монастырские книги, и среди них есть такие, которые напоминают почерки писцов, писавших Великие Минеи: Кассиана, Истомы Кунинского, Максима, Петра[95].

В конце 20-х гг. XVII в. когда Россия пережила разруху Смутного времени, в Троице-Сергиевом монастыре иеромонах Герман Тулупов создает комплект житийных Миней. Макарьевские Минеи, как уже говорилось, стремились собрать воедино всю письменность. «Подобный принцип собирания текстов можно увидеть и у чудовских писцов Четьих-Миней. Тулупов же выбирает из обилия материала отдельные тексты»[96]. Но в Макарьевских и Тулуповских Минеях есть и нечто объединяющее — это общие протографы[97]. В середине XVII в. троиц-

кий священник Иоанн Милютин переписал годовой круг Миней[98]. Макарьевское наследие проникло сюда через опубликованные к тому времени материалы и Степенную книгу[99].

В конце XVII в. на Украине начинается составление новых Четьих-Миней и впервые их печатание. Составителем их был митрополит Димитрий († 1709; пам. 28 окт.), скончавшийся на Ростовской кафедре. В «Предисловии к читателю благочестивому» говорится, что источником для них, помимо греческих книг, послужили труды «отчасти же и западных древних святых в Православии просиявших... последи же аки верх всея истинны, и достоверия совершенство име великия книги Минеи Четьи блаженного Макария митрополита Московского и всея России, жившаго в лето от бытия мира 7064, в царство благочестиваго царя и великаго князя Иоанна Васильевича всея России самодержца. Яты и его Великия книги Минеи Чети... согласия ради пишемых житий святых»[100]. Далее в «Предисловии» цитируется вкладная митрополита Макария из Миней и ниже его имя называется в числе авторов, «от нихже книга та составися». На полях страниц Миней можно неоднократно встретить указания на источник: «От Четей блаженнаго Макария митрополита Московскаго»[101]. Инициатива создания этих Миней принадлежит настоятелю Киево-Печерской Лавры архимандриту Варлааму, который был постоянным руководителем в работе иеромонаха Димитрия, будущего Ростовского святителя. Архимандрит Варлаам «стремился поставить начатое дело на прочное и широкое основание. По его просьбе из Москвы в Киев высылались Великие Четьи-Минеи святителя Макария.., которые стали одним из основных источников, откуда святитель Димитрий черпал материал для своего изложения житий святых»[102]. Протоиерей Александр Державин в своей магистерской диссертации отмечает еще один аспект использования святителем Димитрием Великих Миней — это их эталонность при работе с западными источниками. «Для проверки иностранных источников нужны были киевлянам и Великие Четии-Минеи. В этом богатейшем и единственном по полноте славянском сборнике христианской агиографии они надеялись найти все, что располагали поместить в свои Четии-Минеи и чем намерены были воспользоваться из источников иностранных»[103]. Недаром святитель Димитрий называет митрополита Макария «блаженным». С этого времени труд святителя Димитрия, неоднократно переиздававшийся, а позднее переведенный на русский язык, стал доминировать в русской назидательной агиографической литературе[104].

Примерно с этого же времени началось изучение Макарьевских Миней в Чудовом кремлевском монастыре (В XVI в. — это митрополичий монастырь) иноком Евфимием. «Большую и важную работу осуществил... Евфимий, составив, может быть, и неполный и не вполне исправный перечень состава (оглавление) Великих Четий-Миней митрополита Макария по списку Успенского собора. Долгое время это было единственное пособие для ориентировки в огромном пестром материале Миней»[105]. Сподвижник М. В. Ломоносова — книговед и библиограф А. И. Богданов, перечисляя выдающихся деятелей русского просвещения, называет и митрополита Макария как «собирателя» Великих Четьих-Миней и «сочинителя Книги Степенной»[106]. В конце XVIII в. в одном описании московских достопримечательностей впервые была полностью опубликована вкладная запись митрополита Макария из Успенской Минеи[107]. В 1847 г. В. Ундольский издал описание Миней, сделанное иноком Евфимием[108]. Несколько позднее епископ Шацкий Макарий (Булгаков), издавший вскоре многотомную «Историю Русской Церкви», опубликовал статью о Софийских Четьих-Минеях, хранившихся тогда в Петербургской Духовной Академии[109]. Ректор Московской Духовной Академии протоиерей А. Горский вместе с К. Невоструевым, описывая рукописи Синодального собрания, сделали описание и Макарьевских Миней, увидевшее свет после их кончины[110]. Публикация охватывает материал Царских Миней с 1 сентября по 26 мая. Судьба самой рукописи полна приключений. В 1917 г. заведующий Синодальной библиотекой Н. Попов писал о ее пропаже, «неизвестно только, навсегда или на время»[111]. Теперь, по-видимому, можно говорить, что навсегда. На исходе XIX в. было издано тщательное и подробное оглавление Успенских Миней архимандритом Иосифом (Левицким)[112]. В изданной им ранее небольшой брошюре, ныне малоизвестной, он писал: «По тщательном рассмотрении Великих Четии-Миней митрополита Макария открывается, что они, по содержанию своему, могут быть названы более сборником духовной литературы, нежели Четии-Минеями, в том смысле, в каком мы привыкли понимать это слово. Жития святых, помещенные в них, занимают только четвертую или пятую часть всего их содержания, а все прочее составляет сборник произведений духовной литературы»[113].

Посильный вклад в изучение Великих Миней внесла и академическая наука. В начале XX в. вышло описание семи Софийских Четьих-Миней из собрания С.-Петербургской Духовной Академии[114]. В 1900 г. в Киевской Духовной Академии защитил курсовое сочинение на тему «Слова и поучения в Великих Четиих-Минеях митрополита Макария» А. Гребенетский. В работе, согласно отзыву проф. В. Певницкого, раскрыта история создания Великих Миней, в трех главах описаны слова и поучения Миней: авторские, анонимные, псевдонимные. Кроме анализа источниковедческого материала, рассматривается гомилетическое и догматическое содержание труда митрополита Макария, а также его стилистика. Более строг отзыв проф. Н. Дроздова. Впрочем, он пишет: «Но строго относиться... было бы несправедливо. Автор дол-

жен был рассмотреть, по его подсчету, около 2800 слов и поучений»[115]. Накануне первой мировой войны Н. Муравьев, выпускник той же Академии, защитил курсовую работу на тему «Великие Четьи-Минеи Макария, митрополита Московского и всея России, как церковно-исторический и литературный памятник»[116]. Позднее, уже став доцентом МДА, он написал юбилейную статью «Митрополит Макарий как составитель Великих Четьих-Миней (К 400-летию составления Великих Четьих-Миней)»[117].

Уже в наше время Т. Н. Протасьева, обрабатывая неописанные рукописи Синодального собрания, сделала описание Успенских и Царских Миней, обратив внимание на их филиграни и материалы русского содержания[118]. В вышеуказанных статьях В. Кучкина, Н. Дробленковой, А. Казакевича и др. исследованы вопросы создания Миней. Подобающее отражение Великие Минеи нашли и в «Словаре книжников и книжности Древней Руси»[119].

В прошлом веке началось издание Великих Макарьевских Миней. Бывший в то время председателем Археографической Комиссии А. С. Норов в письме митрополиту Московскому Филарету от 2 февраля 1865 г. спрашивал разрешение на их издание[120]. Прежде чем ответить, митрополит Филарет запросил мнение об этом протоиерея Александра Горского, ректора Московской Духовной Академии. Прилагая в ответе его мнение (к сожалению, до нашего времени, по-видимому, не сохранившееся. — *И. М.*), митрополит, не возражая принципиально, писал: «Печатать многое дважды в разных томах одного издания, и тем огромнее делать оное, было бы не бережливо и без пользы обременительно и для производителей издания и для приобретателей. Из сего неизбежно заключение: печатать не все. Если же отказаться от печатания всего без исключения, и допустить исключения, то окажется благословным и кроме повторительных статей, пропустить некоторые другие, которых издание было бы без пользы и частию не без вреда. Не угодно ли было бы распорядиться, чтобы один месяц Минеи Макариевой был критически рассмотрен, с заключением, что должно печатать, и что не должно, и почему. При виде такого опыта, кажется, надежнее было бы дать определенное решение о всем издании. Впрочем, мое мнение предаю суду Вашего Высокопревосходительства»[121]. Таким образом, можно говорить о положительной роли протоиерея Александра Горского и митрополита Филарета (Дроздова) в деле издания Макарьевских Миней.

Первый, сентябрьский том был выпущен из печати в 1868—1869 гг. под редакцией П. И. Савваитова (члена Археографической комиссии с 1858 г.)[122]. Позднее в юбилейном адресе ему Археографическая комиссия подчеркивала: «Под Вашим наблюдением положено начало изданию Великих Миней Четиих, собранных митрополитом Макарием»[123]. На издание первой половины тома откликнулся замечательный русский историк В. О. Ключевский. Разобрав различные аспекты, связанные с самими Минеями и их изданием, и отметив при этом, в частности, недостаточность в них памятников русской агиографии, он говорит: «Читая их, мы присутствуем при двух основных процессах нашей древней истории: мы встречаемся лицом к лицу с древнерусским человеком, который, вечно двигаясь с крестом, топором и сохой, в зипуне и в монашеской рясе, делал одно немалое дело — расчищал место для истории от берегов Днепра до берегов Северного океана и, в то время, несмотря на такую растяжимость, умел собрать силы на создание государства, сдержавшего и вторжение с Востока и пропаганду с Запада... Может быть, ничто лучше жития не дает нам прочувствовать, что не одним топором, не одною сохой расчищено и взрыто это необъятное поле, и не одни пресловутые Иваны Московские дали государству такую живучесть, но что их материальному созданию послужили и лучшие нравственные силы народа в образе Петра, Алексия, Сергия и многих других. Может быть, мы серьезнее смотрели бы на себя и свое будущее, если бы знали и ценили эти нравственные силы, потрудившиеся для нас в прошлом»[124]. Как этот вопрос с русскими житиями был разрешен в XVI в., мы уже выяснили, указав на распространение книг «новых чюдотворцев». Возможно, как попытку решить данную проблему при издании Миней следует рассматривать публикацию «Сказаний о русских и славянских святых, извлеченных из Великих Минеи-Четий» (СПб, 1868).

Октябрьская Минея издавалась уже значительно дольше (1870—1880 гг.), первоначально под редакцией С. Н. Палаузова (члена Археографической комиссии с 1868 г.)[125], затем М. О. Кояловича. С. Н. Палаузов — выходец из болгарской семьи, филолог, знаток древних и новых языков. В своем письме на имя председателя Археографической комиссии А. С. Норова он писал о значимости Макарьевских Миней и их издания для всего славянского мира, что публикация «Великих Миней Четьих не может не обрадовать деятелей русской и общеславянской науки, ибо их собирателю удалось сохранить не только для себя, но и для южных православных славян некоторую часть из богатой сокровищницы их памятников и спасти ее от печальной участи, коей подверглись они в разные времена, — от участи быть уничтоженными турками или фанариотами». Говоря о составе Макарьевских Миней, Палаузов замечал, что в них «оказались включенными многие древнеболгарские памятники: сочинения патриарха Евфимия Тырновского, его многочисленных учеников и последователей.., а также похвальные слова, сказания и жития болгарских святых»[126].

Еще дольше продолжалось издание ноябрьской Минеи — 20 лет (1897—1917)[127] (первая

половина Минеи — под редакцией В. Васильевского). Привлечение и параллельное печатание греческих текстов (Большого Катехизиса преподобного Феодора Студита) при издании ноябрьской Минеи обусловило участие в нем А. И. Пападопуло-Керамевса. Вторая половина ноябрьской Минеи была напечатана уже под редакцией заведующего Синодальной библиотекой Н. П. Попова и на славянском языке. Декабрьская Минея была издана полностью на славянском языке. Ее печатание началось хронологически ранее славянской части предшествующей Минеи. Заслуга в этом принадлежит С. И. Сироткину, помощнику Синодального ризничего[128]. Продолжал издание этой Минеи хранитель рукописей Московского публичного Румянцевского музея С. О. Долгов. Из январской Минеи были опубликованы Б. А. Тураевым тексты только 11 дней. Из апрельской Минеи издана только житийная часть С. Н. Северьяновым под наблюдением знатока древних летописных текстов А. А. Шахматова.

Большая часть Миней была напечатана в Синодальной типографии. Все начальные выпуски имели листы с факсимиле. Вклад в публикацию Миней внесло также Общество любителей письменности, издав факсимильно из Софийской августовской Минеи Книгу Косьмы Индикополова (СПб., 1886). Археографическая комиссия рассылала некоторые экземпляры изданных Миней деятелям Церкви (в том числе и зарубежным, например, Белградскому митрополиту Михаилу; † 1898) и науки. Епископ Дмитровский Леонид, ректор МДА, писал в ответ на это: «Труд Преосвященного митрополита Макария да узрит свет и да проливает новый свет на нашу древнюю письменность, на умственную и духовную жизнь наших предков»[129]. Есть основание говорить, судя по записи от 1.8.1875 г. в записной книжке Ф. М. Достоевского: «Великие Минеи Четии» Макария (в Москве) у С. Г. Большакова в Малом Охотном ряду (пять выпусков)», что великий русский писатель проявлял интерес к издаваемым Минеям[130].

О необходимости скорейшего издания Макарьевских Четьих-Миней говорилось как в прошлом веке, во время их издания, так и теперь. А. Кадлубовский, активно использовавший Минеи по рукописям, писал в своем агиологическом труде: «...В конце 60-х годов начато было издание Великих Миней Четиих митрополита Макария, заключающих, между прочим, много текстов древнерусских житий; к сожалению, это издание до сих пор не исполнено на четверть»[131]. «Конечно, наиболее величественным памятником... навсегда останутся Четии-Минеи, скорейшее издание которых является одною из насущных задач нашей исторической науки»[132], — писал исследователь Степенной Книги П. Г. Васенко. В наши дни в газете «Советская Россия» один из историков высказал следующую мысль: «Ничего сопоставимого по размаху с этим сводом в нашей культуре не предпринималось ни до, ни спустя три сотни лет. Археографическая комиссия, начавшая в конце прошлого века публикацию этого уникального памятника, до конца работу так и не довела. С благоговением берешь в руки ценнейшие тома. Но, прикасаясь к ним, как историк научных знаний, я всякий раз испытываю боль: совсем не обязательно мне было тревожить подлинник, достаточно обратиться к печатной копии. А ее нет. Неужели при современном научном потенциале и типографской технике нельзя завершить предприятие, оказавшееся не под силу старой дореволюционной археографии?»[133].

И еще один вопрос, который стоит в тесной связи с Великими Четьими-Минеями. Это вопрос о библиотеке митрополита Макария. Выше было отмечено, что при создании Миней святитель Макарий использовал книжные сокровища Новгородской кафедры и, прежде всего, рукописи, связанные с именем архиепископа Геннадия, а также библиотеки новгородских монастырей. Но он должен был иметь и свою библиотеку и мог ее также использовать при создании Миней. Н. П. Попов связывает с именем митрополита Макария создание Московской митрополичьей (позднее Патриаршей, а затем Синодальной) библиотеки. Анализируя вкладную минейную запись, он обращает внимание на ее слова о «душевной пользе» Миней для всех читающих их и говорит: «Мысль о собрании в центре тогдашней церковной и политической жизни — Москве митрополичьей библиотеки, которая могла бы обслуживать всю Русь со всем ее чиноначалием, нигде не выражена с такой яркостью, краткостью и вместе простотой, как в процитированной вкладной»[134]. В последнее время Б. М. Клосс, изучавший книгописную деятельность митрополита Даниила, показал, что библиотека могла существовать и раньше[135]. Но важность и реальность существования библиотеки святителя Макария от этого не уменьшается.

Однако в данном случае мы встречаемся с интересным парадоксом в нашей исторической науке. О библиотеке Ивана Грозного, о которой, как о реально существующем факте, ничего сказать нельзя, имеется солидная библиография[136]. Между тем о библиотеке его современника, митрополита Макария, о котором, например, есть такой отзыв современника: «Вторый Филадельф, книголюбец завидливый», говорят очень мало, хотя собранные им Минеи сохранились, имеется подробное их оглавление и немалая их часть даже издана. Дополнительный материал о библиотеке святителя может дать изучение Синадального собрания рукописей. Признаком принадлежности той или иной книги к библиотеке митрополита Макария является надпись на внутренней стороне переплета рукописи — «По списку...» с указанием соответствующего номера. Описание Т. Н. Протасьевой позволяет выделить несколько таких книг, которые, несомненно, стоят в причинной или следственной связи по отношению к Минеям. Это,

например, Патерик Римский — «По списку 29» (ГИМ, Син. 879(265)[137]. В конце рукописи имеется запись: «Аз Феодор Феодоров сию книгу Ивану Данилову книжнику продал и руку приложил». Другая рукопись — Житие святителя Григория Омиритского — «По списку 34» (XV век, ГИМ, Син. 637(419)[138] и т. д. Отмеченное ранее использование святителем Макарием греческих текстов при создании Миней позволяет говорить о наличии в его библиотеке и греческих книг. Но к настоящему времени сохранилась только одна, причем литургического содержания. На ее форзаце сохранился автограф самого святителя: «Книга греческого писма Треодь Постная и Цветная. Да в той же книге от доски дванадесять Еуангелии страстьных»[139]. Указанный в приписке Иван Данилов, по мнению исследователей, являлся поставщиком книг для митрополита Макария[140]. Свидетельством о митрополите Макарии, как об авторитетном книжнике Древней Руси, является ряд поздних поддельных записей в рукописях, связывающих эти рукописи с его именем[141].

Минеи, справедливо названные святителем во вкладной записи (а также в Синодике Успенского собора) «великими», получили это же название, вместе с именем их создателя, и при издании их Археографической комиссией — Великие Макарьевские Четьи-Минеи. Этот великий труд Всероссийского митрополита — детище, которому было отдано много сил, — позволяет нам и их собирателя назвать Великим.

Великие Макарьевские Четьи-Минеи — это удивительное и уникальное явление в русской духовной и культурной жизни и жизни нашей Церкви XVI в., это — компендиум нашей древней церковной литературы. Великие Минеи свидетельствуют о высоком духовном подъеме на Руси времени митрополита Макария, показывают богатство книжного мира Руси той эпохи. Макарьевские Минеи — это яркий этап в истории русской Четьей-Минеи. Переведенная еще в древности, славянская Минея постепенно пополняется. При митрополите Макарии эта постепенность приобретает характер взрыва; его Минеи вбирают в себя всю духовную литературу того времени, подчиняя ее своей, минейной структуре. Последующие издания минейных сборников — это уже процесс их сокращения.

Минеи — это сложный труд их собирания, сличения отобранных текстов, их переписки, правки и редактуры. Необходимость изучения этого творения и влияния его на последующую письменность и язык очевидна. Но объем Миней настолько велик, что на этот процесс требуется времени значительно более, чем потребовалось на их создание. «Масса памятников письменности, сведенных воедино Макарием и его сотрудниками, такова, что даже составление их более или менее подробного описания требует большого труда и до сих пор не доведено до конца. Что касается детального изучения всех аспектов, связанных с историей Великих Миней Четий, то думается, что это дело не одного поколения будущих исследователей различных гуманитарных специальностей»[142]. Одним из вопросов их изучения должно стать собирание библиографии публикаций отдельных текстов Миней[143]. А скорейшая публикация Макарьевских Четьих-Миней, этого памятника книжности Древней Руси, будет способствовать их дальнейшему плодотворному изучению.

Сохраняя на своих страницах литературу предшествующего времени, Великие Макарьевские Четьи-Минеи влияли на другие сборники: они использовались, публиковались и изучались в последующее время, вплоть до наших дней, тем самым свидетельствуя и отражая тысячелетнюю традицию русской духовной письменности.

Ниже предлагается Слово «о проявлении Крещениа Рускыя земля», помещенное в неопубликованной части ноябрьской Макарьевской Минеи в день памяти святого апостола Андрея Первозванного, а также библиография издания Макарьевских Миней.

* * *

В той же день слово о проявлении Крещениа Рускыя земля святого апостола Андреа, како приходил в Русь и благословил место и Крест поставил, идеже ныне град Киев. Святому апостолу Андрею живущу в Синопии, учащу люди и крестящу народы, оттуде преиде в Корсунь и слыша, яко близ есть устье Днепрьское и лзе ити туда в Рим, и въсхоте поити святый Андрей по реце в Рим из варяг в грекы, из грек по Днепру и верх Днепра волок доволити и по Ловоте внити в Илмень озеро великое, из него же озера потечеть Волхов и течеть в озеро великое Нево, из того озера внидеть устье в море Варяжьское, и по тому морю ити и до Рима. А от Рима по тому же морю приити к Царюграду, а от Цариграда приити // в Понт море, в неже течеть Днепр река. Днепр же потечет из Волоковьского леса и потечеть на полъдень, а Двина из того же леса и идеть на полунощье и внидеть в море Варяжьское. Ис того же леса потечеть Волга на восток и втечеть седмью десять же рел в море Хвалисьское, тем же на Руси может ити по Волзе в Болгары и Хвалисы и на восток доити — жребий Симонов. А по Двине — в варягы, из варяг и до Рима, и до племени Хамова. А Днепр потечеть в Понтьское море треми же релы и еже море словеть Руское. По тому же морю учил есть святый Андрей и оттуде преиде в Рим. л. 1266 об. л. 1267

И прииде в устье Днепрьское и оттоле по Днепру горé и по приключаю же Божию прииде и ста под горами брезе, идеже есть город Киев. И заутра и рече к сущим с ним учеником: «Видете ли горы сия, яко на сих горах восиаеть благодать Божиа, имать град велик сде быти и церкви многы имать Бог възъздвигнути и святым Крещением просветити сию землю». И вшед на горы сия и благослови я и помолися Богу и постави Крест и оттуда иде к Новугороду и оттоле в Рим. В Пилопоне же распят бысть за Христа от галата Антипата.

Тем же вси речем: Радуйся, апостоле святый Андрею, благословивый землю нашю и прообразивый нам святое Крещение и еже мы прияхом от благочестиваго Володимера; Радуйся, насеявый ученна вселенную всю; Радуйся, учениче Христов и учителю наш, не престай за ны моляся с Богородицею и Апостолы, с ними же вся человекы от льсти избависте, предстояще Престолу Христову и да избудем от зол, славяще Святую Троицу Отца и Сына и Святаго Духа, и ныне и присно, и во векы веком. Аминь (ГИМ, Син. 988, ВМЧ, месяц ноябрь, XVI в.).

ВЕЛИКИЕ МАКАРЬЕВСКИЕ МИНЕИ ЧЕТЬИ

(Библиография)

1. *Великие Минеи Четии,* собранные Всероссийским митрополитом Макарием. СПб., М., 1868—1917. (Памятники славяно-русской письменности, изданные имп. Археографической Комиссией). Вып. 1—8. Издание не закончено: не напечатаны Минеи за ноябрь (дни 26—30), январь (дни 12—30), март, май—август. Выпуски 9—16 напечатаны старославянским шрифтом, с соблюдением титл и ударений. Издание подготовлено по Софийскому (Новгородскому), Успенскому и Царскому спискам.

2. *Сентябрь*... Под ред. П. И. Савваитова. СПб., тип. имп. Акад. наук, 1868—1889.

1) Указатели личных имен, географических имен к первому, второму и третьему выпускам Великих Миней Четий, собранных митрополитом Макарием, 1889, 94 стб.

2) Дни 1—13. Вып. 1. 1868, VI, 672 с. и стб; 3 л. факс.

3) Дни 14—24. Вып. 2. 1869, IV. 673—1392 с. и стб.

4) Дни 25—30. Вып. 3. 1883, III. 1393—2300 с. и стб.

3. *Октябрь*... Под ред. С. Н. Палаузова, М. О. Кояловича. СПб., 1870—1880.

1) Дни 1—3. Вып. 4. СПб., тип. имп. Акад. наук, 1870, VI, 792 с. и стб.; 1 л. факс.

2) Дни 4—18. Вып. 5. СПб., тип. и литогр. А. Траншеля, 1874, IV, 793—1534 с. и стб.

3) Дни 19—31. Вып. 6. Приложение 1—2144. Указатель личных имен, географических имен к выпускам Миней Четий (4, 5, 6) за октябрь месяц. СПб., тип. Ф. Г. Елеонского и К°, 1880, V, 1533—2114, 26 с. и стб.

4. *Ноябрь*... Под ред. В. Васильевского. СПб., М., 1897—1917.

1) Дни 1—12. Вып. 7. СПб., тип. имп. Акад. наук, 1897, VI, 884 с. и стб.

2) День 11. Вып. 7. Приложение. Преподобного Феодора Студита Большой Катехизис. Кн. 2. Предисл. и печатание греч. текста А. И. Пападопуло-Керамевса. Спб., тип. В. Киршбаума, 1904, X/II, 414 с. и стб. Текст на рус. и греч. яз.

3) Дни 13—15. Вып. 8. СПб., тип., 1899, VI, 885—2060 с.

4) День 16. Вып. 9. Ч. 1, тетр. 1. Под ред. Н. П. Попова. М., Синод. тип., 1910, 4, 2061—2380 с. и стб.

5) Дни 16—17. Вып. 9. Ч. 1, тетр. 2. М., Синод. тип., 1911, 5, 2381—2700 с. и стб.

6) Дни 17—22. Вып. 9. Ч. 1, тетр. 3. М., Синод. тип., 1914, X, 1701—3108 с. и стб.

7) Дни 23—25. Вып. 9. Ч. 2, тетр. 1. М., Синод. тип., 1916, 4, 3109—3428 с. и стб.

5. *Декабрь*... М., Синод. тип., 1901—1914. Под ред. С. М. Сироткина. Вып. 10; Под наблюдением С. О. Долгова. Вып. 11—14.

1) Дни 1—5. Вып. 10. 1901, 5, 580 с. и стб.

2) Дни 6—17. Вып. 11. 1904, 7. 581—1188 с. и стб.

3) Дни 18—23. Вып. 12, 1907, 3, 1189—1860 с. и стб.

4) День 24. Вып. 13, тетр. 1. 1910, 5, 1861—2192 с. и стб.

5) Дни 25—31. Вып. 13, тетр. 2, 1912, 6, 2193—2510 с. и стб.

6) День 31. Вып. 14, тетр. 1, 1914, 6, 2511—2830 с. и стб.

6. *Январь*... Пригот. к печати и изд. под наблюдением Б. А. Тураева. М., Синод. тип., 1910—1914.

1) Дни 1—6. Вып. 15, тетр. 1. 1910, 4, 320 с. и стб.

2) Дни 6—11. Вып. 15, тетр. 2, 1914, 2, 321—740 стб.

7. *Апрель*... Подгот. к печати С. Н. Северьянов. Изд. под наблюдением А. А. Шахматова. М., Синод. тип., 1910—1916.

1) Дни 1—8. Вып. 16, тетр. 1, 1910, 3, 320 с. и стб.

2) Дни 8—21. Вып. 16, тетр. 2, 1912, 8, 321—640 с. и стб.
3) Дни 22—30. Вып. 16, тетр. 3. 1915, 145. 641—1158 с. и стб.
8. *Жития и поучения святых из Великих Четий Миней*, собранных Всероссийским митрополитом Макарием. М., Моск. старообрядческая книгопечатня, 1910—1913. Напечатано старославянским шрифтом. Приложение к журналу «Златоструй».
9. *Сентябрь*... Вып. 2—9, 1910—1912.
1) Дни 7—8. Вып. 2, 1910, 65—112 с.
2) Дни 9—11. Вып. 3. 1911, 113—184 с.
3) Дни 12—14. Вып. 4, 1911, 185—248 с.
4) Дни 14—20. Вып. 5. 1911, 249—312 с.
5) Дни 21—25. Вып. 6. 1911, 313—377 с.
6) Дни 25—26. Вып. 7. 1911, 378—441 с.
7) Дни 26—28. Вып. 8. 1912, 442—505 с.
8) Дни 28—30. Вып. 9. 1912, 506—580 с.
10. *Октябрь*... Вып. 10—20. 1912—1913.
1) Дни 1—2. Вып. 10. 1912, 1—64 с.
2) День 2. Вып. 12. 1912, 124—181 с.
3) Дни 2—6. Вып. 13, 1912, 182—240 с.
4) Дни 7—10. Вып. 14, 1912, 241—288 с.
5) Дни 10—14. Вып. 15. 1912, 289—361 с.
6) Дни 14—17. Вып. 16, 1913.
7) Дни 19—20. Вып. 18. 1913.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Лихачев Д. С.* Новгород Великий. Очерк истории культуры Новгорода XI—XVII вв. Л., 1945, с. 4.

[2] *Тихомиров М. Н.* Великий Новгород в истории мировой культуры. — В кн.: *Тихомиров М. Н.* Русская культура X—XVIII веков. М., 1968, с. 197.

[3] *Греков Б. Д.* Избранные труды. М., 1960, т. 4, с. 41. О Софийской библиотеке см *Розов Н. Н.* Искусство книги Древней Руси и библиография (по новгородско-псковским материалам). — В кн.: Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1972, с. 29—36; *Он же.* Несколько слов о библиотеке Новгородского Софийского собора. — В кн.: Древнерусское искусство. Рукописная книга. Сборник статей. М., 1983, с. 248—251; *Звегинцева О. В.* Рукописные книги библиотеки Новгородского Софийского Собора. *Там же*, с. 252—266.

[4] *Греков Б. Д.* Избранные труды, т. 4, с. 42.

[5] *Лихачев Д. С.* Национальное самосознание Древней Руси. Очерки из области русской литературы XI—XVII вв. М.—Л., 1945, с. 84—85; *Абрамович Д. И.* Софийская библиотека. СПб., 1905, вып. 1, с. II—III; *Никитин В. А.* Житие и труды святителя Евфимия, архиепископа Новгородского. (К 525-летию со времени преставления.) — Богословские труды, сб. 24, М., 1983, с. 291—294.

[6] *Яблонский В.*, свящ. Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908; *Орлов Г.* Пхомије Србин и јегова књижевна делатност у Великом Новгороду. — Прилози за књижевност, језик историју и фолклор. Београд, 1970, књ. 36, св. 3—4, с. 214—240; *Янковская Л.* Проблема атрибуции произведений Пахомия Логофета и место агиографа в развитии новгородской письменности XV века. — Slavia orientalis, 1979, t. 28, N-2, с. 195—207. См. также: *Смирнов С. Н.* Юбилейный сборник русского археологического общества в Королевстве Югославия. К 15-летию Общества. Белград, 1936, с. 252—264.

[7] *Веретенников П.*, свящ. Святитель Геннадий, архиепископ Новгородский. — ЖМП, 1981, № 6, с. 69.

[8] См. о нем: *Тихомиров П.*, прот. Кафедра Новгородских святителей со времени покорения Новгорода Московской державе. Новгород, 1895, т. 2, с. 100—149; *Веретенников П.*, диак. Святитель Макарий, архиепископ Великого Новгорода и Пскова (1526—1542). — ЖМП, 1979, № 8, с. 69—79; Makari Abt (Weretennikow). Hierarch von ganz Russland Metropolit Makari und die altrussische Hagiographie. — Stimme der Orthodohie, 1985, № 10, S. 37—39; *Митр. Евгений (Болховитинов).* Биографическое известие о митрополите Макарии. — Вестник Европы, 1818, ч. 102, № 21 (ноябрь), с. 25—35; *Лебедев Н.* Макарий, митрополит Всероссийский (1482—1563). М., 1877; *Заусцинский К.* Макарий, митрополит всея России. — ЖМНП, 1881, № 10, с. 209—259; № 11, с. 1—38; *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. М., 1900, т. 2, кн. 1, с. 744—875; *Ан(исимо)в В.* Митрополит Макарий. — Известия Общества служащих в печатных заведениях. СПб., 1917, № 61—62, с. 752—756; *Андреев Н.* Митрополит Макарий как деятель религиозного искусства. — Seminarium Kondakovianum. Praha, t. 7, s. 227—244; *Волнянский Н.* Митрополит Макарий — светоч

русской культуры. — ЖМП, 1947, № 6, с. 26—41; P a s c a l P. Le metropolite Macaire et ses grandes entreprises Litteraires. — Russie et Chretiente, 1949. N. 1—2, p. 7—16; L e o n i d, Erzbichof von Jaroslavl und Rostov. Metropolit Makari von Moskau und ganz Russland. Hierarch in entscheidungsreicher Zeit. — Stimme der Orthodoxie, 1963, №-12, S. 33—39; 1964, №-1, S. 29—36; *Веретенников П.*, свящ. Первосвятительская деятельность Макария, митрополита Московского и всея Руси († 1563). — Вестник Русского Западно-европейского патриаршего экзархата, 1980—1981; № 105—108, с. 213—246; M a k a r i Abt (Weretennikow). Kommt, lasst uns anbeten. Eine ikonographische Skizze um den Moskauer Metropoliten Makari. — Stimme der Orthodoxie, 1984, №-1, S. 34—37, 46—48; W e r e t e n n i k o w P., Erzpriester. Neiligenpaar. Der ehrwürdige Alexander Swirski und Metropolit Makari von Moskau. — Ibid., N-5, s. 43—48.

[9] *Сперанский М. Н.* Сентябрьская Минея-Четья домакарьевского состава. — Сб. Отделения русского языка и словесности. СПб., 1899, т. 64, № 4, приложения, с. 7.

[10] *Сперанский М. Н.* Славянская Метафрастовская Минея Четья. — Известия Отделения русского языка и словесности, 1904, т. 9, кн. 4, с. 173—202; Протокол 14-го заседания Славянской комиссии имп. Московского археологического общества (4 октября 1894 г., в помещении Общества). — Древности. Труды Славянской комиссии имп. Московского археологического общества, М., 1895, т. I, приложение, с. 34—35; См. также: *Перетц В. Н.* К изучению «Четьи» 1489 года. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI—XVII веков. — Сб. по русскому языку и словесности, 1928, т. I, вып. 1, с. 7—107.

[11] Успенский сборник XII—XIII вв. Изд. подготовили *Князевская О. А., Демьянов В. Г., Ляпон М. В.* М., 1971; *Щепкина М. В.* О происхождении Успенского сборника. — В кн.: Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1972, с. 60—80.

[12] *Прохоров Г. М.* Автографы Нила Сорского. — В кн.: Памятники культуры. Новые открытия. Письменность, искусство, археология, 1974. М., 1975, с. 37. Необходимо отметить, что в одной Четье-Минее, данной в Кирилло-Белозерский монастырь примерно в это же время, в конце XV в., писец высказывает интересную мысль о необходимости размножения житийной литературы: «...А на спесок бы есте пожавали давали, кто похочет писати. А яз писал списков деля, чтобы то в земли расплодилось, а яз вам своеи осподи имею смиренное поклонение до лица земнаго» (*Абрамович Д. И.* Софийская библиотека. СПб., 1907, вып. 2, с. 297).

[13] *Сперанский М. Н.* Октябрьская Минея-Четья домакарьевского состава. — ИОРЯС, 1901, т. 6, кн. 1, с. 85—86; *Он же.* Сентябрьская Минея-Четья.., с. 22—23.

[14] *Дмитриева Р. П.* Досифей Топорков. — В кн.: Труды Отдела древнерусской литературы (далее — ТОДРЛ). Л., 1985, т. 39. с. 32.

[15] *Леонид (Кавелин)*, архим. Систематическое описание славяноруссийских рукописей собр. гр. А. С. Уварова. М., 1893, ч. 2, с. 278.

[16] Не противоречат данным соображениям и хронологические данные. Софийские Минеи были даны вкладом в Собор в 1541 г., а работа над ними велась 12 лет, следовательно, начало работы над ними приходится на 1529 г., когда инок Досифей закончил работу над Синайским Патериком.

[17] Связующим звеном между этими святителями был переводчик Дмитрий Герасимов (*Веретенников П.*, свящ. Святитель Геннадий, архиепископ Новгородский. — ЖМП, 1981, № 6, с. 75). Его перевод Толковой Псалтири Брунона Вюрцбургского вошел в Августовскую Минею.

[18] В. М. Ундольский высказывает такой повод для создания Миней: стремление сохранить памятники письменности от возможной утраты их при пожарах и бедствиях (*Ундольский В. М.* Отзыв патриарха Никона об Уложении царя Алексея Михайловича. — Богословские труды, сб. 23. М., 1982, с. 202—203).

[19] Дошедшие до нас семь Миней (сентябрь, октябрь, ноябрь, февраль, май, июнь, июль) хранятся в Софийском собрании ГПБ (Ленинград) и августовская Минея — в собрании Оболенского в ЦГАДА (Москва). Недостающие книги пропали или погибли, очевидно, в Смутное время, так как в описи Софийского собора XVII века они уже не называются (См.: *Абрамович Д. И.* Софийская библиотека. СПб., 1905, вып. 1., приложение, с. IX).

[20] Оба комплекта хранятся в Синодальном собрании в Историческом музее, но в Царском списке не сохранились Минеи за март и апрель.

[21] *Абрамович Д. И.* Софийская библиотека. Четьи-Минеи. Прологи. Патерики. СПб., 1907, с. 1.

[22] *Клибанов А., Корецкий В.* Послание Зиновия Отенского дьяку Я. В. Шишкину. — В кн.: ТОДРЛ, М.-Л., 1961, т. 17. с. 220.

[23] *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901, с. 602.

[24] *Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описа-

ние А. В. Горского и К. И. Невоструева). М., 1970, ч. 1, с. 175; См. также: Списывание книг в древние времена России. — Православный собеседник, 1862, ч. 1, с. 164; Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века. М., 1986, с. 480.

[25] *Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Синодального собрания, ч. 1, с. 177.

[26] *Казакевич А. Н.* Произведения старинной болгарской литературы в Четьях-Минеях митрополита Макария. (К изучению Новгородского наследия в ВМЧ). — В кн.: Русско-балканские культурные связи в эпоху Средневековья. София, 1982, с. 159.

[27] *Кучкин В. А.* О формировании Великих Миней Четий митрополита Макария. — В кн.: Проблемы рукописной и печатной книги. М., 1976, с. 96.

[28] *Там же,* с. 97.

[29] *Там же,* с. 100.

[30] *Клепиков С. А.* Описание древних русских обиходных переплетов. — В кн.: Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976, вып. 2, ч. 1, с. 56—57.

[31] ГИМ, Усп. 64. Синодик Успенского собора, XVI в., л. 295 об.

[32] *Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Синодального собрания. М., 1973, ч. 2, с. 42.

[33] Запись его рода см.: ГИМ, Епарх. собр. 944, Синодик Соловецкого монастыря, л. 32 об. Один из его родственников в 1532 г. строил святителю Макарию, тогда архиепископу Новгородскому, церковь святителя Николая на владычнем дворе.

[34] *Кучкин В. А.* О формировании Великих Миней Четьих митрополита Макария, с. 100.

[35] *Дробленкова Н. Ф.* Ранний вариант декабрьской Великой Минеи Четьи. — В кн.: Культура Древней Руси. Истоки, становление, традиции. М., 1976, с. 390.

[36] *Бобров А. Г.* О новосибирском списке Сказания Афродитиона. (К вопросу о формировании Великих Миней Четий митрополита Макария.) — В кн.: Рукописная традиция XVI—XIX вв. на востоке России. Новосибирск, 1983, с. 119.

[37] *Дыбо В. А., Кучкин В. А.* Болгарский текст в русской Минее XVI в. — Byzantinobulgarica, Sofia, 1966, t. 2, s. 279—301.

[38] *Молдован А. М.* К истории составления Троицкой Минеи № 678. (Значение ее для текстологического исследования произведений митрополита Илариона.) — В кн.: Записки Отдела рукописей. М., 1981, вып. 42, с. 74—75.

[39] *Гаврюшин Н. К.* Первая русская энциклопедия. — В кн.: Памятники науки и техники. 1982—1983. М., 1984, с. 120.

[40] *Филарет,* архиеп. Черниговский. История Русской Церкви. Изд. 5. М., 1888, с. 176.

[41] *Гаврюшин Н. К.* Цит. ст., с. 120.

[42] Как выразился один исследователь, «под последним днем года, под 31 августа,... помещены разные мелкие произведения, — отдел, который мы сейчас назвали бы «разное» (*Демин А. С.* Об одном письмовнике XVI века. — Ученые записки азербайджанского Государственного университета им. С. М. Кирова. Серия исторических и философских наук. Баку, 1964, № 5, с. 91).

[43] *Иосиф,* архим. Подробное оглавление Великих Миней Всероссийского митрополита Макария, хранящихся в Московской Патриаршей (ныне Синодальной) библиотеке. М., 1892, стб. 192—193.

[44] *Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Синодального собрания, ч. 1, с. 182—183.

[45] См.: *Фонкич Б. Л.* Греческо-русские культурные связи в XV—XVII вв (Греческие рукописи в России). М., 1977, с. 34.

[46] *Казакевич А. Н.* Произведения старинной болгарской литературы... с. 156—157; *Рогов А. И.* Петка Тырновская в восточно-славянской письменности и искусстве. — В кн.; Русско-балканские культурные связи в эпоху Средневековья. София, 1982, с. 175.

[47] *Бегунов Ю. К.* Малоизвестные и неизвестные сочинения Григория Цамблака. — Byzantinobulgarica, Sofia, 1978, t. 5, s. 312.

[48] *Молдован А. М.* «Слово о Законе и Благодати» (сопоставление списков). — В кн.: История русского языка. Исследования и тексты. М., 1982, с. 261.

[49] См.: *Бегунов Ю. К.* К изучению истории текста «Беседы на новоявившуюся ересь Богомилу» болгарского писателя X в. Козмы Пресвитера. — Византийский временник, М., 1969, т. 30, с. 178—179. Книжная деятельность святителя Макария способствовала распространению и другого местного произведения — краткой редакции Послания Новгородского архиепископа Василия Калики (1331—1352) Тверскому святителю Феодору о рае. «Дальнейшее распространение краткой редакции, — пишет исследователь, — связано с деятельностью митрополита Макария, проявившего, как известно, особый интерес к новгородскому литературному наследию. В начале сороковых годов XVI в. «Послание» было включено в Воскресенскую летопись, затем — в Лицевой летописный свод и, наконец, в Степенную книгу» (*Голейзовский Н. К.* «Послание о рае» и русско-византийские отношения в середине XIV в. — В кн.: Русско-балканские культурные связи в эпоху Средневековья. София, 1982, с. 66.

[50] *Флоря Б. Н.* Греки-эмигранты в русском государстве второй половины XV— начале XVI в. Политическая и культурная деятельность. — В кн.: Русско-балканские культурные связи в эпоху Средневековья. София, 1982, с. 136.

[51] См.: Goltz H. Zur Tradition des Corpus Areopagiticum Slavicum. Halle [Saale], 1979, S. 112—114 (Manuscript). Существует и другое мнение, что святитель Макарий обратился в данном случае к более древнему тексту (*Прохоров Г. М.* Сочинения Дионисия Ареопагита в славянской традиции (кодикологические наблюдения). — В кн.: Русская и армянская средневековые литературы. Л., 1982, с. 81; *Он же.* Автограф старца Исайи? — Русская литература, 1980, № 4, с. 183); он искал лучший список, а таковым не всегда является самый древний.

[52] *Вилинский С. Г.* Житие св. Василия Нового в русской литературе, ч. 1. Исследование. Одесса, 1913, с. 184.

[53] *Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Синодального собрания, ч. 1, с. 196—197; *Мещерский Н. А.* «Рыдание» Иоанна Евгеника и его древнерусский перевод. — Византийский временник, М., 1953, т. 7, с. 80.

[54] *Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Синодального собрания, ч. 1. с. 193; *Розов Н. Н.* Искусство книги Древней Руси и библиография (по новгородско-псковским материалам). — В кн.: Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1972, с. 37.

[55] *Демин А. С.* Цит. ст., с. 91—97.

[56] *Лебедев В.* К истории Кирилло-Мефодиевского славянского перевода Библии на Руси. — Странник, 1885, № 3, с. 408.

[57] Miller D. W. The Velikie Minei Chetii and the Stepennaia Kniga of Metropolitan Makarii and the origins of russian national consciousness. — In: Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Berlin. Wiesbaden, 1979, Bd. 26, s. 263—381. [Положительную рецензию Гюнтера Штёкля на нее см. в журнале «Jahrbucher fur Geschichte Osteuropas». Neue Folge, 1981, Bd. 92, H. 2, s. 264—266].

[58] *Там же,* с. 270.

[59] *Там же,* с. 286.

[60] *Там же, с. 300.*

[61] *Там же,* с. 313.

[62] *Гаврюшин Н. К.* Цит. ст.,с. 122.

[63] *Там же,* с. 125.

[64] *Адрианова В. П.* Житие Алексия человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. Пгр., 1917, с. 99—107; *Лихачев Д. С.* Текстология на материалах литературы X—XVII веков. Изд. 2. Л., 1983, с. 428—430.

[65] *См.: Смирнов Н.,* свящ. Материалы для характеристики книжной деятельности Всероссийского митрополита Макария. — Богословский вестник, 1916, № 5, с. 184—189; *Лебедев Н.* Макарий, митрополит Всероссийский (1482—1563). М., 1877, с. 19—20.

[66] *Адрианова В. П.* Житие Алексия человека Божия... с. 106—107. В подтверждение этого можно добавить факт — диспут митрополита Макария со шведским архиепископом в 1557 г. в Москве, ведшийся на греческом языке (см.: Dalin O. Geschichte des Reiches Schweden aus den schwedischen übersetzt durch J. C. Dähnert. Rostok; Grefswald, 1763, Teil 3, Bd. 1, s. 361—363. См. также: *Миллер Г. Ф.* Краткое известие о начале Новгорода и о происхождении российского народа... — Сочинения и переводы к пользе и увеселению служащих. СПб., 1761, ч. 2, сентябрь, с. 209—210.

[67] *Тъпкова-Заимова В.* Новооткрити славянски (български) преводи на похвални слова за св. Димитър Солунски. — В кн.: Българско средновековие. Българо-съветски сборник в чест на 70-годишнината на проф. Иван Дуйчев. София, 1980, с. 263. Подобное было осуществлено В. Латышевым по отношению к житию преподобного Феодора Студита (см.: *Латышев В.* Житие преп. Феодора Студита в мюнхенской рукописи № 467. — Византийский временник, М., 1915, т. 21, вып. 3—4, с. 222—257.

[68] Tápkova-Zaimova V. Les textes Demetrius dans les recueils de Rila et dans la collection de Macaire. — In.: Gyrillomethodianum, Thessalonique, 1981, t. 5, p. 113—119.

[69] *Тъпкова-Заимова В.* Текстовете за св. Димитър Солунски в Макариевия сборник. — В кн.: Русско-балканские культурные связи в эпоху Средневековья. София, 1982, с. 154. О важности славянского перевода при изучении греческого текста см.: *Шестаков Д.* Заметки о греческих текстах житий и Макарьевских Минеях Четиях. Сергиев Посад, 1914. (Отдельный оттиск из «Богословского вестника»).

[70] *Абрамович Д. И.* Софийская библиотека. Вып. 2. Четьи-Минеи. Прологи: Патерики. СПб., 1907, с. 154; *Попов Н. П.* Иосифово сказание об ереси жидовствующих по спискам Великих Миней. СПб., 1913, с. 2.

[71] В Волоколамском монастыре поддерживали литературные связи с архиепископом Макарием, о чем свидетельствует наличие литературных памятников в монастырских рукописях, созданных по благословению святителя. (См.: *Дмитриева Р. П.* Волоколамские

четьи сборники XVI в. — В кн.: ТОДРЛ, т. 28. Исследования по истории русской литературы XI—XVII вв. Л., 1974, с. 215—216.)

[72] *Бегунов Ю. И.* Козма Презвитер в славянских литературах. София, 1973, с. 497. Здесь же и описание августовской Минеи. См. также: *Веретенников П.*, диак. Святитель Макарий, архиепископ Великого Новгорода и Пскова (1526—1542). — ЖМП, 1979, № 8, с. 73.

[73] *Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Синодального собрания, ч. 1, с. 192—207.

[74] При названии имени писца в скобках указывается римской цифрой месяц Минеи, которую они писали, согласно нынешнему календарному счету.

[75] Этим писцом, со всей очевидностью, был переписан также Пролог (половина мартовской Минеи). Он писан так же, как и Минеи, в два столбца. В послесловии к этой рукописи говорится: «В лето 7039 (1531) месяца генваря 16 день. Поклонение честных вериг святаго Апостола Петра, списана бысть сия книга Пролог... при архиепископе Макарьи Великаго Новгорода и Пскова. А писал Данилко попов сын Васильев Варлаамского» (*Леонид*, архим. Систематическое описание... ч. 2, с. 301).

[76] К перечню писцов можно было бы прибавить и имя Афанасия, переписавшего житие индийских святых Варлаама и Иоасафа, который при этом сделал сокращения в тексте, изъяв описания похождений языческих богов (*Попов Н.* Запись писца в тексте повести о Варлааме и Иоасафе. — Библиографическая летопись. Изд. ОЛДП, 1914, вып. 1, с. 101), но данный извод жития возник ранее создания Миней. (См.: Повесть о Варлааме и Иоасафе. Памятник древнерусской переводной литературы XI—XII вв. Изд. подг. И. Н. Лебедева. Л., 1985, с. 89—102.)

[77] ГИМ, Усп. 64, л. 295 об.

[78] *Волнянский Н. (Шабатин И. Н.)* Митрополит Макарий — светоч русской культуры XVI века. — ЖМП, 1947, № 6, с. 29.

[79] *Муравьев Н.* Митрополит Макарий как составитель Великих Четьих-Миней (К 400-летию составления Великих Четьих-Миней). — ЖМП, 1953, № 5, с. 51.

[80] Древняя русская литература в исследованиях. Хрестоматия. Минск, 1979, с. 160—167. См. также: *Кусков В. В.* История древнерусской литературы. Изд. 3, М., 1977, с. 178—182.

[81] История русской литературы. Т. 2. Литература 1220—1580-х гг. М.—Л., 1945, с. 434.

[82] *Лихачев Д. С.* Новгород Великий. Очерк истории культуры Новгорода XI—XVII вв. Л., 1945, с. 92.

[83] *Иванова К. Л.* Структурно-типологична характерестика на Чети-Минеинните сборници в южнословенската и рускота литература XIV—XVII вв. — В кн.: Славянска филология, т. 16. Литературознание и фолклор. София, 1978, с. 75.

[84] *Накорякова К. М.* Редакторское искусство в России. XVI—XIX вв. Изд. МГУ, 1973, с. 20. См. также: *Черепнин Л. В.* Русская палеография. М., 1956, с. 319; *Берман Б. И.* Читатель жития (агиографический канон русского Средневековья и традиции его восприятия). — В кн.: Художественный язык Средневековья. М., 1982, с. 160. Подобные мысли можно встретить и у А. А. Турилова: «В памятниках сербской агиографии, помещенных в ВМЧ, макарьевские книжники удалили сербизмы все» (*Турилов А. А.* К вопросу о периодизации русско-южнославянских литературных связей XV — начала XVI в. — В кн.: Русско-балканские культурные связи в эпоху Средневековья. София, 1982, с. 72).

[85] Schaeder N. Moskau — das dritte Rom. Studien zur Geschichte politischen Theorien in der slavischen Welt. Darmstadt, 1957, s. 85. Legenda Aurea — житийный сборник, составленный в XV в. Жаком де Воражином, выдержавший множество изданий в XV—XVI вв. (Grand dictionaire universed du XIX siecle par P. Larousse. T. 10, p. 322].

[86] *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Париж, 1959, т. 1, с. 432. Солидарен с ним и *Е. Е. Голубинский* (История Русской Церкви. Т. 2, ч. 1. М., 1900, с. 853). А *Я. С. Лурье* усмотрел в Минеях, вопреки их энциклопедичности, идеологическую узость, «охранительные» тенденции против «неполезных повестей» и «небожественных писаний». (См.: История русской литературы. Т. 1, Л., 1980, с. 242.)

[87] Позднее, по сравнению с другими славянскими странами, введение на Руси книгопечатания вовсе не говорит о том, что Русь была более отсталая. Вопрос размножения книг рукописным способом был у нас хорошо поставлен, поэтому нужды в печатных книгах не было. А когда с расширением государства возникла в них нужда, тогда и было введено на Руси книгопечатание.

[88] Подробнее об этом см.: *Макарий* (Веретенников), игум. Школа Всероссийского митрополита Макария. — Богословские труды. Московская Духовная Академия. 300 лет (1685—1985). Юбилейный сборник. М., 1986, с. 331—336.

[89] См., например: Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 3. Книги богослужебные. Ч. 2, М., 1907, с. 172 и сл. См. также: Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского, с дополнениями из Пролога. М., 1902, с. XVI—XVII; *Яхонтов А.* Жития святых как образова-

тельно-воспитательное средство и их значение для русской школы с древних времен. Симбирск, 1898, с. 38—39.

[90] *Фет Е. А.* Новые факты к истории древнерусского Пролога. — В кн.: Источниковедение литературы Древней Руси. Л., 1980, с. 10—61.

[91] См.: *Боева Л.* Традиции Тырновской школы в болгарских и русских житиях XVI в. — В кн.: Търновски книжовна школа. Т. 2. Ученици и последователи на Евтимий Търновски. Втори международен симпозиум, Велико Търново, 20—23 май 1976. София, 1980, с. 253—265. См. также: *Макарий* (Веретенников), игум. Доклад на Софийской конференции, посвященной 1100-летию со дня кончины святителя Мефодия (1985), на тему «Тырновский патриарх Евфимий и Всероссийский митрополит Макарий (к вопросу их сравнительной характеристики)». Опубликован в журнале «Stimme der Orthodoxie» (1985, № 12, s. 40—48) под заглавием: «Porträts orthodoxer Kirchengeschichte. Patriarch Eulymi von Bulgarien und Metropolit Makari von ganz Russland waren prägende Persönlichkeiten ihrer Zeit». Этой же темы касается Н. Кочев в своем докладе «Творчество святого патриарха Евфимия и русские жития XVI века» на Киевской конференции, посвященной 1000-летию Крещения Руси (1986).

[92] Miller D. B. The Velikie Minei Chetii, p. 313. О тематической связи между этими двумя памятниками см. там же, п. 316.

[93] *Клосс Б. Н.* Никоновский свод и русские летописи XVI—XVII веков. М., 1980, с. 243. См. также: *Бугославский С. А.* Сокращенная редакция Великой Четьи-Минеи за май месяц в рукописи Казанской Духовной Академии 1569 года № 514 (533) (631). — ИОРЯС, 1913, т. 18, кн. 4, с. 347—351; Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской Духовной Академии. Ч. 2, Казань, 1885, с. 388—389.

[94] *Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Чудовского собрания. Новосибирск, 1980, с. 177—186. Это было время Бориса Годунова, известного также книжными предприятиями. «Годуновскими Псалтырями заканчивается ряд рукописных книжных «колоссов» XVI в., начатый макарьевскими «Минеями». Изучение их дает исследователям богатейший материал по истории русской рукописной книги первого полустолетия ее сосуществования со старопечатной». (*Розов Н. Н.* Русская рукописная книга. Этюды и характеристика. Л., 1971, с. 67).

[95] *Костюхина Л. М.* Книжное письмо в России XVII в. М., 1974, с. 28, 30; *Она же:* Писцовая школа Московского Чудова монастыря в конце XVI в. — В кн.: Новое о прошлом нашей страны. М., 1967, с. 136, 139. Она же отмечает связь Миней и первопечатного Апостола: «Почерки же XVI в., подобные письму Макарьевских Миней, послужили образцами для шрифта московских печатных изданий И. Федорова» (там же, с. 14). Об этих Минеях см. также: *Костюхина Л. М.* Из истории рукописного дела России XVII в. — В кн.: Археографический ежегодник за 1964 год. М., 1965, с. 59.

[96] *Алексеев В. Н.* Троицкий книгописец Герман Тулупов, — В кн.: Сибирское собрание М. Н. Тихомирова и проблемы археографии. Сборник научных трудов. Новосибирск, 1981, с. 127.

[97] *Там же,* с. 128—130.

[98] *Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Синодального собрания, ч. 1, с. 208—211.

[99] *Красин Д.* Четии-Минеи священника Иоанна Милютина. — Московские университетские известия, 1870, № 8, с. 775, 777.

[100] Книга житий святых. Киево-Печерская Лавра, 1689, л. 2—2 об.

[101] См. например, л. 157, 237, 246 об., 313, 347, 401 об. и т. д. См. также: *Абрамович.* Літописні джерела Четьіх-Миней Дмитра Ростовського. — Науковий сбірник за pik 1929. Записки Історичної секції всеукраінської Академії Наук, 1929, т. 32, с. 32, прим. 2.

[102] *Просвирнин А.,* прот. Святитель Димитрий, митрополит Ростовский. — ЖМП, 1977, № 9, с. 69.

[103] *Державин А.,* прот. Четии-Минеи Святителя Димитрия, митрополита Ростовского как церковно-исторический и литературный памятник. — Богословские труды. М., 1976, сб. 16, с. 103.

[104] Предполагают, что в противовес этим Минеям братьями Денисовыми были созданы свои Минеи для старообрядцев (*Барсов Е. В.* Четии-Минеи братьев Денисовых. — В кн.: Сборник статей в честь Матвея Кузьмича Любавского. Пгр., 1917, с. 678. Переиздание книги см.: Slavica Reprint, № 57, Düsseldorf, 1970).

[105] *Флоровский А.* Чудовский инок Евфимий. Один из последних поборников «греческого учения» в Москве в конце XVII века. — Slavia, 1949—1950, Ročn. 19, sešit 1—2, s. 120.

[106] *Кобленц И. Н.* Андрей Иванович Богданов. 1692—1766. Из прошлого русской исторической науки и книговедения. М., 1958, с. 146—147.

[107] См.: *Максимович Л. М.* Путеводитель к древностям и достопамятностям Московским. Ч. 1. М., 1792, с. 83—90.

[108] *Ундольский В.* Оглавление Четьих-Миней Всероссийского митрополита Макария, хранящихся в московском Успенском соборе, составленное справщиком, монахом Евфимием. — ЧОИДР, 1847, кн. 4, отд. 4, с. III—VIII, 1—78. Т. Н. Протасьева говорит, что это оглавление осталось неизданным (Описание рукописей Синодального собрания, ч. 1, с. 208), но это неверно (*Дробленкова Н. Ф.* Великие Минеи Четьи. — ТОДРЛ, Л., 1985, т. 39, с. 240).

[109] *Макарий,* еп. О Новгородских Макарьевских Четьих-Минеях. — В кн.: Летописи Тихомирова. Т. I. М., 1859, с. 68—73. Несколько ранее в печати появилось сообщение об августовской Софийской Минее, приобретенной в Москве: «Рукопись эта писана прекрасным полууставом, в два столбца; во многих местах ее попадаются собственноручные поправки и замечания митрополита Макария, из чего должно заключить, что она принадлежала к его подготовительной работе и есть черновая тех Четьих-Миней, которые хранятся в московском Успенском соборе» (*Оболенский К. М.* Послание патриарха Фотия в древнем славянском переводе. Половецкие слова. — Москвитянин. Ч. 2. Науки и художества. 1850, с. 7).

[110] *Горский А., Невоструев К.* Описание Великих Четьих-Миней Макария, митрополита Всероссийского. С предисл. и доп. Е. В. Барсова. — ЧОИДР, 1884, кн. 1, с. I—XIX, 1—65; 1886, кн. 1, с. 66—184.

[111] Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отдел 3. Книги богослужебные. Ч. 2. М., 1917, с. XIV.

[112] *Иосиф,* архим. Подробное оглавление Великих Четьих-Миней Всероссийского митрополита Макария, хранящихся в Московской Патриаршей библиотеке. М., 1892.

[113] *Иосиф,* иером. О Великих Четии-Минеях Всероссийского митрополита Макария, хранящихся в Московской Патриаршей, или Синодальной, библиотеке. М., 1872, с. 5.

[114] *Абрамович Д. И.* Описание рукописей С.-Петербургской Духовной Академии. Софийская библиотека. Вып. 2. Четьи-Минеи. Прологи. Патерики. СПб., 1907, с. 1—154.

[115] ТКДА, 1901, № 5, приложения, Извлечения из протоколов Совета КДА, с. 368.

[116] Отзывы доцента А. Лукьяненко и проф. протоиерея Ф. Титова на работу Н. Муравьева см.: ТКДА, 1916, № 5—6, приложения, Извлечения.., с. 472—479.

[117] ЖМП, 1953, № 5, с. 49—54.

[118] *Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Синодального собрания, ч. 1, с. 170—207.

[119] ТОДРЛ, Л., 1985, т. 39, с. 238—243.

[120] Он является инициатором издания Миней. (*Большаков С. А.,* Подвижники XIX века. Игумения Мария Тучкова. Авраам Сергеевич Норов. — ВРХД, 1986, № 146, с. 227).

[121] Сборник мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Изд. под ред. Преосвященного Саввы, архиеп. Тверского и Кашинского. Т. 5, ч. 2. М., 1888, с. 775—776. См. также: Летопись занятий Археографической комиссии (далее — ЛЗАК). СПб., 1871, вып. 5, отд. 4, с. 93.

[122] Славяноведение в дореволюционной России. Библиографический словарь. М., 1979, с. 298; *Костромина И. Н. Савваитов П. И.* (1815—1895). — В кн.: Этнография и фольклор коми. (Труды Института языка, литературы и истории, № 17). Сыктывкар, 1976, с. 125. В «Православном обозрении» за 1868 г. появилось такое сообщение: «Известные Макарьевские Четьи-Минеи, доселе доступные для пользования очень немногим (они сохранились только в трех экземплярах), благодаря предприятию Археографической комиссии отныне становятся доступными всем занимающимся русскою церковною историею... Все издание должно составить не менее 25 томов, хотя оно ведется без примечаний с исключительною целью верно воспроизвести рукописный текст, редакция поручена члену Комиссии П. И. Савваитову» (1868, № 11, с. 147).

[123] Павел Иванович Савваитов. Юбилей его ученой деятельности. 1837—1887. — Русская старина, 1887, № 10, с. 248.

[124] *Ключевский В. О.* Отзывы и ответы. Третий сб. статей. Пгр., 1918, с. 9—10. Откликом на начало издания Великих Четьих-Миней является также статья *Шишова А.* «Всероссийский митрополит Макарий и его заслуги для Русской Церкви» (в журнале «Странник», 1869, № 12, с. 75—106.

[125] См. о нем: Славяноведение в дореволюционной России, с. 256—259; *Воронов А. С. С. Н. Палаузов.* — Русская старина, 1872, № 10, с. 471—473; *Гюзелев В., Коларов Х.* Список на трудовете на Спиридон Н. Палаузов. — Известия на българското историческо дружество, София, 1974, кн. 29, с. 159.

[126] *Ровнякова Л. И.* С. Н. Палаузов — деятель болгарского просвещения. — Русская литература, 1972, № 2, с. 175; ЛЗАК, 1871, вып. 5, отд. 4, с. 41—42.

[127] Последний выпуск вышел либо во время революции, либо сразу после нее. (См.: *Дробленкова Н. Ф.* Библиография советских русских работ по литературе XI—XVII вв. за 1917—1957 гг. М.—Л., 1961, с. 32).

[128] ЛЗАК, 1901, вып. 12, с. 124.

[129] *Там же,* 1871, вып. 5, отд. 4, с. 47. Подробное освещение вопроса о издании Макарьевских Миней было бы отклонением от главной нашей темы, но вопрос этот может

явиться темой специальной разработки. Библиографию изданий Миней как Археографической комиссией, так и старообрядцами см. в приложении.

[130] Литературное наследство. Неизданный Достоевский. Записные книжки и тетради 1860—1861 гг. М., 1971, с. 317.

[131] *Кадлубовский А.* Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902, с. V.

[132] *Васенко П.* «*Книга Степенная царского родословия*» *и ее значение в древнерусской* исторической письменности. СПб., 1904, с. 185. См. также: *Серебрянский Н.* Очерки монастырской жизни во Пскове. — ЧОИДР, 1908, кн. 4, с. 279.

[133] *Гаврюшин Н.* Что читал Андрей Рублев. — Советская Россия, 4. XII, 1983, с. 4. См. также: *Лихачев Д.* Мост в будущее. — В кн.: Альманах библиофила. Вып. II. М., 1981, с. 15; *Буганов В. И., Зимин А. А.* О некоторых задачах специальных исторических дисциплин в изучении и издании письменных источников по истории русского Средневековья. — История СССР, 1980, № 1, с. 121.

[134] *Попов Н. П.* О возникновении Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки. — В кн.: Сборник статей к сорокалетию ученой деятельности академика А. С. Орлова. Л., 1934, с. 34.

[135] *Клосс Б. М.* Библиотека московских митрополитов в XVI в. — В кн.: Проблемы палеографии и кодикологии в СССР. М., 1974, с. 114—125.

[136] В последней опубликованной на эту тему работе (*Зарубин Н. Н.* Библиотека Ивана Грозного. Реконструкция и библиографическое описание. Подготовка к печати А. А. Амосова. Л., 1982) предпринята попытка суммировать все сведения о Иване Грозном, связанные с книгами и писателями, и тем самым реконструировать, хотя бы частично, состав царской библиотеки.

[137] *Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Синодального собрания, ч. 2, с. 38.

[138] *Там же, ч. 1, с. 52—53.*

[139] *Фонкич Б. Л.* Греческая рукопись митрополита Фотия. — В кн.: Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1972, с. 190.

[140] *Слуховский М. И.* Русская библиотека XVI—XVII вв. М., 1973, с. 48—50.

[141] *Леонид* (Кавелин), архим. Систематическое описание рукописей славяно-российских, с. 314; *Бегунов Ю. К.* Описание малоизвестной части коллекции древнерусских рукописей «Славянской библиотеки в Праге». — Byzantinoslavica, 1970, t. 31, с. 214; *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI—XIII вв. М., 1978, с. 265.

[142] *Кучкин В. А.* О формировании Великих Миней Четий митрополита Макария, с. 86.

[143] В качестве первого опыта в этом направлении следует признать издания: *Некрасов И.* Зарождение национальной литературы в Северной Руси. Ч. 1. О первичных редакциях жизнеописаний подвижников Северной Руси XV, XVI—XVII веков. Одесса, 1870, приложения, с. 11—44. (Опубликована вторая редакция Жития преподобного Михаила Клопского по январской Минее (ГИМ, Син. № 990, л. 463—473); Слово похвално на память с(вя)тым и преславным оучителем словеньску языку, сотворшема писмены емоу и преложшема Ветхыи и Новыи Закон в язык и бл(а)женному Кирилоу и архиеп(ис)копу Паноньскому Мефодию. — Странник, 1885, № 4, с. 590—600 (по списку Макарьевский Миней); Житие преподобных отцов наших Варлаама пустынника и Иоасафа царевича Великия Индия. Из Великих Четий Всероссийского митрополита Макария. М., 1893; Житие и чудеса Святителя и Чудотворца Николая. По рукописи Макарьевских Четьих-Миней. Издание Археогр. комис. М., 1901; Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. (Памятники XI—XV вв.). Изд. 2 (Русская историческая библиотека, т. 6). СПб., 1908. (Встречаются публикации грамот и различных документов из Макарьевских Миней, см., например: кол. 421—426; 437—464; 743—744); *Вилинский С. Г.* Житие св. Василия Нового в русской литературе. Ч. 2. Тексты жития. Одесса, 1911, с. 350—623. (Книга и Житие преподобного отца нашего Василия Новаго списано Григорием смиренным и христолюбивым учеником его); *Буслаев Ф.* Русская хрестоматия. Памятники древней русской литературы и народной словесности. Изд. 13. М., 1917. (Из Макарьевских Миней издано Житие св. Филарета милостивого, с. 1—6; Повесть о пророке Иеремии, с. 14—17); *Вадим,* (Рындюк), иерод. Святитель Иона, митрополит Московский и всея Руси. Загорск, 1978, с. 109—129 (Житие святителя Ионы, составленное по благословению митрополита Макария по мартовской Минее, лл. 951—956); *Гаврюшин Н. К.* Первая русская энциклопедия. Приложение. Указ о земли Ивана Дамаскина. — В кн.: Памятники науки и техники. 1982—1983. М., 1984, с. 129.

[144] В приложении: 1) Житие великомученика Артемия по другому, исправленному переводу с греческого (стб. 2065—2110); 2) Из рукописи Кирилло-Белозерской библиотеки № 1258 (стб. 2109—2114).

[145] Эта дата указана на обложке, на титульном листе стоит: 1916.

Протоиерей Владимир СОРОКИН,
профессор Ленинградской Духовной Академии

Митрополит Ленинградский и Новгородский ГРИГОРИЙ (ЧУКОВ) и его церковно-просветительская деятельность

III

ЕПАРХИАЛЬНЫЙ НАБЛЮДАТЕЛЬ

В тот год, когда Николай Чуков окончил полный курс Духовной Академии, в деятельности церковно-приходских школ России намечались важные перемены. Церковно-приходские школы фактически существовали на Руси со времени ее Крещения в 988 г., но единая в масштабе всей Российской империи система таких школ стала складываться только после опубликования высочайше утвержденных 13 июня 1884 г. «Правил о церковно-приходских школах». При этом в духовное ведомство были переданы так называемые школы грамоты — народные школы низшего типа. До 1884 г. церковные школы существовали в каждой епархии независимо, и их состояние определялось, главным образом, ревностью к народному просвещению правящего архиерея[1].

В течение первых 10 лет существования церковно-приходских школ по новому «Положению» их организация осуществлялась одними местными средствами. Но к 1895 г. правительство начинает проявлять бóльшую заботу о развитии церковно-школьного дела, значительно увеличивая денежные субсидии. Отпускаемые государством средства создавали благоприятную возможность для развития всей системы начального образования, что предполагало в перспективе распространение всеобщего школьного обучения. Для претворения этих добрых намерений в жизнь требовались энтузиасты-труженики. К таковым относится и Владыка Григорий (Чуков). Его интерес и любовь к педагогике были замечены епископом Павлом, смотрителем духовного училища Д. И. Любецким и ректором Духовной Семинарии протоиереем П. Ф. Щегловым.

Как раз в то время, когда Николай Чуков учился на IV курсе Духовной Академии, в Петрозаводске обсуждался вопрос о целесообразности открытия в епархии должности наблюдателя церковно-приходских школ. Вопрос был разрешен положительно, и в качестве кандидата на нее был намечен Николай Чуков.

Владыка обещал представить его кандидатуру Св. Синоду на утверждение. Предстояло живое дело, интересная работа, к тому же в педагогической области, к которой Николай Чуков имел тяготение.

Преосвященный Павел, вероятно, опасаясь, что Синод откажет в назначении Николая Чукова по причине его молодости и неопытности, решил дать ему некоторую подготовку через непосредственное знакомство с уездными отделениями Главного совета Александро-Свирского братства[2], заведовавшего тогда церковными школами Олонецкой епархии. 19 июля 1895 г. Владыка назначил его членом Главного совета братства и вместе с тем поручил сделать подробный осмотр дел всех советов уездных отделений. Распоряжение было мудрое: оно давало Николаю Чукову возможность сразу же, еще до вступления в должность, войти в курс церковно-школьного дела в каждом уезде, познакомиться с местными деятелями, увидеть на местах тот аппарат, при помощи которого предстояло заведовать школами. Самому Преосвященному эта командировка давала возможность посмотреть Николая Чукова в деле, а в представлении Св. Синоду указать на его знакомство с церковными школами и этим усилить доводы в пользу его назначения.

Главный совет братства выдал Николаю Чукову документ, удостоверяющий его полномочия, снабдил 100 рублями на расходы по поездке, и 26 июля в 9 часов утра он выехал на паре

Продолжение. Начало см.: «Богословские труды». Юбилейный сборник ЛДА. М., 1986, с. 96—141.

почтовых в Олонец[3], провожаемый усердными благословениями матери и чувствуя в душе невольное смущение перед той новой большой работой, к которой волею судеб он теперь приступал.

От Петрозаводска до Олонца было 148 верст почтовым трактом. Дорога шла большей частью лесом, небольшие деревни попадались редко. В Олонец он приехал утром. Его глазам представился не город, а скорее большая деревня, расположенная вдоль сливающихся рек — Мегреги и Олонки, с двумя храмами и протопопским двором в центре. Почти все дома были обыкновенные крестьянские, правда, больше двухэтажные, как и вообще в богатой лесом Карелии. Улиц нет, одни только набережные. Собственно город сосредоточивался около погоста, а дальше в обе стороны по берегам рек растянулись на 12 верст карельские деревни. Каждая деревня имела свое название, но обыкновенно все они слыли под общим именем Олонца. Исторически это один из самых древних населенных пунктов Олонецкой губернии; он упоминается еще в XII веке.

Остановившись на станции, Николай Чуков отправился к председателю уездного отделения братства. Им был протоиерей Михаил Прилежаев[4], высокий, благообразный старец с насупленными бровями, с острым, всматривающимся, умным взглядом, почти 50 лет служивший на одном месте. Здесь же служили его отец и дед, так что род Прилежаевых священствовал тут уже около века и был известен не только в уезде, но и в губернии. В беседе о. Михаил сообщил Николаю Чукову, что все уездные отделения братства существуют три года (они были открыты весной 1892 г.), что он почти один ведает всеми делами, так как помощники его очень плохи, и обещал собрать и прислать ему бумаги отделения. Часа через два о. протоиерей привез пачку документов, и Николай Чуков занялся их разбором. Не знакомый ранее ни со способом ведения дел, ни с характером самой деятельности отделений братства, он еще не имел ясного плана ревизии. Инструкций он не получил никаких. Образец делопроизводства пришлось создавать постепенно — путем ознакомления с деятельностью каждого отделения и сравнения их деятельности.

С помощью журналов уездного отделения Николай Чуков познакомился со всеми его постановлениями, перечитал все поступившие в отделение бумаги от заведующих школами священников, благочинных, учителей и учительниц. Особенно внимательно рассмотрел отчеты окружных наблюдателей школ и таким образом ознакомился как с нуждами школ, так и со способами и качеством их удовлетворения. Пришлось ему проверить и денежную книгу, наличность сумм, оправдательные документы, осмотреть книжный запас в складе отделения, выяснить степень обеспечения школ книгами и всеми нужными материалами. Особенно внимательно он проследил способ и своевременность уплаты жалованья учителям и учительницам. В некоторых отделениях Николай Чуков виделся только с председателями и делопроизводителями, в других же знакомился и с прочими членами, особенно там, где работа отделений была поставлена более живо и где к ней привлекались общественные деятели.

Дела Олонецкого отделения братства Николай Чуков рассмотрел 27—29 июля. За это время он несколько раз был у прот. М. Прилежаева. Они вместе обсудили методы улучшения школьного дела, и при деликатном и почтительном отношении к старцу-протоиерею Николай Чуков сумел добиться того, что тот серьезно задумался над упорядочением работы в отделении и обещал «приналечь» на сотрудников.

«Я считал цель достигнутою. Председатель мне понравился как умный, глубоко смотрящий в дело человек, много поработавший на своем веку, а теперь не находивший себе хороших помощников в окружавшей его «мелкоте»... Видимо, и я пришелся ему по душе, и в дальнейшем у нас установились с ним полные уважения отношения.

Так закончилась моя ревизия первого уездного отделения братства. Простившись с о. Михаилом Прилежаевым, я направился в Лодейное Поле.

От Олонца до Лодейного Поля 50 верст. Дорога лежит мимо Александро-Свирского монастыря. Проезжая вечером, я нарочно остановился у одного крестьянина в А[лександро]-Свир[ской] слободе, чтобы побывать в монастырской церкви у богослужения. Я застал вечерню, послушал молебен и впервые в жизни приложился к мощам, лежавшим не под спудом, не в закрытой раке, а в открытой гробнице под бархатным расшитым покрывалом. На том месте, где должна находиться голова, в покрывале было отверстие со вставленным стеклом (или слюдой), и в нем виднелась какая-то коричневого цвета масса, очевидно, часть лба. Какое-то смешанное чувство благоговения и вместе с тем непонятного страха испытал я, прикладываясь впервые к открытым мощам Преподобного» [1, с. 4].

Утром Николай Кириллович приехал в Лодейное Поле. Этот город, расположенный на высоком берегу Свири, он уже проезжал ранее, когда плыл на пароходе в Академию и обратно. Это был обычный уездный городок с правильными улицами, небольшими серенькими домиками, с населением исключительно служилым и ремесленным. Основан он был при Петре I как верфь для постройки судов, отсюда и название города. В то время там был довольно красивый собор с изящным иконостасом внутри[5].

Остановившись, как и в Олонце, на станции, Николай Чуков представился председателю уездного отделения братства протоиерею Михаилу Ребовскому[6] и попросил прислать ему дела

отделения. О. Михаил был высокий, грузный, молчаливый старик, очень представительной наружности. Этот почтенный старец очень испугался ревизии и, несмотря на то, что прослужил уже 35 лет, начал ухаживать за совершенным юношей, только что сошедшим с академической скамьи. Николай Чуков никак не мог отказаться от его настойчивых предложений обедать и ужинать у него в доме. Его супруга Екатерина Ивановна не отставала от мужа в ухаживании. «Это была замечательно дружная симпатичная пара старичков, — вспоминал впоследствии Владыка Григорий, — совершенно напоминавших своим взаимоотношением гоголевских Афанасия Ивановича и Пульхерию Ивановну. Я много раз потом, осматривая школы, останавливался у них, всегда радушно был принимаем, и эти добрые отношения сохранились у нас до самой смерти почтенного о. протоиерея» [1, с. 5].

Как и в Олонце, он осмотрел здесь все журналы, отчеты, проверил книги, суммы, побеседовал с о. председателем о нуждах отделения и школ, дал указания об упорядочении дела соответственно усмотренному и 2 августа направился на пароходе по Свири в Вытегру.

Город Вытегра был одним из самых бойких и оживленных городов Олонецкой губернии. Он расположен в низкой и неказистой местности, в нескольких верстах от Онежского озера, на берегу реки Вытегры. Но это был центр Мариинской системы; здесь находился узел путей сообщения, жило много инженеров, и в течение навигации проходило множество судов с Волги и обратно, и по числу жителей, хотя сравнительно и небольшому — 4,5 тысячи, он превосходил все прочие уездные города губернии, в которых числилось только по полторы или две тысячи человек.

Председателем в Вытегре был протоиерей Иоанн Рябинин[7]. Уступая в возрасте и интеллектуальном отношении протоиреям М. Прилежаеву и М. Ребовскому, он был очень заботлив и, главное, имел опытного и умного помощника в лице о. Стефана Маркова[8], второго соборного священника и делопроизводителя уездного отделения братства. Благодаря им деятельность здесь была более оживленной. Заседания отделения проходили довольно часто, в его составе были люди, хорошо знающие местную жизнь и любящие школьное дело. Окружные наблюдатели и другие члены отделения регулярно посещали школы. Вследствие того, что инспектор народных училищ И. И. Суморин[9], заботившийся о своих школах, довольно внимательно и критически присматривался к церковным школам, последние волей-неволей совершенствовались. Все это Николай Чуков уяснил как из документов отделения, так и из бесед с о. И. Рябининым, о. С. Марковым и казначеем П. А. Матвеевым[10], усердную деятельность которого и аккуратность исполнения им своих обязанностей он особо подчеркнул в докладе Преосвященному. Интересно заметить, что по всеобщей переписи 1897 г. население Вытегры оказалось самым грамотным из городских жителей России.

Ознакомившись с делами Вытегорского отделения, Николай Кириллович отправился через Петрозаводск в Пудож.

Как и везде, он остановился на почтовой станции и сразу же направился к председателю уездного отделения братства. Им был протоиерей Владимир Разумов[11], с детьми которого Николай Чуков был знаком еще по Семинарии. Духовенство уезда звало его «кунктатором», что по-латыни означает «медлитель». Действительно, этот почтенный и весьма добрый человек был скуп на слова и очень медлителен в делах. Работа отделения оказалась далеко не на высоте. Заседания были очень редки, светские члены их почти не посещали, наблюдатели тоже. Журналы заседаний писались очень кратко, потому что председатель часто затруднялся, что туда нужно вносить. Делопроизводителя не было, его обязанности исполнял сам о. В. Разумов. Книги для записи входящих бумаг не велось, потому было трудно проверить скорость исполнения просьб заведующих и учащих. Книжного склада тоже не было. В школах не хватало литературы для внеклассного чтения и методических пособий для учителей. Никто из членов отделения школ не посещал, кроме окружных наблюдателей. В обширном уезде было всего 3 церковно-приходские школы и 14 школ грамоты, да и тем угрожала опасность закрытия. Одну школу, Враниковскую, сами крестьяне просили заменить земской, потому что в течение пяти лет из нее не было сделано ни одного выпуска из-за небрежного отношения к делу преподавателя — диакона Фомина, а на 9 школ грамоты «покушался» инспектор народных училищ А. К. Гончаревский[12], желавший их по той же причине обратить в земские.

Три дня беседовал Николай Чуков с председателем, осматривая дела отделения, устроил заседание совета, указал на недостатки, обсудил пути исправления. 14 августа рано утром он выехал из Пудожа в Каргополь и к ночи был уже там на станции.

Если Пудож был неприметным городком с единственной приходской церковью, то Каргополь уже издалека производил впечатление небольшого, но старинного русского города. В нем было 22 храма, 2 монастыря, Духовное училище, каменные дома. Расположился он на реке Онеге, близ озера Лача, известного по «Молению Даниила Заточника». Уезд насчитывал 52 прихода со значительным числом духовенства. Председателем уездного отделения братства состоял смотритель Духовного училища А. П. Надежин[13], человек светский, которого Николай Чуков знал еще по Петрозаводскому Духовному училищу, где тот был помощником смотрителя. Но его не оказалось в Каргополе, он числился в отпуске, а заменял его помощник смотрителя В. Н. Ильинский[14], очень похожий на Надежина и по внешности, и по характеру.

«Я, — вспоминает Владыка, — приехал в Каргополь на праздник Успения Божией Матери. В этот день здесь обычно устраивался пред обедней крестный ход из собора в Успенский женский монастырь, где и совершалась обедня. Я полюбопытствовал посмотреть на крестный ход, и здесь увидел все каргопольское духовенство. В громадном большинстве все это были почтенные старики, на всех них лежал какой-то особый патриархальный отпечаток; порядка в крестном ходе было мало: батюшки шли кому где вздумается, вразброд, разговаривали с окружающими; дисциплины не чувствовалось; народу было немного. Я прошел в монастырь, простоял обедню; виделся кое с кем из молодых батюшек, знакомых еще по Семинарии. Затем зашел к В. Н. Ильинскому, представился и просил прислать мне дела отделения. Дела принес о. И. В. Венустов[15], молодой священник, на год старше меня по семинарии; с ним явился и казначей отделения — учитель духовного училища Е. Ф. Добрынин[16] (из семинаристов). Дела канцелярии здесь оказались в полном порядке: о. Венустов был делопроизводитель аккуратный и исполнительный. После он был у меня одним из самых лучших и деятельных усердных наблюдателей. Казначей был совсем на высоте...» [1, с. 9].

Деятельность отделения в Каргополе шла вполне успешно. Заседания устраивались часто, и светские члены — земские начальники — на них непременно присутствовали. Школы тоже посещались, особенно во время экзаменов. Письменные экзаменационные работы просматривались не только комиссиями, но и контролировались в отделении. В школах производились как выпускные, так и переводные экзамены, что заставляло учащих уделять одинаковое внимание всем группам, а не только выпускникам. Труды особенно усердных законоучителей и учительниц отмечались благодарностью, и это, конечно, поднимало их энергию.

Все эти положительные явления Николай Чуков отметил как на заседании отделения братства, так и в своем докладе Преосвященному, обратив внимание только на сравнительно плохо оплачиваемый труд учительниц (около 108 рублей в год).

На прощанье Николай Кириллович посетил протоиерея Матфея Светлова[17], отца своего академического товарища Я. М. Светлова, и на другой день утром отправился в Повенец.

В Повенце Николаю Чукову пришлось прожить с 20 по 23 августа в ожидании парохода на Петрозаводск, хотя осмотр дел Повенецкого отделения можно было произвести в один день — так несложна была его деятельность и так мало оказалось там бумаг. Председатель отделения о. Иоанн Модестов, бывший ключарь кафедрального собора в Петрозаводске и учитель женской гимназии, был человеком почтенных лет. Очень любезный, деликатный, скромный. Так же скромна была его деятельность по отделению. Правда, духовенства в городе было мало: только он да второй священник о. Михаил Рыболовлев[18], его зять, тоже не очень энергичный батюшка. Поэтому официальными помощниками отца протоиерея по уездному отделению были светские лица: делопроизводитель из учителей И. Т. Кудрявцев[19] и казначей купец И. С. Мартынов[20]. Но они только числились в должностях, а все дела вел сам о. И. Модестов. Отсюда с внешней и внутренней стороны работа отделения была слаба, и пришлось много беседовать с о. протоиереем об ее оживлении.

Поскольку в Повенце у Николая Чукова оказалось много свободного времени, он смог ознакомиться с городом. Это был маленький городок в устье реки Повенчанки с одной церковью и небольшими городского типа домами. Единственный красивый вид открывался с набережной на Онежское озеро, на северном берегу которого стоял городок. Повенец был конечным пунктом той «государевой дороги», по которой Петр I со своим войском летом 1702 г. перетащил волоком суда из Белого моря в Онежское озеро и, пройдя по реке Свири и Ладожскому озеру, ударил с севера по шведам и взял сначала крепость Нотебург (Орешек), а потом достиг устья Невы, где основал Санкт-Петербург.

Осмотром Повенецкого уездного отделения братства Николай Чуков завершил возложенную на него задачу и 24 августа вернулся в Петрозаводск. Главному совету братства он представил отчет об израсходованных в поездке деньгах (из 100 рублей возвратил 18 руб. 57 коп.), а Преосвященному сделал подробный доклад о результатах осмотра всех уездных отделений совета братства.

За время поездки Николая Чукова Владыка Павел сделал представление Св. Синоду об определении его на должность епархиального наблюдателя. Назначение состоялось 8 сентября 1895 г. Несколько дней спустя пришел и сам указ Св. Синода, где было сказано, что он назначается «наблюдателем церковно-приходских школ и школ грамоты Олонецкой епархии с причислением к Канцелярии обер-прокурора Св. Синода сверх штата, а по рукоположению в сан священника с причислением к Петрозаводскому кафедральному собору сверх штата же» [2]. Слова указа о «причислении к Канцелярии обер-прокурора Св. Синода сверх штата» вызвали у Преосвященного Павла недоумение: он привык быть полным хозяином и единственным начальником всех служащих духовного ведомства своей епархии, а тут, оказывается, какой-то новый вид подчинения обер-прокурору. «Вы, значит, не в моем распоряжении...» — сказал он с нескрываемым огорчением Николаю Чукову. «Как я ни объяснял ему, — вспоминает Владыка Григорий, — он настоял, чтобы я просил Высокопреосвященного Антония (Вадковского) разъяснить нашему Владыке значение такого «причисления». Пришлось обратиться туда. Несколько дней

спустя я получил от секретаря Преосвященного Антония письмо, в котором тот по поручению Владыки Антония сообщал, что «причисление к Канцелярии обер-прокурора» делается для того, чтобы я был зачислен на государственную службу и чтобы время, проведенное мною на должности Наблюдателя в светском звании, было зачислено на пенсию. Вопрос был исчерпан, и я вступил в отправление своих новых обязанностей» [1, с. 12].

К этому времени в Петрозаводск приехал из Якутска новый ректор Семинарии архимандрит Стефан (Киструсский)[21], назначенный вместе с тем и председателем Епархиального училищного совета. С ним Николаю Чукову пришлось работать в течение первых двух лет своего наблюдательства.

Получив указ Св. Синода об определении на должность и побывав у Преосвященного Павла, Николай Чуков нанес несколько официальных визитов: председателю Епархиального училищного совета, губернатору, председателю губернской земской управы, директору народных училищ.

Председатель Совета архимандрит Стефан при первом же их знакомстве завел речь о том, как он в Якутске «боролся» с преподавателями Семинарии и «сокрушал» их. Николай Чуков понял его заявление довольно однозначно: «... это был намек на возможный характер и наших с ним взаимоотношений в дальнейшем, если бы я, невзирая на эту угрозу «борьбы и сокрушения», осмелился в чем-либо не быть с ним солидарным. Намек этот оказался пророческим: борьба у нас с ним на почве школьного дела действительно завязалась, но «сокрушен» в конце концов оказался не я, а он...» [1, с. 13].

Губернатор М. Д. Демидов[22] принял Николая Кирилловича весьма официально, всего на несколько минут, и осведомился только о характере его новой должности. Председатель губернской земской управы В. В. Савельев[23], человек хорошо знакомый с организацией и постановкой школьного дела в земских училищах губернии, к тому же занятый в то время с дирекцией народных училищ вопросом введения в губернии всеобщего обучения, беседовал о церковно-школьном деле более подробно, поскольку он состоял и членом Епархиального училищного совета.

Прекрасное впечатление произвел на молодого наблюдателя директор народных училищ Д. П. Мартынов[24], опытный школьный администратор и хороший педагог. У него была собственная система обучения родному языку и арифметике в начальной школе, по которой он издал ряд учебников и методик. «Азбука-скороучка», «Цифирь» и другие книги Д. П. Мартынова были очень полезны для начального обучения, и учащиеся земских школ учились по ним довольно успешно. Это был очень энергичный, до фанатизма преданный своему делу человек, сам горевший и зажигавший этим огнем всех, с кем соприкасался в работе. При нем школьное дело в земских училищах очень поднялось, и он привлек к нему серьезное внимание всех земств губернии, поставив впервые вопрос о введении в губернии всеобщего обучения. «У такого деятеля можно было многому поучиться мне — новичку в этом деле, — вспоминал Владыка, — и я, действительно, многое воспринял у него в методах моей административно-педагогической работы. С ним мы и в этот — первый — раз о многом говорили по существу» [1 с. 14].

Прежде чем приступить к обзору деятельности Н. К. Чукова на посту епархиального наблюдателя, следует напомнить структуру церковно-школьного управления того времени как в целом по России, так и в Олонецкой губернии в частности. В 1885 г. для общего руководства церковно-приходскими школами страны при Св. Синоде был учрежден Училищный совет (во главе его в 1901—1917 гг. стоял протоиерей Павел Соколов[25]), а в епархиях были созданы Епархиальные училищные советы, председателями которых были обычно ректоры духовных семинарий. В 1895—1896 гг. открылись должности наблюдателей этих школ — в центре (при Синодальном училищном совете) и на местах (по епархиям).

В Олонецкой епархии Училищный совет был учрежден епископом Павлом 27 ноября 1884 г. К этому времени в епархии имелось всего 33 приходские школы. Первые 10 лет надзор над церковно-приходскими школами нередко оставлял желать лучшего. Канцелярия не могла дать Н. К. Чукову при вступлении его в должность епархиального наблюдателя даже точного списка школ, находящихся в ведении совета. Тем не менее к началу 1895—1896 учебного года в епархии было, как удалось выяснить, уже 111 церковно-приходских школ и 50 школ грамоты — всего 161 школа при 194 школах гражданского ведомства. Это означало, что в каждом приходе епархии (на 1895 г. их насчитывалось 266 [3, с. 5]) имелась хотя бы одна школа.

Ввиду новизны дела и наличия Епархиального училищного совета, заведовавшего школами, нужно было сразу установить круг обязанностей и прав, чтобы в работе не выйти из рамок и не нарушить прерогативы. Поэтому на одном из ближайших заседаний Н. К. Чуков поднял вопрос об инструкции для епархиального наблюдателя. Д. П. Мартынов предложил ему же составить эту инструкцию как наиболее заинтересованному лицу. «Пусть наметит круг своего ведения, а мы потом будем его урезывать», — шутя заметил он. Пользуясь официальной инструкцией Министерства народного просвещения для директоров и инспекторов народных училищ, Н. К. Чуков составил свой проект инструкции, который после обсуждения и исправления был принят советом и утвержден епископом Павлом. Впрочем, этой инструкцией пришлось руководствоваться недолго — около полугода, так как 26 февраля 1896 г. было опубликовано высочайше

утвержденное «Положение»[26] о церковных школах, где функции Епархиальных училищных советов и епархиальных наблюдателей достаточно разграничивались и определялись. Должность епархиального наблюдателя была приравнена к должности директора народных училищ, и для нее устанавливался V класс по табели о рангах.

«Таким образом, я оказался на «генеральском положении», — вспоминал Владыка. — Ознакомившись с составом школ и уяснив их географическое положение в губернии, я с 9 декабря начал осмотр сельских школ (городскую школу я уже несколько раз пред этим посетил) и в течение первого учебного года сделал четыре поездки: в декабре — в уезды Петрозаводский и Лодейнопольский, в январе — в Петрозаводский (так называемое «Заонежье»), в феврале и марте — в Пудожский, Каргопольский, Вытегорский и Лодейнопольский, в мае — в Лодейнопольский и Олонецкий. Всего в течение этого первого года я осмотрел 52 школы (1 двухклассную, 39 одноклассных и 12 школ грамоты), т. е. почти треть всех церковных школ губернии» [1, с. 14—15].

После каждой поездки Преосвященному представлялся доклад о результатах осмотра школ. Этот доклад заслушивался в Епархиальном совете, и по нему принимались те или иные меры для упорядочения школьной работы. По окончании учебного года был представлен отчет о всех просмотренных за это время школах с подробным анализом постановки учебного дела по каждому предмету.

Из отчета Н. К. Чукова за 1895—1896 учебный год мы видим, какими он застал школы, приступая к работе в должности епархиального наблюдателя. Оказалось, что церковно-приходские школы Олонии сильно различались по постановке в них учебного процесса, которая в большинстве школ была невысокой. В частности, по закону Божию, «при сравнительной успешности некоторых школ, во многих других преподавание велось с недостатками, иногда крупными и серьезными». При этом наблюдатель оговаривался, что впечатление, какое он выносил из каждой школы, «не могло быть случайно, так как 1) спрашивание и руководство ответами учеников я всегда сначала предоставлял о. законоучителю и уже после него предлагал вопросы сам; 2) ученики спрашивались всегда только в пределах пройденного; 3) почти в каждой школе по каждому предмету я спрашивал каждого ученика» [1, с. 15].

«Учение о богослужении [...] проходится крайне бегло и внешне [...] истины веры и нравственности, при неотчетливом часто усвоении, во многих школах не осмысливаются и не уясняются примерами из Священной истории [...] При изучении Священной истории не обращается внимания на связь между важнейшими событиями Ветхого и Нового Завета, и сами события не осмысливаются, а часто и неотчетливо усвояются учащимися... Изучение молитв, заповедей, Символа веры, евангельских Блаженств — даже со стороны мнемонической, — оставляют желать многого...» [1, с. 16].

Из недостатков внешнего характера Николай Кириллович отмечал, что внимание всего класса не сосредоточивалось так, чтобы ошибки отвечающего тотчас отмечали и исправляли сами ученики. Детей не приучали к полным ответам, хотя бы для развития речи, и потому в школах поражала масса отстающих, иногда доходившая до 75%.

Как на главнейшие причины этих недостатков Н. К. Чуков указывал на два момента. Во-первых, учебный материал был распределен по годам обучения крайне неравномерно. Фактически ученикам выпускного отделения за год приходилось усваивать программу всех трех лет, а в младшем и среднем отделениях они получали лишь отрывочные сведения о церковных праздниках да заучивали некоторые молитвы. Во-вторых, законоучители самовольно ограничивались двумя-тремя уроками в неделю вместо положенных программой семи, а при четырех считались уже «ревностными».

На церковное пение (предмет обязательный) большинство учителей смотрели как на предмет второстепенный и, зная, что экзамена по нему не положено, мало уделяли ему внимания.

Церковнославянская грамота, которой в программе церковно-приходских школ отводилось большое место, усваивалась тоже с различным успехом. В младшем отделении к концу года в некоторых школах ученики прочитывали отдельные слова хорошо, в других — только сносно, а во многих совсем плохо. В среднем отделении в большинстве школ чтение было поспешное или, наоборот, очень медленное: с пропусками букв, слогов, искажениями окончаний, с ошибками в ударениях, без остановок на знаках препинания. В старшем отделении в одних школах чтение было хорошее, выразительное, в других — только удовлетворительное: ученики затруднялись в чтении слов с титлами, искажали слова, не соблюдали ударений. Что касается перевода славянского текста на русский язык, то в иных школах ученики хорошо переводили не только в старшем отделении, но и в среднем, а в других школах даже ученики старшего отделения не знали значения самых простых слов — таких, как «паче», «несть», «якоже», «иже» и т. п.

Такое же разнообразие было в успехах при обучении русскому языку. Успеваемость иногда зависела от местных условий. В местностях с карельским и чудским населением было, разумеется, труднее достичь хороших успехов по русскому языку в три года, чем в русских. Отчасти же сказывалось неумение учителей, вялое ведение уроков, непривлечение к участию всего класса, подсказки вместо наводящих вопросов, недостаточное объяснение непонятных слов, невни-

мательное отношение к исправлению допускаемых учениками ошибок. Обучение чистописанию большей частью тоже велось с недостатками.

Неважны были успехи и в арифметике. Недостатки заключались главным образом в том, что учителя мало упражняли детей в устном счете, занимаясь больше письменным решением задач. Это объяснялось неопытностью учителей, незнакомством их с наиболее целесообразными методами обучения.

Представляя отчет, наблюдатель просил Епархиальный училищный совет безотлагательно разослать по всем школам епархии выписку из него, чтобы заведующие школами и учителя ознакомились с достижениями и недостатками учебного процесса и приняли их к сведению. Не ограничиваясь этим, Н. К. Чуков разработал ряд мер, направленных на общее повышение уровня церковно-школьного дела. Предполагалось дать конкретные рекомендации заведующим школами по устранению имеющихся недостатков, выработать общую для всех школ программу, расписание уроков, продолжительность годичных занятий, а также разработать единую форму отчетности как в учебном, так и в хозяйственном отношении. Необходимо было подумать и о привлечении к работе квалифицированных учителей. А для этого нужно было снабдить школы методической литературой, повысить жалованье педагогов, улучшить их быт. Учителя в большинстве не были обеспечены готовыми квартирами. Если батюшка заботливый и энергичный, то старается уговорить крестьян отвести для школы и учителя две комнаты, а более равнодушный успокоится на плохонькой и одной, а учительница должна нанимать комнату где-нибудь на стороне.

Даже вознаграждение учителей, скудное вообще (120 рублей в год в церковно-приходских школах и от 60 до 84 рублей в школах грамоты), выдавалось неаккуратно. Оно составлялось из местных средств, отпускаемых церковью и земством, и казенных. Церковный староста выплачивал небольшую сумму сравнительно аккуратно — ежемесячно. Из земства рублей по пять в месяц учителя получали в одних уездах непосредственно в земской управе, в других суммы шли через уездное отделение братства, которое когда-то еще раскачается получить да когда-то еще отправит на место, а учительница жди и питайся чем и как хочешь. Что же касается дополнительного казенного пособия, то оно получалось Епархиальным училищным советом в январе—феврале, но обычно распределялось почему-то в конце года, сентябре—октябре, и получалось учителями только к Рождеству. Понятно, что при таком способе оплаты учителя бедствовали.

В основе многих недостатков лежали скудость средств и отсутствие серьезной заботы у заведовавших школами органов уездных отделений и Епархиального училищного совета. Но, как уже было отмечено, казенные ассигнования к 1895 г. начали увеличиваться. Вместо прежних 2000 рублей в год на содержание и устройство новых школ в Олонецкой епархии в 1895 г. было прислано 6000 рублей, а в 1896 г. — уже 19 000 рублей. К 1910 г. казенное пособие достигло 50 658 рублей. На епархиальном наблюдателе лежала обязанность наиболее рационального распределения этих средств, на основе детального знакомства с нуждами и успехами каждой школы.

В свою очередь, этим Синодальный училищный совет поставил новые вопросы: об учреждении в каждом уезде должности уездных наблюдателей церковных школ как непосредственных помощников епархиального наблюдателя и об открытии второклассных школ, т. е. школ с одним вторым классом и педагогическими курсами для подготовки учителей в школы грамоты.

Подводя итог началу своей деятельности, Николай Кириллович писал: «Первый учебный год познакомил меня с постановкой школьного дела, указал мне главные, наиболее кричащие недостатки в сфере административной, учебно-воспитательной и хозяйственной и поставил передо мной ряд вопросов для упорядочения и расширения церковной деятельности школьного дела в губернии. Нужно было принимать меры наиболее быстрые и энергичные, чтобы поскорее поставить церковные школы по крайней мере в уровень с земскими, уже порядочно приподнятыми тогда энергичной работой Д. П. Мартынова (директор народных училищ), и наиболее целесообразные, наилучшим путем ведущие к цели. К счастью, обстоятельства сложились для меня чрезвычайно благоприятно. В июне 1896 г. в Нижнем Новгороде открывалась Всероссийская выставка с Учебным отделом, в котором, конечно, должны были быть экспонированы все лучшие достижения по школьному делу в России[27]. Там же во время выставки открывались педагогические курсы для учителей церковно-приходских школ, куда командировались по нескольку человек учащих из каждой губернии. Наш Епархиальный училищный совет командировал туда двух учительниц — М. С. Машезерскую[28] и А. П. Чернявскую[29], достаточно опытных. Я воспользовался этим обстоятельством и отправился в Нижний ко времени открытия как выставки, так и курсов. Подобно мне, туда съехались и еще несколько церковно-школьных работников: кроме меня, еще 5 епархиальных наблюдателей — И. П. Успенский[30] (Ярославский), Н. Я. Князев[31] (Тульский), Г. С. Рыбаков[32] (Оренбургский), о. Великосельский[33] (Владимирский) и Н. Рубанистый[34] (Екатеринославский), 1 председатель Епарх[иального] и уч[илищного] совета Симбирского[35], 5 председателей уездных отделений, 4 уездных наблюдателя. После приехали еще несколько епархиальных наблю-

дателей: Н. С. Красовский[36] (Пермский), А. И. Дружинин[37] (Казанский), Н. А. Чемоданов[38] (Вятский), А. М. Матюшенский[39] (Самарский) и Н. И. Поспелов[40] (Костромской). Учителя разместились в здании Духовной Семинарии, учительницы — в здании Епархиального женского училища; нам отвели помещение в мужском духовном училище. Приехал и наблюдатель церковных школ всей России В. И. Шемякин[41]. В течение 2 недель (с 14 июня по 1 июля) я усиленно работал в Учебном отделе выставки; одновременно посещал довольно часто курсы, особенно занятия по арифметике Шохор-Троцкого[42], задачники по системе которого вводились в наших школах; в то же время В. И. Шемякин устроил с нами, наблюдателями, ряд бесед, на которых обсуждал стоявшие на очереди и выдвигавшиеся нами вопросы. Работа в Учебном отделе выставки дала мне очень многое: тут я изучил всю организационную сторону школьного дела по губерниям, познакомился с различными способами наилучшей постановки дела, с работами школьников лучших школ по всем предметам; диаграммы наглядно показали мне состояние церковно-школьного дела по каждой губернии во всех подробностях. Все это наметило мне вехи для моей личной деятельности у себя в губернии. На беседах с В. И. Шемякиным были затронуты и освещены по возможности все стороны церк[овно]-школьного дела: характер деятельности наблюдателей, их права и обязанности, отношение к Епáрх[иальным] учил[ищным] советам и уездным отделениям, характер требований по учебно-воспитательной стороне в школах, вопросы о средствах содержания школ, об открытии новых школ, о второклассных школах, о положении учителей, о народных чтениях, о подготовке к введению всеобщего обучения. Все это осветило мне мой дальнейший путь, а личная неоднократная беседа с Шемякиным укрепила меня в правильности намеченного мною плана работы и придала бодрость в борьбе с теми препятствиями, которые уже по первому году работы намечались как неизбежные.

Давая общие указания о характере деятельности наблюдателей (тогда впервые вводившихся), В. И. Шемякин говорил, что «роль наблюдателей — это роль будильников при малейшем храпе. Спать не следует...». «Вся система нашего наблюдения должна быть основана на сердечном отношении к школе, к заведывающему, к учащему, а не на власти. Мы едем не для того, чтобы отыскать черное, а, наоборот, — отыскать доброе и поддержать, укрепить, устроить, развить это...» «Больше надо участливого отношения, больше поддержки, а не сокрушения», «Наше отношение должно быть не отношение начальников, а отношение сотрудников, соработников. Мы должны всеми мерами удерживать уездных наблюдателей от всяких окриков, угроз и пр[очего], особенно при учениках...» «Я прошу, — говорил Василий Иванович, — всех своих сотрудников все меры принять к тому, чтобы поднять материально и главным образом нравственно учителей, защищать их, охранять, чтобы они знали, что у них есть лицо, всякую минуту готовое все сделать для их спокойствия и благополучия...» «Тот наблюдатель будет самый лучший, который все меры употребит, чтобы учителя не были загнанными, забитыми, униженными. Эту цель надо решить прежде всего». «Надо хорошо поставить учителя и нравственно и материально; если это мы не сделаем, мы ничего не сделаем...» «При хорошем учителе все можно сделать. Надо только, чтобы ему жилось хорошо, чтобы он не терпел обид, не страдал от произвола, чтобы работал в душевном спокойствии, надо дать ему независимое, обеспеченное содержание...» Ввиду того, что в школах были учителя «неправоспособные», не имевшие учительского диплома, Василий Иванович советовал «не смотреть на диплом, смотреть на школу»; «не надо очень пугать программой: мы свяжем руки учителю; можно позволить им изменять ее; маленькие формальности можно игнорировать, от узкого взгляда надо отрешиться...». «Навязывать методов не надо, надо смотреть на результаты. Непременно настаивать на своей методе — насилие... Если результаты хороши, значит, и метод хорош; по новой же методе учитель может хуже заниматься». «Надо помнить, что педагогическая способность тоже врожденная, так что, если мы будем навязывать учителю свои книжные мысли, мы можем поставить его в тупик». Советуя заботиться об учителе, о повышении его квалификации, об устройстве ежегодных педагогических курсов, об устройстве при школах хоров (и не церковных только, но и Глинка и Даргомыжский и пр.), об устройстве библиотек для чтения, народных чтений по всем предметам курса (т. е. исторических, литературных и пр.), Василий Иванович говорил, что «если при благоприятных условиях, какие мы сейчас имеем, мы не сумеем ничего сделать, надо нас тогда совсем похерить...».

Независимо от общих бесед со всеми съехавшимися на выставку наблюдателями, Василий Иванович предложил всем нам представить ему в виде докладов сообщения о положении нового тогда дела — подготовки к открытию второклассных (низших учительских) школ и свои соображения по этому делу, а кроме того, беседовал отдельно с каждым из нас, знакомясь через нас с положением дела на местах. На этих личных докладах я выяснил ему все наши тогдашние больные вопросы, прося указаний и содействия. По вопросу о вознаграждении учащих я рассказал о существовании в нашем Епарх[иальном] училищн[ом] совете порядка распределять казенное пособие только в конце года, вследствие чего учащие в течение большей части года очень нуждаются; сообщил, что отпущенные на текущий год 19000 р[ублей] казен-

ного пособия, дающие возможность значительно улучшить положение учащих, не только не распределены, но вследствие теплохладного отношения к этому председателя совета, ректора Семинарии архимандрита Стефана, не собраны даже нужные сведения от отделений; и часто получаются такие курьезы, что ни совет, ни отделение не знают, сколько получает учитель и откуда, так что бывали случаи, когда одному не додавали, а другому передавали. «Это же дико: в «Стрекозу»[43] попасть можно», — заметил на это Василий Иванович и предложил на будущее время вносить свои проекты в совет и, не воюя попусту с председателем, писать об этом ему непосредственно.

По вопросу от открытии новых школ я доложил, что губернское земство отпустило на 1896 г[од] 2800 р[ублей] на этот предмет. Между тем деньги эти не только еще не испрошены от земства, но даже не собираются и сведения от уездных отделений о пунктах, где необходимо открыть новые школы... Может случиться, что до конца года мы не используем земских средств и ассигнованные деньги пойдут обратно в земство... «Это всероссийский скандал может выйти», — сказал Василий Иванович и поручил мне неотложно самому собрать сведения от наблюдателей и представить совету (что у меня уже было сделано раньше). Докладывал я о вялой деятельности уездных отделений, незаинтересованности председателей уездных отделений, о желательности иметь уездных наблюдателей из бесприходских священников, чтобы они могли посвятить себя исключительно школьной работе и быть вместе с тем председателями отделений. Василий Иванович это безусловно одобрил. Говорил я и о необходимости увеличить курс церковно-приходских школ с двух до трех лет, что, однако, по разъяснению Василия Ивановича, могло быть сделано только с разрешения Синодального училищного совета [...]. В конце концов Василий Иванович поставил как основную задачу — «обеспечив настоящие школы, заботиться от открытии новых школ».

Нагруженный полученными на выставке, на курсах и на собраниях наблюдателей всеми необходимыми сведениями, снабженный от имперского наблюдателя нужными указаниями и ободренный его поддержкой, я 1 июля выехал из Нижнего Новгорода обратно. Поездка вселила во мне уверенность в возможности плодотворной работы и зажгла энергию, так оказавшуюся необходимой ввиду той «боевой» обстановки, в какой пришлось мне работать в течение нескольких следующих лет под постоянным обстрелом со стороны разных недоброжелателей...» [1, с. 22—27].

Получив указание заботиться об организации новых школ вообще и второклассных в частности, Н. К. Чуков сразу же принялся за дело. Остановившись на пути из Нижнего Новгорода в Александро-Свирском монастыре, он написал там обращение ко всем священникам епархии с разъяснением упрощенного способа открытия школ грамоты по глухим деревням, указав на источники получения необходимых средств, и просил неотложно заняться этим и немедленно сообщить о намеченных пунктах Епархиальному училищному совету. Он лично завез это обращение в Олонецкое, Лодейнопольское и Вытегорское уездные отделения совета для рассылки по всем приходам каждого уезда, а в остальные уезды разослал обращение из Петрозаводска. Посетив Олонецкое и Лодейнопольское отделения, он отдал их председателям все необходимые распоряжения по поводу открытия школ, а затем поехал в Вытегру для уяснения вопроса об организации в уезде второклассной школы. Уездное отделение предложило преобразовать для этой цели существующую школу на Вытегорском погосте, в шести верстах от города. Но так как она содержалась на средства купца А. Ф. Лопарева[44], то надо было переговорить с ним, выяснив и долю его дальнейшего участия в содержании школы.

А. Ф. Лопарев происходил из местных крестьян. Еще в двадцатилетнем возрасте он был ямщиком, но, обладая недюжинным умом и благодаря удачному стечению обстоятельств, он приобрел буксиры для проводки судов по Мариинской системе, выполнил подряд по переустройству этой системы и к 50-ти годам жизни сделался миллионером, имея до 40 буксирных пароходов, несколько заводов (в частности, лесопильный, красочный), был городским головой Вытегры и вообще славился в уезде.

Не искушенный еще во всякого рода дипломатических делах, Н. К. Чуков совершенно не задумывался над тем значением, какое имела личность А. Ф. Лопарева в местной жизни, и попросил протоиерея И. Рябинина, председателя уездного отделения, пригласить его приехать в Вытегру для переговоров о школе. А. Ф. Лопарев, живший в трех верстах от города в своей усадьбе, где у него был построен великолепный дом-дворец, не заставил себя долго ждать. Это был среднего роста мужчина с умным взглядом серых глаз, уже с порядочной сединой, широколицый, с довольно редкой бородой, державшийся спокойно, просто, без напускной важности, но с достоинством. Говорил он просто, без какого-либо желания приспосабливаться к «образованной» речи. В нескольких словах Николай Кириллович изложил цель своего приезда и прямо поставил вопрос о том, в чем могло бы выразиться его, Лопарева, дальнейшее участие в содержании школы в случае ее преобразования во второклассную (учительскую), на которую казна отпускала 3000 рублей в год, включая содержание трех учителей и прочие расходы. А. Ф. Лопарев предложил или ежегодно отпускать по-прежнему по 500 рублей на нужды школы, или выделить единовременную сумму на постройку школьного здания. Н. К. Чу-

ков выбрал последнее и тут же указал, какие помещения нужны для такой школы: 4 классные комнаты, учительская, столовая, кухня и, по крайней мере, две спальни для учеников и квартиры для трех учителей. Он прибавил также, что если школа будет не у церкви, то нужно и помещение для домового храма, а старший учитель мог бы быть священником, заведующим школой. А. Ф. Лопарев быстро сообразил, что, построив церковь, он может получить по статусу орден св. Анны III степени, а это дало бы ему право на потомственное почетное гражданство и освободило от ежегодного значительного взноса в казну по званию купца 1 гильдии. Поэтому он предложил построить здание школы не на Вытегорском погосте, а около своей усадьбы, в деревне Шестово, в 3-х верстах от города, для сельскохозяйственных занятий обещал отвести часть земли. Так за полчаса вопрос был окончательно решен. А. Ф. Лопарев обязался через две недели привезти в Петрозаводск план здания. На этом они расстались.

После отъезда А. Ф. Лопарева Н. К. Чуков понял всю ценность жертвы его для школы и, чтобы исправить свою утреннюю нетактичность (надо было бы не его вызывать, а поехать самому), решил нанести ему визит, чтобы выразить благодарность за участие и поддержку в новом деле. А. Ф. Лопарев был очень тронут вниманием Николая Кирилловича, познакомил его со своей супругой, угостил чаем и показал свой великолепный особняк, пригласив на будущее время непременно останавливаться у него.

Через две недели А. Ф. Лопарев уже привез в Петрозаводск план здания школы, составленный его постоянным архитектором. После одобрения плана братством сразу же началось строительство. Затем на том же участке А. Ф. Лопарев выстроил еще двухэтажное здание для квартир заведующего и учителей и одноэтажное здание для женской школы грамоты.

Вернувшись в Петрозаводск, Н. К. Чуков немедленно занялся вопросом распределения казенного пособия для увеличения жалованья учителям, так как сведения от уездных отделений к этому времени поступили, да и председатель совета архимандрит Стефан, тоже побывавший на выставке и получивший там достаточное внушение от В. И. Шемякина, спешил с этим распределением. Таким образом, один из главных вопросов — улучшение содержания учителей — был несколько продвинут. Вместо 130 рублей в год учителя стали получать 180 рублей, помощники учителей — 150 рублей, а законоучители, ничего не получавшие прежде, теперь стали получать 40—60 рублей в год. В дальнейшем эти оклады неоднократно повышались. В 1909 г. жалованье учителя достигло 390 рублей в год.

Вскоре начали поступать заявления о потребностях в новых школах. В Петрозаводске Н. К. Чуков сам собрал сведения о числе детей школьного возраста и вошел в совет с докладом о необходимости открытия трех церковно-приходских школ, что и было сделано к началу учебного года, 10 сентября. Всего в 1896 г. было открыто 67 новых школ: 14 церковно-приходских и 53 школы грамоты [4]. Кроме трех городских школ в Петрозаводске, 8 октября была открыта мужская школа в Вытегре. А. Ф. Лопарев телеграммой просил Н. К. Чукова приехать на ее открытие: новое здание было построено от имени его приемного сына — А. А. Лопарева[45]. Открытие было торжественное. После обедни в соборе был устроен крестный ход в здание школы, там совершен молебен, освящено здание, а затем Н. К. Чуков обратился к присутствующим со своей первой речью, которая позднее была напечатана в «Олонецких губернских ведомостях».

Планы по созданию второклассных школ тоже постепенно осуществлялись. Окончательно неметились места для их устройства: Моша — в Каргопольском уезде, Юргилицы — в Олонецком. Подыскивались помещения, намечался учительский состав и пр. 16 февраля 1897 г. была торжественно открыта первая в епархии второклассная школа на Вытегорском погосте. Открывали ее Н. К. Чуков и председатель Епархиального училищного совета архимандрит Стефан. Весной школа из Вытегорского погоста переехала в выстроенное А. Ф. Лопаревым здание в деревне Шестово, а 30 мая 1897 г. был освящен и школьный храм во имя св. князя Александра Невского и преп. Александра Свирского. К этому времени Н. К. Чуков уже был рукоположен во священника (14 апреля 1897 г.[46], на второй день Пасхи). Чин освящения возглавил о. Иоанн Сергиев, к проезду которого через Вытегру А. Ф. Лопарев и приурочил это торжество. На освящении присутствовал Олонецкий губернатор М. Д. Демидов. Священник Николай Чуков приветствовал о. Иоанна теплым, прочувствованным словом, а за обедом у А. Ф. Лопарева произнес речь, обращенную к губернатору. Это событие послужило началом вхождения о. Николая Чукова в круги местной администрации. В Петрозаводске М. Д. Демидов нанес ему визит, чтобы, как он выразился, засвидетельствовать свое почтение.

В сентябре 1897 г. были открыты второклассные школы Мошинская и Юргилицкая. 29 ноября 1898 г. в Вытегре открылась женская церковно-приходская школа. Здесь о. Николай произнес речь о значении образования и воспитания для женщин. «Если открытие всякой вообще школы, — говорил он, — должно возбуждать отрадные в нас чувства, то открытие специальной женской школы должно особенно радовать нас, потому что если вообще просвещение народа чрезвычайно важно и для Церкви, и для общества, и государства, то просвещение и надлежащее воспитание девочек имеет в этом отношении особенно важное значение...

Из почтения к отцу семьи рождается и вырастает почтение к старшим; любовь к матери служит зачатком любви к Родине; простое и естественное детское послушание приготовляет и помогает утвердиться в самоотверженном подчинении власти «не токмо за страх, но и за совесть». Но что особенно важно — чистая тихая семейная жизнь создает в будущих членах общества то светлое жизнерадостное настроение, без которого невозможна никакая плодотворная работа, то спокойствие и благодушие, которые так необходимы всякому члену общества, чтобы среди невзгод и неприятностей не опустить рук, но бодро и твердо, на общее благо честно делать каждому свою большую и малую работу» [5, с. 48].

30 сентября 1901 г. была открыта в Лодейнопольском уезде Мятусовская второклассная школа. На этом торжестве присутствовал помощник наблюдателя церковных школ при Синодальном училищном совете А. М. Ванчаков[47]. В декабре 1904 г. открылась Селецкая второклассная школа в Повенецком уезде. Замедление в открытии этих школ происходило из-за необходимости ждать, пока будут построены собственно школьные здания. Впоследствии, 18 сентября 1908 г., при Селецкой второклассной школе был открыт с разрешения Св. Синода дополнительный учительско-миссионерский курс для подготовки учителей-катихизаторов и псаломщиков в карельские местности. Программу этого курса разработал о. Николай Чуков.

Заботясь о наилучшей постановке преподавания Закона Божия в карельских школах, особенно в первый год обучения, когда дети еще плохо понимают русский язык, о. Николай подготовил «Руководство по Закону Божию для школ в местностях с карельским населением (Выборг, 1908). Не зная карельского языка, о. Николай Чуков попросил одного из священников-карел, о. В. Никольского[48], перевести этот учебник на карельский язык, что тот и исполнил.

Ежегодно о. Николай обозревал большое количество церковных школ по всей епархии. Так, в 1907/1908 учебном году он совершил шесть поездок, длившихся 70 дней, посетив 43 школы и проехав 4798 верст. В следующем году он совершил пять поездок, побывав в 31 школе. При этом некоторые школы посещались им дважды в год.

Число церковных школ с каждым годом возрастало (см. табл.). 1909 год ознаменовался тем, что все школы грамоты в течение января — апреля были преобразованы в одноклассные церковно-приходские школы.

К 25-й годовщине «Положения» о церковных школах 1884 года (13 июня 1909 г.) всего в Олонецкой епархии в ведении Епархиального училищного совета было 325 школ: 5 второклассных, 6 двуклассных и 314 одноклассных церковно-приходских, в том числе 2 образцовые при Духовной Семинарии и Епархиальном женском училище и 5 образцовых при второклассных школах.

Итак, за 15 лет деятельности о. Николая Чукова в должности епархиального наблюдателя число церковных школ увеличилось вдвое (с 161 по 325). Если же учесть завершившееся в 1909 г. преобразование низших школ — школ грамоты в полные церковно-приходские школы, то количество последних за указанный период утроилось. Более чем в 3 раза умножилось число собственно школьных зданий (с 39 в 1895 г. до 131 в 1910 г.). Количество учащихся в этих школах возросло на 82%, достигнув 8513 человек. Особенно заметно повысился процент учащихся девочек. Около трети детей Олонецкой губернии получало начальное образование в церковно-приходских школах [6, с. 3; 7, с. 3].

Как уже говорилось, в 1895 г. директор народных училищ Олонецкой губернии Д. П. Мартынов составил «план введения всеобщего обучения в Олонецкой губернии». Этим планом предусматривалось открыть в губернии 90 земских училищ, 6 церковно-приходских школ и 28 школ грамоты. Конечно, для 32 230 детей школьного возраста, остававшихся без обучения, этого недостаточно. Но Д. П. Мартынову важно было увлечь земских деятелей и побудить их к ассигнованию средств на школы, которым некоторые уездные земства уделяли мало внимания. Средства были отпущены, но это послужило лишь началом движения за «всеобщее обучение». Было открыто 90 земских училищ; вместо предполагавшихся Д. П. Мартыновым 34 церковных школ только в 1896 г. их возникло вдвое больше (67). Тем не менее потребность в новых школах оставалась. В январе 1898 г. на губернском земском собрании Д. П. Мартынов поднял вопрос о необходимости составления дополнительного плана с целью удовлетворения нужды в школах для деревень, удаленных от приходских центров. Составление нового плана было поручено Епархиальному училищному совету вместе с дирекцией народных училищ. Однако ни совет, ни дирекция плана не составили, а Д. П. Мартынов в это время тяжело заболел. Тогда в январе 1899 г. о. Николай предложил земскому собранию воспользоваться планом всеобщего обучения, составленным им по поручению В. И. Шемякина для чрезвычайного собрания Синодального училищного совета, состоявшегося в С.-Петербурге в августе 1898 г. Эта работа была выполнена о. Николаем Чуковым с помощью уездных наблюдателей и священников епархии. Намечалось открыть 223 церковно-приходские школы. Подсчитана была и стоимость открытия и ежегодного содержания всех школ. Этот план, по-видимому, удивил местных земских деятелей большим числом намеченных к открытию новых школ, а то обстоятельство, что в нем говорилось только о церковно-приходских школах, возбудило в них рев-

Таблица

ДВИЖЕНИЕ ЦЕРКОВНО-ШКОЛЬНОГО ДЕЛА В ОЛОНЕЦКОЙ ЕПАРХИИ*

Годы	Число церковных школ					
	второкл.	двукл.	однокл.	школ грамоты	воскресн.	всего
1894	—	1	109	46	—	156
1895	—	1	115	55	—	171
1896	—	1	150	99	—	250
1897	3	1	159	104	—	267
1898	3	—	164	112	1	280
1899	3	1	172	109	1	286
1900	3	1	180	111	2	297
1901	4	4	185	122	2	317
1902	4	5	196	116	2	323
1903	4	5	199	116	2	326
1904	5	6	203	115	2	331
1905	5	6	204	116	1	332
1906	5	6	206	119	1	337
1907	5	6	210	103	—	324
1908	5	6	221	93	—	325
1909	5	6	314	—	—	325
1910	5	7	313	—	—	325

* Составлено по: *Прот. Н. К. Чуков.* Исторический очерк развития церковных школ в Олонецкой епархии. Приложение 1. Ведомость о движении церковно-школьного дела в Олонецкой епархии за 25 лет (с 1885 г. по 1909 г.). Петрозаводск, 1910; *Свящ. А. А. Крупкин.* Отчет Олонецкого епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ Олонецкой епархии в учебно-воспитательном отношении за 1910—1911 учебный год. — ОЕВ, 1911, № 36, Приложение.

ность о земских школах, как будто бы «устраняемых» планом. Вследствие этого осуществление плана о. Николая затормозилось. Его рассматривали разные комиссии, но через три года все же признали «ценным дополнением к плану введения всеобщего обучения в Олонецкой губернии в смысле указания пунктов, где нужны школы» [8, с. 24; 9]. Жизнь подтвердила прозорливость о. Николая: новый план 1904—1905 гг. содержал те же выводы. С 1895 по 1909 г. гражданским и духовным ведомствам были открыты не 223, а 268 школ разных типов. И все-таки обучение еще не стало всеобщим: то там, то здесь раздавались просьбы об открытии училища или школы.

Наряду с устройством новых школ о. Николай Чуков энергично принимал меры по улучшению всей постановки учебно-воспитательного процесса. Программа церковно-приходских школ была рассчитана на два года. Теоретически предполагалось, что ученики будут поступать в церковно-приходскую школу как центральную в приходе, проучившись год или два в своих деревнях в школах грамоты. Но на деле в приходе большей частью была одна-единственная школа — церковно-приходская или земская. Дети поступали в них совершенно неграмотными, и, конечно, двухгодичный курс был недостаточен. В земских школах он был трехгодичный. Естественно, что в церковно-приходских он тоже вылился в трехлетний, вопреки синодальной программе.

Необходимо было узаконить трехгодичный курс, особенно в местностях с карельским и чудским населением. Для этого требовалось разрешение Св. Синода. О. Николай Чуков поднял вопрос об увеличении школьного курса в Епархиальном училищном совете. Преосвящен-

ный Павел возбудил соответствующее ходатайство, и Св. Синод указом от 19 октября 1896 г. разрешил положительно этот очень важный для успешного обучения в школах Олонецкой губернии вопрос. Организованная советом под председательством о. Николая Чукова комиссия выработала распределение материала учебных программ церковно-приходских школ соответственно увеличенному курсу обучения. Впоследствии жизнь показала, что для карельских школ и этот срок был недостаточен, и курс в них был увеличен до 4 с половиной лет.

О. Николаю как епархиальному наблюдателю приходилось заботиться о выборе однородных и целесообразных учебников и о снабжении ими школ в достаточном количестве. Под его руководством начали устраиваться школьные библиотеки для внеклассного чтения детей и взрослых. К концу 1909 г. они были уже почти во всех школах и насчитывали 55 396 книг. При церковных школах стали вводиться воскресные чтения для народа, получившие в дальнейшем широкое распространение (с 1901 по 1910 г. среднее число чтений было 2292 в год). «За руководительство школами и устройство школьных праздников и чтений» о. Николай был награжден бронзовой медалью международной научно-промышленной выставки «Детский мир», устроенной в С.-Петербурге в 1904 г.[9]

В связи с тем, что первоначально методических пособий в школах почти не было, большую роль сыграла разосланная о. Николаем Чуковым для руководства учителям выдержка из его первого отчета с анализом ведения дела по каждому учебному предмету. Такие инструкции стали потом ежегодно практиковаться уездными наблюдателями. Наряду с этим все школы стали постепенно снабжаться методическими руководствами по всем предметам.

Для развития соревнования среди учителей Епархиальный училищный совет в течение нескольких лет рассылал по всем школам «Сведения о результатах годичных испытаний в церковно-приходских школах епархии», составляющиеся о. Николаем, на основании которых можно было сравнить школы с плохими и хорошими успехами.

Для упорядочения учебного дела во всех трех отделениях школы в 1898 г. о. Николаем Чуковым были составлены и Епархиальным училищным советом одобрены «Указания о порядке производства испытаний в церковно-приходских школах», по которым письменные и устные экзамены должны были производиться в каждом отделении.

В целях строгого и серьезного экзаменационного делопроизводства и контроля письменных работ учащихся о. Николаем был предложен, а Епархиальным училищным советом принят новый порядок оценки работ выпускников школы. Письменные работы каждого выпускаемого ученика стали проходить пять рассматривающих инстанций: испытательную комиссию, уездного наблюдателя, уездное отделение, епархиального наблюдателя и Епархиальный училищный совет. Это отнимало много времени, зато обеспечивало правильность оценки работ и гарантировало, что ученик, признанный в конце концов достойным получить свидетельство об образовании, был действительно достоин этого. Когда же установилось строгое отношение к этому делу, окончательное рассмотрение результатов экзаменов было передано уездным отделениям.

Таким образом, в первые же годы работы о. Николая Чукова на посту епархиального наблюдателя был достигнут существенный прогресс церковных школ Олонецкой епархии как в качественном, так и в количественном отношениях. Своими достижениями эти школы в значительной степени были обязаны большому организаторскому таланту о. Николая Чукова и его умению работать с людьми, от которых зависел успех. Свой взгляд на церковно-школьное дело о. Николай выразил в докладной записке от 26 марта 1902 г. на имя Преосвященного Анастасия [11], епископа Олонецкого и Петрозаводского. Он особенно подчеркнул, что «главным работником в этом деле должен явиться приходской священник, этот — по смыслу «Положения» — первый и непосредственный хозяин, руководитель и наблюдатель школ всего прихода; все мы лишь его помощники; и от того или иного отношения приходского священника к церковно-школьному делу зависит не только настоящее, но и будущее положение этого дела. Теперь благодаря сочувствию правительства созданы особенно благоприятные условия для того, чтобы приходское духовенство могло с честью выполнить возложенный на него долг просвещения народа путем школы. Если при этих исключительно благоприятных условиях духовенство окажется не на высоте, оно не только потеряет благоприятный момент во всей силе проявить свою просветительскую деятельность, нет, оно рискует потерять гораздо больше: известные слои общества не замедлят усмотреть в этом неспособность духовенства руководить школьным делом и — кто знает — не будет ли в таком случае последнее отнято от него?!.. Вот что заставляет меня как епархиального наблюдателя отдавать самое серьезное внимание деятельности приходского духовенства в школах и не упускать из виду даже мелких случаев нерадения» [10].

Учебно-воспитательная сторона в школах всецело зависит от состава педагогического персонала. Поэтому о. Николай обратил самое серьезное внимание на подбор учителей и в первые годы сосредоточил его в своих руках. Обычно в течение летних каникул уездные наблюдатели сообщали о вакантных учительских местах в школах. После этого о. Николай намечал распределение имевшихся кандидатов из выпускников Духовной Семинарии и Епархиального женского училища. Уездные наблюдатели проводили эти назначения в своих отделениях, а Епархиальный училищный совет утверждал их. При небольшом окладе содержания выпускни-

ки Духовной Семинарии в первые годы неохотно шли в учителя церковно-приходских школ. Основной контингент учительниц составляли выпускницы Епархиального училища. Поэтому пришлось обратить особое внимание на постановку дела в образцовой при нем школе, куда на должность учительницы о. Николай добился назначения одной из лучших учительниц епархии М. С. Машезерской. Впоследствии второклассные школы начали выпускать хорошо практически подготовленных учителей. Для совершенствования учебно-воспитательного процесса под руководством о. Николая с 1898 по 1910 г. в Петрозаводске было устроено семь краткосрочных летних педагогических курсов, которые прошли до 430 учителей. На этих курсах, продолжавшихся месяц (обычно в июле), учителя усваивали теоретические и практические методы преподавания предметов начальной школы, а на двух последних курсах, кроме того, — истории, географии и природоведения. Более того, в 1901 г. были устроены такие же курсы под руководством уездных наблюдателей при Вытегорской и Мошинской второклассных школах.

В учебное время неоднократно проводились методические собрания в школе опытного учителя под руководством уездного наблюдателя. Длились они дня 2—3 и включали практические занятия и педагогические беседы.

Наряду с повышением квалификации и ростом учительского персонала значительно сокращалась его текучесть. Если в 1895 г. из 155 учителей половина имела стаж, не превышавший 2 лет, то в 1910 г. из 373 преподавателей 286 учительствовало от 3 до 20 лет.

С самого начала своей работы о. Николай уделял уездным наблюдателям особое внимание. Олонецкая губерния была одной из обширных в Европейской части России. Плотность же населения в ней, наоборот, была очень низкой: от 6,6 чел. на 1 кв. версту в Петрозаводском уезде и до 0,6 чел. — в Повенецком. В связи с этим времени на разъезды по школам, даже при их не очень большом количестве, уходило довольно много. Без частого же посещения, постоянного наблюдения и руководства трудно было надеяться на хорошие результаты школьной работы. Между тем Синодальный училищный совет отпускал на уездных наблюдателей средства из расчета, что они останутся приходскими священниками. О. Николаю пришлось поднять вопрос в Епархиальном училищном совете об изыскании дополнительных сумм на жалованье уездным наблюдателям с тем, чтобы все они были бесприходными и занимались исключительно школьным делом. Это удалось осуществить: представилась возможность выделять каждому уездному наблюдателю по 720 рублей в год, а Повенецкому — 900 рублей. Кроме того, перед губернскими и уездными земскими собраниями было исходатайствовано право бесплатного пользования подводами с земских станций при разъездах уездных наблюдателей по школам. Таким образом, при помощи земств удалось создать в каждом уезде специальную церковно-школьную инспекцию из священников, занятых одной только школьной работой. Постепенно подобрался и подходящий состав наблюдателей, который во многом обеспечивал успех дела.

Чтобы скоординировать работу церковно-школьной инспекции и установить нормальный ход школьной жизни, о. Николай, воспользовавшись устройством летних педагогических курсов, в 1898 г. созвал в Петрозаводске также съезд всех уездных наблюдателей. В течение 22 дней на его заседаниях были подробно рассмотрены все стороны школьного дела и вынесен ряд постановлений, направленных на упорядочение не только главных, но и многих частных вопросов. В июле 1909 г. состоялся 2-й съезд уездных наблюдателей церковных школ Олонецкой губернии[11].

Расширяя и углубляя дело церковно-школьного просвещения, о. Николай Чуков с одобрения Епархиального училищного совета ввел с 1909 г. во всех церковно-приходских школах епархии обязательное изучение сведений по русской истории, географии и природоведению, приспособив для этого уроки объяснительного чтения и снабдив школы соответствующими учебными пособиями. С этого же года во всех сельских церковно-приходских школах, где был двойной штат учителей, открылись четвертые отделения для более прочного и глубокого усвоения курса начальной школы, а 15 одноклассных церковно-приходских школ были преобразованы в двухклассные.

В 1909 г. Синодальный училищный совет устроил в С.-Петербурге церковно-школьную выставку по случаю 25-летия Положения о церковных школах. На эту выставку о. Николаем было подготовлено много экспонатов, отражавших постановку и состояние церковно-школьного дела в Олонецкой епархии[12]. Перед отправкой эти экспонаты были показаны на школьном празднике в Петрозаводске, устроенном во время губернского земского собрания. И вот какой отзыв о. Николай неожиданно прочитал в присланной ему вырезке из газеты «Тамбовский край»: «Выставленные экспонаты дают достаточное представление о постановке церковно-школьного дела в губернии. Они наглядно показывают все его стороны, рисуя постепенный рост его за 25 лет и те меры, которые употреблялись для того, чтобы привести церковные школы в их настоящее состояние [...]. Вместе с тем из ближайшего знакомства с выставленными материалами нельзя не видеть, какая масса труда и энергии положена школьными деятелями на упорядочение и приведение на высоту своих школ.

В числе выставленных экспонатов имеются: 6 диаграмм, наглядно представляющих рост за 25 лет церковных школ в губернии, учащихся в них, средств содержания, собственных зданий, библиотек для чтения при школах и народных чтений, фотографические снимки внешнего

и внутреннего вида школ, групп учащихся, слушателей педагогических уроков и т. п.; выставлены также письменные работы учащихся всех типов школ из всех уездов, причем обыкновенно выставлены работы — не лучших только учеников, но всех учеников из всех отделений школы, а также работы одного ученика за весь курс обучения; есть образцы письма полууставом, первоначальные опыты рисования; особенное же внимание обращают на себя работы второклассных школ, в числе которых имеются написанные несколькими выпускными курсами сочинения на тему «Моя автобиография». Женские школы представили рукодельные работы: одни — по общеклассной системе обучения Каблуковой[54], другие — по обычной системе. Из одной карельской школы представлено до 100 предметов различных моделей, служащих наглядным пособием при обучении детей курса русскому языку.

Выставлены также планы и фасады собственных школьных зданий, исторические записки о школах, учебники, употребляющиеся в карельских школах, программы, выработанные местными деятелями по преподаванию в начальных школах русской истории, географии, природоведения, рукоделия; выставлены формы отчетности школьной, уездных отделений, епарх[иального] наблюдателя, классный журнал, летопись школьная, дневник учащих второклассной школы (подлинный), дающий подлинную картину внутреннего строя жизни школы и общежития, программы устраивавшихся с 1897 года школьных праздников и чтений, сведения о народных чтениях, описание административного учения, воспитательного и хозяйственного строя второклассной школы, отчеты епарх[иального] наблюдателя с 1896 г., как и образцы отчетов уездных наблюдателей и заведующего второклассной школой, указания и темы для экзаменационных работ, рассылавшиеся наблюдателем, распоряжения уездных отделений и наблюдателя по упорядочению дела, журналы съезда наблюдателей, путевой журнал епархиального наблюдателя за один год, дающий не только полную картину всей его деятельности при поездках по школам, но посвящающий во многие его думы, выводы и проекты.

Может быть, конечно, в экспонатах много специально приготовленного для выставки, но, несомненно, здесь не преследовалась цель «показать товар лицом». Я думаю, что предметы выставки показывают не товар, а то, до чего дошла школа. Знакомство с ними лиц, занимающихся школьным делом, принесет громадную пользу. Эти лица позаимствуют с выставки те виды обучения, которых у них нет, о существовании которых они не знали» [11, с. 5; 12].

Так постепенно улучшалась деятельность церковных школ в Олонии, и к 1909 г. все они без исключения были включены в общую, относящуюся к Министерству народного просвещения, школьную сеть по осуществлению всеобщего обучения в губернии. Завоевав серьезной работой видное место в системе начального образования, церковные школы Олонецкой епархии могли спокойно и уверенно осуществлять свою просветительскую миссию. Весь этот напряженный труд был подробно освещен в «Исторических очерках развития школ Олонецкой епархии», написанных о. Николаем Чуковым в 1910 г., а также в его ежегодных отчетах о состоянии школ с 1895—1896 по 1909—1910 учебный год. Деятельность олонецких церковно-приходских школ получила высокую оценку с трибуны Государственной Думы в речи депутата К. И. Казанского [14].

Значительные результаты в постановке церковно-школьного дела были достигнуты нелегко. Вспоминая о своих трудах в должности епархиального наблюдателя, Владыка Григорий впоследствии писал: «Я отдался им всецело, с увлечением, с утра до вечера поглощенный то работой у себя в кабинете, то посещая школы, то участвуя в разного рода заседаниях. Я вел постоянно большую переписку со своими помощниками — уездными наблюдателями, руководя их в работе и обращая их внимание на ту или другую сторону дела; переписывался с попечителями школ по вопросам школьного строительства, отвечал на обращенные ко мне письма заведующих школами, учителей и учительниц по делам школ и их личных нужд. Периодически, месяца через полтора-два, я посылал письма-доклады Главному наблюдателю церковных школ В. И. Шемякину, а потом Аф. М. Ванчакову о ходе церковно-школьного дела в губернии, где во всех подробностях освещал деятельность совета, отделений наблюдателей, сообщал о принимаемых мерах, просил содействия и т. п. За 15 лет своего наблюдательства я отправил 116 таких писем-донесений, часто очень обширных, подробно характеризующих всю историю церковно-школьного дела в губернии за это время (1895—1910 гг.) и представляющих ценный материал для истории народного образования в Олонецком крае за этот период.

Справедливость требует отметить, что со вступлением моим в должность епархиального наблюдателя и во все продолжение ее обстоятельства складывались очень удачно и во многом благоприятствовали моей деятельности. Прежде всего стали быстро увеличиваться средства содержания церковных школ. Как раз ко времени моего вступления в должность правительство обратило на церковные школы особое внимание [...]. За 15 лет (с 1895 года) средства содержания церковных школ в губернии увеличились в 6 раз [...]. Это дало возможность улучшить положение школ, учащего персонала, уездных наблюдателей; с улучшением материального положения улучшался и состав учащих, а в связи с этим улучшалась и постановка учебного дела» [1, с. 39—40].

В вопросе организации и реорганизации школ большую услугу в то время оказало земство, хотя его сочувственное отношение к церковным школам возникло не сразу. У земства была собственная школа — земская, церковная же была для него «падчерицей». И если уездные земства с преимущественно крестьянским составом, ближе стоявшие к деревне и ее нуждам, отпускали на церковно- приходские школы небольшие ежегодные пособия, то губернское земство до 1895 г. ограничивалось редкими единовременными дотациями. Для привлечения внимания и сочувствия губернского земства церковная школа еще не обладала ни хорошим педагогическим персоналом, ни достаточной обеспеченностью помещениями, учебными пособиями и т. д. Не могла она похвалиться и особыми успехами, поскольку не имела инициативного руководства. Но в лице своей новой инспекции церковная школа показала горячее желание приложить все силы к скорейшему улучшению постановки учебно-воспитательного дела. И тогда среди земских деятелей нашлись люди, которые благоприятно повлияли на отношение земства к церковно-приходской школе. Председатель губернского земского собрания В. В. Эрин[55] определенно встал на сторону церковных школ и всегда энергично поддерживал все ходатайства епархиального наблюдателя. Гласные Вытегорского и губернского земств А. Ф. Лопарев и П. А. Иткин[56], очень влиятельные среди крестьян, также содействовали благоприятному разрешению различных ходатайств. Знаменательно, что уже с 1896 г. Олонецкое губернское земство ассигновало *постоянное пособие в 2800 руб. на открытие новых церковных школ. В этом выразилось* большое доверие земства к деятельности о. Николая Чукова. К 1910 г. земские пособия церковным школам возросли до 34 293 руб.

Подводя итог своей церковно-школьной работе, Владыка Григорий писал в воспоминаниях: «Меня стали приглашать на заседания Губернского земского собрания при прохождении нашего вопроса [школьного. — *В. С.*], и моя молодая энергия, несомненно, располагала многих к доверию, что к лучшей постановке дела будут приложены все старания. В дальнейшем, когда я сам участвовал в Губернском земском собрании в качестве представителя от духовного ведомства, дело окончательно упрочилось, хотя оппозиция церковным школам всегда была.

Мое активное участие во всякого рода земских и других комиссиях создало мне некоторую популярность и сблизило меня с высшими представителями власти и общества, в частности с губернатором Н. В. Протасьевым[57] (а потом и с Н. Д. Грязевым[58]), который также часто своим авторитетом поддерживал наши земские ходатайства, а своим вниманием ко мне и церковным школам задавал известный тон и другим... Он, например, всегда с семьей неизменно посещал наши школьные праздники и «елки», торжественно устраивавшиеся мною в громадном зале Братского дома[59], куда я обыкновенно в тех же целях популяризации церковных школ приглашал всех земцев и всех, имевших то или иное отношение к школам, представителей власти и общества. Когда было открыто (1907 г.) Православное Карельское Братство[60] [...], Н. В. Протасьев (а потом и Н. Д. Грязев) обозревал Карельский край, пограничный с Финляндией, посещал вместе со мною и наши школы, видел их успехи и оставлял в классных журналах одобряющие записи. Все это, конечно, поднимало престиж церковных школ в глазах общества и благоприятствовало нашему делу. Много помогла мне и поддержка всех моих начинаний сверху, со стороны Главного наблюдателя церковных школ В. И. Шемякина, его помощника (а потом и преемника) Аф. М. Ванчакова и председательствующего в Синодальном училищном совете прот. П. И. Соколова. Еще в самом начале моей работы, после первых же донесений моих о ходе школьного дела в губернии и принимаемых мною мерах к его улучшению, я получил в ноябре 1896 года от В. И. Шемякина письмо, где он выражал мне свою благодарность «за ценные сообщения и полезную деятельность». И потом неизменно я всегда получал поддержку, содействие и [...] защиту, когда я обращался к своему Синодальному начальству письменно или лично (я каждый год бывал летом в Петербурге с личным донесением о школьных делах и с разными ходатайствами по поводу школ).

Все это вместе взятое ободряло, помогало, укрепляло наше положение, благоприятствовало достижению успехов в постановке всей школьной работы, и если вначале приходилось «на помочах» вести школьное дело и проводить школьные вопросы в тех же земствах, то потом — и сравнительно скоро — церковные школы уже заслуженно пользовались добрым к ним отношением и смело могли смотреть в глаза всех — и друзей, и противников...

Наряду с условиями, благоприятствовавшими мне в работе, пришлось немало испытать и препятствий, пережить немало волнений, вести упорную борьбу за каждый шаг, за каждое мероприятие, за каждое свое предложение... И все это «не от разбойник, а от сродник...», от своих духовных, даже от тех же ближайших деятелей, которые, в силу своего положения, были бы обязаны оказывать всемерную поддержку во всем, что клонилось к пользе и успеху дела... Возможно, что если бы я был более опытен в смысле житейских отношений, умел бы не только служить, но и «прислуживаться», обладал бы даром льстивого подхода и ухаживания за нужными людьми, стремился бы прежде всего и больше всего к тому, чтобы во что бы то ни стало «мирно уживаться» с окружающими, а заботу о деле оставлять на втором плане, то, может быть, все шло бы гладко. Но, к сожалению, выражаясь словами Некрасова, «человек я был но-

вой породы», слишком большой идеалист, смело веривший тогда в силу правды, не умевший ходить окольными путями, напролом добивался того, что считал нужным и полезным для дела, не взирая на лица, и — в результате — среди подленькой провинциальной атмосферы пришлось столкнуться с мелким честолюбием, глупой завистью, тупым самомнением и гнусным интриганством» [1, с. 41—44].

С самых первых шагов своей деятельности в качестве наблюдателя Н. К. Чуков встретил недоброжелательное отношение к себе председателя Епархиального училищного совета архимандрита Стефана. Однако его мелочные придирки в значительной степени нейтрализовал Преосвященный Павел. Епископ часто посылал в совет представления Н. К. Чукова с прямыми резолюциями к исполнению во избежание излишних препирательств. В нападках на епархиального наблюдателя о. Стефана поддерживал А. П. Надежин, переведенный из Каргополя в Петрозаводск инспектором Семинарии. Он обвинял Н. К. Чукова и в «злоупотреблении властью», и в «пристрастии», и даже в «унижении» церковно-приходских школ.

В октябре 1897 г. в Петрозаводске сменились и архиерей, и ректор Семинарии. А. П. Надежин, принявший сан, стал кафедральным протоиереем и, хотя уже не имел прямого отношения к учебному делу, продолжал видеть в о. Николае Чукове «соперника» и всячески мешал его работе. Дело дошло до того, что в 1898 г. в Епархиальном училищном совете были положены под сукно на полгода журналы наблюдательского съезда, переданные туда на рассмотрение новым епископом Назарием (Кирилловым)[61]. Намеченные мероприятия по улучшению всего строя церковно-школьной жизни повисли в воздухе. О. Николай, не выдержав, написал о создавшемся положении В. И. Шемякину. Назначенная Святейшим Синодом церковно-школьная ревизия защитила епархиального наблюдателя. Только благодаря ей удалось наладить деловые отношения в Училищном совете Олонецкой епархии.

В 1902 г. при епископе Анастасии (Опоцком) протоиерей А. Надежин предпринял новую попытку избавиться от завоевавшего широкую популярность о. Николая Чукова. Включенный в комиссию по рассмотрению отчета о. Николая Чукова об учебно-воспитательной работе церковных школ епархии за 1900—1901 учебный год, он постарался очернить работу епархиального наблюдателя. Затем заключение комиссии, резолюция епископа, которому протоиерей А. Надежин осветил дело по-своему, и ответная записка о. Николая Чукова были посланы в Синодальный училищный совет. Одновременно прот. А. Надежин использовал свои знакомства в Св. Синоде, и был уже заготовлен указ о переводе о. Николая Чукова на ту же должность в Саратов. Недоброжелатели о. Николая сообщили всем, что он переводится из Петрозаводска...

Однако заготовленный указ не подписал В. И. Шемякин. Он вызвал о. Николая в Петербург для доклада обер-прокурору Святейшего Синода К. П. Победоносцеву, который пресек очередную интригу против о. Николая Чукова, сказав ему: «Поезжайте себе с Богом домой, никто Вас беспокоить не будет».

В январе 1908 г. о. А. Надежин был назначен ректором Тверской семинарии. «С отъездом Надежина закончились интриги против меня, тем более что председателем Уч[илищного] Совета был архимандрит Фаддей (Успенский)[62], человек кристально чистой души, с которым мы чрезвычайно дружно работали все шесть лет его пребывания в Олонии, вместе нередко разъезжая по школам епархии, вместе работая на педагогических курсах, вместе устраивая учительские собрания городских учащих и т. п.» [1, с. 55—56], — писал Владыка Григорий.

Деятельность о. Николая Чукова в должности епархиального наблюдателя церковных школ в Олонецкой епархии продолжалась пятнадцать с половиной лет: с 8 сентября 1895 г. по 3 февраля 1911 г., когда он был назначен Святейшим Синодом на должность ректора Олонецкой Духовной Семинарии с определением быть председателем Епархиального училищного совета. Таким образом, общее руководство церковно-школьным делом осталось за ним вплоть до 20 июня 1917 года, когда все церковные школы перешли в ведение Министерства народного просвещения.

«По справедливости должен сказать, без излишней похвальбы, что, несмотря на большие препятствия, какие пришлось встретить мне, — особенно в первые годы службы, — все-таки для нормальной постановки дела церковно-школьного просвещения за время моего наблюдательства сделано было много и самое дело поставлено достаточно хорошо. Мои учителя второклассных школ, командированные на курсы в Москву, по приезде обратно сами рассказывали мне, что их товарищи из других епархий с удивлением слушали их рассказы о постановке дела у нас... Не без причины, конечно, я каждый год получал благодарности губернского и Петрозаводского уездного земского собрания за постановку церковно-школьного дела: они видели результаты нашей работы и имели непосредственные сведения от населения. Недаром, конечно, губернское собрание в 1911 г. избрало меня в числе трех лиц представителем от губернского земства на первый общеземский всероссийский съезд по народному образованию в Москве, а при уходе моем с поста наблюдателя назначило стипендию моего имени в Духовной Семинарии...»

«Мне рассказывал А. М. Ванчаков (Синодальный наблюдатель школ), что В. К. Саблер[63], сначала не особенно доброжелательно относившийся ко мне [...], после как-то в заседании Си-

нодального училищного совета отзывался обо мне и о Павле Сем[еновиче] Виноградове[64] (Нижегородский наблюдатель) как о лучших наблюдателях. Когда я переходил с поста наблюдателя на должность ректора Семинарии, меня чествовали Епархиальный училищный совет, Петрозаводское уездное отделение его, наблюдатели, учащиеся и учащие, представители земства[65]. В своих адресах и речах они характеризовали мою деятельность. Как во всяких юбилейных речах, конечно, не обошлось и без преувеличений, и я в своих ответах им старался внести коррективы к их восхвалениям. Но в общем в них была изложена характеристика нашей работы достаточно верно» [1, с. 59—60].

За труды по народному образованию о. Николай удостоился нескольких церковных наград: камилавки — 6 мая 1899 г.; наперсного креста, от Святейшего Синода выдаваемого, — 6 мая 1904 г.; сана протоиерея — 6 мая (возведен 14 мая) 1907 г.; 6 мая 1910 г. он был награжден орденом св. Анны III степени.

12 февраля 1911 г. протоиерей Н. К. Чуков служил последнюю всенощную в церкви Успения Божией Матери Николаевского детского приюта.

«13 февраля служил первую литургию в семинарской церкви, сказал вступительное слово. Инспектор В. И. Лебедев[66] приветствовал в церкви, а затем прошли все в учительскую комнату, где вся корпорация и моя семья пили чай. Так совершилось мое вступление в Семинарию», — вспоминал Владыка Григорий [13, с. 19].

IV

РЕКТОР ОЛОНЕЦКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

В переходе о. Николая Чукова с должности епархиального наблюдателя церковных школ на должность ректора Семинарии большое значение имела, кроме школьной, его общественная деятельность и создавшаяся в результате ее широкая известность.

Уже первые шаги о. Николая в церковно-школьной работе обратили на себя внимание. В мае 1897 г. при освящении храма Вытегорской второклассной школы он встретился с губернатором М. Д. Демидовым. За этим последовало знакомство с семейством Демидовых, которые привлекли его к участию в жизни Николаевского детского приюта[67] в Петрозаводске. Попечительницей приюта состояла жена М. Д. Демидова Прасковья Николаевна, урожд. Болдырева († 13 октября 1898 г.). В домовой церкви приюта постоянного священника не было, а богослужение отправляло духовенство кафедрального собора. О. Николая просили взять на себя служение в ней в те периоды, когда он не будет занят разъездами по школам. С благословения епископа Павла о. Николай согласился и с 4 октября 1897 г. начал служить в Успенской приютской церкви. 30 августа 1901 г. за труды по Николаевскому приюту о. Николай Чуков был избран в почетные члены Олонецкого губернского попечительства детских приютов. Когда же в 1903 г. по случаю 200-летия Петрозаводска был открыт приют мальчиков, попечительство поручило ему руководство религиозно-нравственным воспитанием детей в новом приюте.

С приездом губернатора Н. В. Протасьева приютская церковь сделалась как бы «губернаторскою»: Н. В. Протасьев с семьей посещал ее не только по праздникам, но и каждую субботу и воскресенье. На этой почве произошло довольно близкое знакомство о. Николая с семьей Протасьевых, все члены которой вскоре стали его духовными детьми. В 1903 г. началась постройка нового двухэтажного здания для Николаевского приюта, и на о. Николая легло председательствование в строительной комиссии. Это потребовало особого внимания и постоянного наблюдения за ходом работ. Здание строилось по проекту архитектора С. М. Белякова[68]. В помещениях было много света и воздуха, камерные печи, водопровод и т. д. С особенной любовью устроили здесь новую церковь. Губернатор сам заказал в Петербурге большие писанные на цинке иконы для стен храма, а иконостас, как и вся утварь, были перенесены из прежней церкви. 14 августа 1906 г. храм был освящен, дети переведены в прекрасное новое здание, и приют пережил второе рождение.

Это было золотое время для приюта. Губернское попечительство во главе с Протасьевыми очень заботилось о нем, а смотрительница А. А. Алпатова[69], опытный и вдумчивый педагог и отличный администратор, всю душу вкладывала в жизнь приюта. Здесь получали образцовое воспитание и начальное образование 80—120 девочек, которые работали в разных мастерских: сапожной, рукодельной, белошвейной, на кухне, в прачечной, а летом — в саду, на огороде, сенокосе. А. А. Алпатова в зависимости от способностей и характера направляла каждую девочку на соответствующую ее склонности работу[70]. Наиболее способные из них получали возможность учиться дальше, а затем становились учительницами сельских школ. А. А. Алпатова постоянно советовалась с о. Николаем по разным педагогическим вопросам.

Из девочек был создан большой хор, который постоянно пел в приютской церкви. С помощью этого хора А. А. Алпатова, вообще хорошо устраивавшая детские праздники, сумела поставить даже оперы «Руслан и Людмила», «Жизнь за царя» и «Аскольдова могила». Постановки были настолько удачны, что оперы несколько раз повторялись, чтобы дать возможность побывать на них не только близким к приюту лицам, но и родственникам детей.

Владыка Григорий с удовольствием вспоминал эту пору своей жизни: «Бывать в приюте [...] было лучшим душевным отдыхом для меня среди хлопот моей напряженной работы... Я с искренней грустью расставался с приютом и его деятелями, оставляя приютскую церковь в 1911 году» [3, с. 3].

Участие о. Николая в деятельности Олонецкого губернского земства в качестве депутата от духовного ведомства на губернских собраниях, начиная с 1901 г., сблизило его с земскими представителями всей губернии и привело к тесному сотрудничеству с главными деятелями земства и высшей губернской администрацией. В течение всей жизни основным принципом Владыки Григория было никогда не отказываться ни от какой работы, где он мог быть полезен. Поэтому его выбирали всюду. Он постоянно был в числе секретарей на заседаниях губернских земских собраний, избирался членом ревизионной, редакционной и других земских комиссий и по свойству своего характера везде проявлял себя активно. В декабре 1905 г. на XXXIX губернском земском собрании у гласных возникла мысль о выработке собственной земской политической программы[71] для предстоявших выборов в I Государственную Думу. Секретарем этих специальных вечерних заседаний был избран о. Николай Чуков. Заседания проходили в течение 14 дней, и на о. Николае лежала обязанность подготовлять к каждому из них проект той или иной части программы.

«Совершенно не знакомый ранее с этой стороной дела, как, впрочем, в подавляющем большинстве и все мы при тогдашнем государственном строе были далеки от большой политической жизни, — писал в своих воспоминаниях Владыка Григорий, — я должен был тут же, на ходу, изучить постановку представительного образа правления в разных государствах, программы разных политических партий, в то время образовавшихся в России, и на основании этого изучения представлять проект для нашей земской «программы», который и подвергался тщательному обсуждению, исправлению и окончательной редакции на заседании. Так [...] была составлена наша собственная земская «программа» и, отпечатанная, кажется, в количестве 10 000 экземпляров, разослана по губернии для самого широкого ознакомления. Ознакомление это едва ли, впрочем, было особенно «широко», потому что на местах, в деревнях, не было таких органов, которые [...] пропагандировали бы ее в самой гуще будущих избирателей в Государственную Думу» [1, с. 4].

Вскоре вышло «Положение о выборах в I Государственную Думу», и надо было довести его до сведения всего населения губернии, прежде всегда устраняемого от какой-либо политической жизни и совершенно неосведомленного в процедуре выборов такого масштаба. Председатель губернского земского собрания В. В. Эрин просил о. Николая Чукова сделать выборку наиболее важных мест из этого «Положения». Они совместно изложили в популярной форме все необходимое для подготовки к выборам и в виде плакатов разослали по губернии.

Кроме участия в различных земских комиссиях, о. Николай с 25 июля 1898 г. являлся членом губернского статистического комитета, с 14 декабря 1905 г. — членом комитета Петрозаводской публичной библиотеки, с 17 марта 1898 г. — членом Петрозаводского уездного, а с 1911 г. — губернского попечительства о народной трезвости, с 29 сентября 1913 г. — членом совета Воскресенского братства трезвости в Петрозаводске, с 31 марта 1907 г. — членом совета Петрозаводского благотворительного общества; членом от губернского земства в попечительском совете Петрозаводской женской гимназии (с 10 июня 1909 г.), членом открытого 23 ноября 1906 г. Александро-Невского братства при Олонецкой мужской гимназии, а с 1916 г. — членом новоучрежденного Военно-спортивного комитета в Петрозаводске; членом губернской санитарной комиссии (с 29 мая 1909 г.), членом губернского агрономического совета, руководителем народных патриотических чтений по губернии от губернского попечительства о народной трезвости (с 23 сентября 1910 г.), членом Олонецкого управления Общества Красного Креста, членом правления (с 18 апреля 1913 г.) и пожизненным членом Общества изучения Олонецкой губернии, членом Олонецкого комитета Православного Палестинского Общества (с 6 сентября 1905 г.).

Разнообразной была деятельность о. Николая Чукова и в специальных церковных организациях. Он был депутатом ряда общеепархиальных съездов и председателем епархиального миссионерского съезда духовенства и мирян (18—20 декабря 1908 г.), избирался членом ревизионной комиссии по епархиальному свечному заводу (1906—1911 гг.). О. Николай состоял членом (с 19 апреля 1906 г.), а затем и председателем (с 10 ноября 1910 г. по 1915 г.) совета епархиального женского училища, членом совета Александро-Свирского братства (с 11 марта 1907 г.) и товарищем председателя совета братства по миссионерским делам (с 30 апреля 1909 г.), заведующим Олонецким отделом Карельского братства св. великомученика Георгия (с 19 июля 1909 г.), членом Комиссии для рассмотрения вопросов о церковной реформе (24 августа 1905 г. — 9 января 1906 г.), почетным членом Общества взаимопомощи учащим и учившим Олонецкой епархии (с 18 июня 1914 г.), членом попечительства при Иоанно-Богословской церкви Олонецкой Духовной Семинарии.

На страницах «Олонецких губернских ведомостей» и начавших издаваться с 1898 г.

«Олонецких епархиальных ведомостей» опубликовано множество корреспонденций и отчетов, написанных о. Николаем Чуковым, и слов, произнесенных им.

Следует отметить и участие о. Николая в событиях общецерковного значения. Так, 13—14 июня 1910 г. о. Николай в качестве представителя Карельского братства участвовал в торжествах, посвященных 200-летию взятия Выборга во время Северной войны 1700—1721 гг. Победа в Северной войне привела к воссоединению православных карелов с Россией; поэтому Карельское братство стало инициатором юбилейных торжеств в Выборге. Их возглавил архиепископ Финляндский и Выборгский Сергий (Страгородский)[72], впоследствии Патриарх Московский и всея Руси. На торжественном собрании в Выборге о. Николай Чуков произнес речь.

Летом 1913 г. о. Николай был приглашен на братские беседы с находившимся в Петрозаводске иеромонахом Балтского Феодосиевского монастыря Подольской епархии Иннокентием (Левизором)[73], виновником возникновения секты «иннокентиевцев». После этих бесед иеромонах Иннокентий раскаялся, дав письменное отречение от своих заблуждений. Пункты отречения составили о. Николай Чуков и Олонецкий епархиальный миссионер о. Иоанн Козлов[74]. Публичное покаяние иеромонаха Иннокентия последовало 30 июня 1913 г. в Скорбященской церкви г. Петрозаводска за литургией, совершенной о. Николаем Чуковым, о. Иоанном Козловым и настоятелем храма о. Павлом Герасимовым[75].

В июне 1916 г. о. Николай сопровождал епископа Каргопольского Варсонофия[76] в Тобольск на прославление и открытие мощей (10 июня) святителя Тобольского Иоанна (Максимовича, †1715)[77].

В августе 1910 г. губернатор Н. В. Протасьев получил назначение в Самару. Его тепло проводили, а в сентябре приехал новый губернатор Н. Д. Грязев. Вскоре ректор Олонецкой Духовной Семинарии архимандрит Никодим (Кононов)[78] был призван к епископскому служению, и Н. Д. Грязев заговорил о кандидатуре о. Николая на освобождавшуюся должность.

«14 декабря Н. Д. Грязев вызвал меня к себе по телефону и рассказал, что он только что был у епископа [Никанора[79]. — *В. С.*] и говорил с ним обо мне. Извинившись, что он вторгается в его область, Н. Д. [Грязев] высказал епископу, что считает мою кандидатуру на должность ректора Семинарии наиболее желательной ввиду до некоторой степени общегосударственного значения вопроса о наилучшей подготовке пастырей Церкви и учителей. Меня же он знает как человека громадной энергии, выдающейся трудоспособности [...] и в силу этого как нельзя более подходящим для роли ректора Семинарии в настоящее время. Преосвященный сказал на это Н. Д. Грязеву, что принципиально он желал бы ректора-монаха, но ничего не имеет против меня, весьма ценит меня и не знает, кем заменить меня на должности епархиального наблюдателя школ; что представлять от себя он никого не будет и уполномочивает Н[иколая] Дм[итриевича] обо всем написать товарищу обер-прокурора Синода А. П. Роговичу[80], с которым губернатор был хорошо знаком.

Я выразил Ник[олаю] Дм[итриевичу] свою благодарность за внимание, а на вопрос о своем желании сказал, что ввиду выражения Владыки, что «ничего не имеет против меня как кандидата», и я могу лишь сказать, что тоже ничего не имею против, если буду назначен» [13, с. 14—15].

На следующий же день Н. Д. Грязев написал письмо А. П. Роговичу, и вскоре епископу Никанору пришел запрос об о. Николае Чукове. Он ответил то же, что высказал ранее губернатору [14]. 7 января 1911 г. о. Николай получил телеграмму от председателя Учебного комитета при Св. Синоде протоиерея Д. Н. Беликова[81] с запросом, согласен ли он выставить свою кандидатуру на должность ректора Семинарии. В ответном письме о. Николай выразил благодарность за сделанное предложение. 16 января губернатор уехал в С.-Петербург, обещав телеграфировать, как только узнает что-либо о его назначении.

«После я узнал, что губернатор в первый же день по приезде в С.-П[етер]б[ург] лично обо мне беседовал с Роговичем, и тот предложил Учебному комитету провести этот вопрос, а обо мне отозвался, что я известен Синоду как человек самостоятельный, имеющий свое особое мнение, и что, м[ожет] б[ыть], этим и объясняется, почему епископ не представил меня; во всяком случае, несколько тормозило то, что епископ упоминал о трех кандидатах-монахах, которых поэтому Учебному комитету надо было «разъяснить» и ответи. Это и задерживало назначение...

3 февраля [...] я получил из С.-П[етер]б[урга] от Н. Д. Грязева телеграмму: «Первого февраля утвержден ректором. Радуюсь назначению, сердечно приветствую». Я немедленно телеграфировал ему: «Приношу глубокую благодарность Вашему Превосходительству за горячее содействие, внимание и сообщение [...]».

Мое же прямое духовное начальство, рассыпаясь в похвалах мне, на деле не только не содействовало моему выдвижению, но, наоборот, старалось препятствовать этому, потому что было убеждено, что «лучшие воспитатели юношества — это монахи», а с другой стороны, находило — и это уж совсем дикая для дела воспитания мысль, — что гораздо лучше, когда ректор монах, он недолго будет сидеть на месте, а ректор-протоиерей засядет, так уж надолго... Оригинальный взгляд...» [14, с. 16].

Итак, наступил крупный перелом в жизни о. Николая. Пятнадцать с половиной лет он отдал церковно-школьному делу и достиг значительных результатов. Работа была трудная, но ее облегчало то, что выбор сотрудников — а это самое главное — находился в его руках, поэтому он мог выбирать лучших. В Семинарии же предстояло работать при других условиях: с теми, кого назначат из Петербурга. Начинать же работу нужно было с искоренения накопившихся недостатков, особенно в сфере воспитательной и хозяйственной.

В своем вступительном слове при первом служении в Иоанно-Богословском храме Семинарии 13 февраля 1911 г. о. Николай, обращаясь к учащимся, подчеркнул важность воспитания в духовной школе: «От вас же, мои новые дорогие питомцы, я жду вдумчивой, серьезной работы над собой, над своим усовершенствованием нравственным и умственным и честного отношения к тем обязанностям, какие вы приняли на себя, вступив в число воспитанников этой духовной школы.

Вы уже достаточно взрослые для того, чтобы более или менее ясно сознавать, что жизнь, к которой вы готовитесь, вообще не шутка, не забава, не удовольствие, что жизнь — это серьезный, тяжелый труд. Наилучше пройти жизнь, наилучше выполнить этот труд — в смысле его большой плодотворности — может лишь тот, кто в юности наилучше подготовит себя к нему серьезной работой над своим образованием, над своим нравственным ростом, над уяснением и осмыслением своего мировоззрения и тех высоких идеалов, которые разожгли бы таящуюся в каждом искру Божию в яркий пламень, закалили характер и придали молодой энергии тот пыл, горячность, твердость и напряженность в работе, благодаря которым только и делается с пользой всякое настоящее, действительное дело. Такая работа над собой особенно нужна вам, как питомцам духовной школы, призванным и готовящимся быть, в каком бы звании вы ни оказались, носителями Христовой истины, проводниками в жизнь общества высоких заветов Христа» (15, 16).

В эти дни о. Николай получил много сердечных поздравлений и добрых пожеланий. В конце февраля он с семьей переселился в здание Семинарии. В течение всей первой недели Великого поста в семинарской церкви говел Н. Д. Грязев с семейством. Пользуясь этим, о. Николай после первой же службы собрал всех воспитанников в зал и побеседовал с ними о стройном пении и благоговейном чтении в церкви, о выдержке, о приличном стоянии, о невыходе из церкви во время службы, попутно об одежде и вообще о приличии и вежливости. По отзывам преподавателей, сразу же заметно улучшилось поведение воспитанников в церкви. Дальше надо было только поддерживать это.

Как ни странно, но ризница семинарского храма оказалась довольно запущенной; облачений было мало, только белые да черные, и те старые; плащаница ветхая, потертая; подставка к ней плохая и т. п. Пришлось списаться с заведующим Александро-Свирским подворьем в С.-Петербурге иеромонахом Антонием[82], и тот нашел благотворителя, который прислал несколько облачений. Плащаницу отдали в приют на реставрацию, заказали приличную к ней подставку, сделали новую завесу для царских врат вместо прежней, выцветшей и разорванной. Матушка о. Николая, Валентина Дмитриевна, сшила черные и белые пелены для аналоя. Обновили все одежды престола, жертвенника и аналоя. Словом, к Страстной неделе привели церковь в лучший вид.

Новый ректор сам готовил воспитанников к чтению в церкви, стараясь обставить службу наиболее стройно, благолепно и торжественно. И это удалось. Службы Страстной недели и Пасхи прошли очень чинно, у всех было хорошее впечатление от богослужений в эти дни.

Снова начались занятия. К великому удивлению ректора, бывшего воспитанника этой Семинарии, хорошо помнившего ее обычаи, существовавший прежде распорядок, когда в часы вечерних домашних занятий (с 18 до 21 часа) все воспитанники находились в классных комнатах и занимались подготовкой к урокам, теперь отсутствовал. Воспитанники находились где попало, уходили в город, бродили во дворе, по коридорам и даже в кухне. Епископ Никанор требовал, чтобы несколько человек ежедневно являлись в архиерейскую церковь для пения и чтения на литургии и вечернем богослужении. Пользуясь этим, воспитанники пропускали уроки, уходили в город. Пришлось наводить порядок.

Дисциплина среди преподавательского состава тоже была не на высоте, многие опаздывали на уроки. Ректор собственным примером побуждал их приходить в класс со звонком. Так постепенно вошло в норму исправное ведение занятий. Для знакомства с методами обучения ректор посещал уроки преподавателей. Особенно приходилось быть деликатным на уроках прежних своих наставников Д. П. Ягодкина и Я. С. Елпидинского.

Сам о. Николай должен был преподавать Священное Писание Нового Завета в четвертом классе: апостольские Послания и Апокалипсис. Его предшественник архимандрит Никодим и замещавший его уроки иеромонах Иоанн (Братолюбов)[83] сильно отставали от программы. Пришлось спешно наверстывать упущенное, а для этого надо было быстро и много готовиться самому.

Первое же педагогическое заседание, на котором присутствовали все преподаватели, показало, что необходимо твердое руководство: не было должной дисциплины, уклонялись в

сторону от главного вопроса, говорили о постороннем и т. п. Сразу же образовалась «оппозиция» в лице таких преподавателей, как Я. С. Елпидинский, А. С. Рубинов[84], Д. В. Шумов[85], И. И. Поспелов[86] и И. С. Фрацман[87]. Не считаясь ни с чем, они готовы были увольнять воспитанников за каждый пустяк, были придирчивы к ним, крайне пристрастны и далеко не корректны, оценки за четверть выставляли несправедливо. Пришлось сразу же деликатно, но настойчиво показать необходимость изменения такого отношения к воспитанникам и подобной постановки дела в целом.

В распорядительном собрании Правления Семинарии были проверены суммы, выяснен дефицит и намечен необходимый ремонт квартир. Ввиду полной непригодности эконома о. Александра Ивинского[88] был приглашен новый — о. Василий Федоров[89], очень распорядительный, трезвый и честный.

Так начались первые шаги о. Николая в должности ректора Семинарии.

Наряду с этим он по-прежнему оставался председателем Совета епархиального женского училища, где положил немало труда над упорядочением всех форм его деятельности.

На о. Николае лежало теперь (с 16—26 мая 1911 г.) и председательствование в Епархиальном училищном совете, в ведении которого находились церковно-приходские школы.

На губернских земских собраниях он по-прежнему представлял духовное ведомство и был избран на I общеземский съезд по народному образованию, проходивший в августе 1911 г. в Москве. Там он произнес речь в защиту самостоятельности церковно-приходских школ, подчеркнув, что «формальный принцип единства школ в административном отношении не вызывается безусловной необходимостью» [17].

С апреля 1911 г. о. Николай Чуков начал издавать от имени Карельского братства еженедельную газету «Олонецкая неделя»[90], посвященную вопросам политической, церковно-общественной и народной жизни; одной из целей газеты было «содействовать оживлению и подъему в населении губернии идей Православия...» [18]. Издание и редактирование газеты отнимали много времени: надо было готовить еженедельно очередной номер не менее как в печатный лист, где следовало поместить передовую статью, обзор деятельности Государственного Совета и Государственной Думы, одну-две статьи по вопросам истории и жизни края, общую и местную хронику, обзор событий за границей, что-нибудь интересное из литературы и периодической печати, сообщения с мест и пр. Статьи политического характера частично присылало петербургское «Бюро печати». Помощником в подборе материала был М. П. Смирнов[91]. Имелись и постоянные сотрудники, большей частью из сельских учителей. Но весь материал надо было просмотреть, исправить, приспособить, что-то написать самому. Газета расходилась в 1500 экземплярах.

Все эти побочные обязанности требовали внимания и времени. И только благодаря тому, что о. Николай привык очень быстро работать, точно и строго распределять свое время, он справлялся с таким обилием разнообразных дел, всюду внося свою долю пользы.

О. Николай застал Семинарию мало изменившейся за 20 с лишним лет, с тех пор, как он окончил ее. Только больница и образцовая школа были вынесены из главного здания в два отдельных дома на том же дворе. Это произошло при ректоре архимандрите Нафанаиле (Троицком)[92].

Здание Духовной Семинарии являлось одним из лучших в городе. Построено оно было при архиепископе Аркадии (Федорове)[93] в конце 60-х гг. XIX в. по проекту М. П. Калитовича[94]. Построено прочно, великолепно. Классные и спальные комнаты были очень большие и светлые, но ощущались и неудобства из-за отсутствия в Петрозаводске водопровода и канализации.

Число воспитанников за четверть века увеличилось в полтора раза. В 1911 г. обучался 181 человек, а в общежитии проживало 158 человек. В связи с этим ученическая столовая уже не могла вместить всех воспитанников и приходилось обедать в две очереди, что было неудобно как для семинаристов, так и для обслуживающего персонала. Давно назрела необходимость в реконструкции и других помещений.

Несомненно, предшественники о. Николая видели все неудобства семинарского здания, но не решались возбуждать ходатайств перед Хозяйственным управлением при Св. Синоде отчасти вследствие различных формальностей в духовном ведомстве, где каждый шаг предусматривался циркулярами и строгими рамками смет, отчасти, может быть, по сознанию большой трудности, а то и безнадежности получения сумм из центра.

В церковно-школьном ведомстве дело обстояло иначе. Вопрос о церковных школах был актуальным, ассигнования на них ежегодно увеличивались, поэтому там не стеснялись ходатайствовать перед Училищным советом при Св. Синоде. Сам о. Николай, ежегодно бывая в Петербурге, постоянно докладывал о тех или других школьных нуждах, и хотя там шутили, что он «любит далеко протягивать руки», но деньги отпускали. Эту смелость в обращении в центр за кредитами он сохранил и на новой должности. При этом имело благоприятное значение и то обстоятельство, что в Синоде его давно знали и всегда могли поддержать его ходатайства; директор Хозяйственного управления П. С. Даманский[95] был земляк и сам часто обращался к о. Николаю с просьбами, а отпуск кредитов зависел прежде всего от него.

В течение летних каникул 1911 г. о. Николай дважды ездил в Петербург. Оба раза он был у своего начальства: в Учебном комитете, в Хозяйственном управлении, представлялся обер-прокурору Синода В. К. Саблеру, побывал у П. С. Даманского. Везде он докладывал о состоянии Семинарии, излагал ее нужды, просил об отпуске средств на покрытие накопившегося дефицита и на предполагаемый ремонт. В семинарском здании предполагалось провести довольно большую перепланировку с расширением столовой и благоустройством быта. Составленная инженером В. Н. Лядинским[96] смета выразилась в сумме 6293 руб. 95 коп. Конечно, после того, как было послано от епископа Никанора ходатайство об отпуске сумм, пришлось еще неоднократно в частном порядке писать, напоминать, просить. Но в конце концов весной 1913 г. средства были отпущены, и во время летних каникул были произведены все работы: столовая расширена и стала вмещать всех воспитанников, проведен водопровод подвозной системы, переоборудованы умывальники и туалеты, поставлены пожарные краны, устроен механический подъем воды в баню из колодца; учительскую комнату и канцелярию перенесли на второй этаж в удобные помещения, рядом с квартирами ректора и инспектора; на третьем и четвертом этажах были оборудованы квартиры для двух помощников инспектора; в нижнем этаже отведена комната под рисовальный и музыкальный классы, актовый зал переоборудован и меблирован. В зале поместили портреты всех архиереев (от основания епархии — в 1828 г.) — архиепископов: Игнатия (1828—1842), Венедикта[97] (1842—1850), Аркадия (1851—1869); епископов: Иоанафана[98] (1869—1877), Палладия (1877—1882), Павла (1882—1897), Назария (1897—1900), Анастасия (1900—1905), Мисаила[99] (1905—1908) и Никанора (1908—1916). В учительской комнате повесили портреты всех ректоров за последние 40 лет (Семинария была открыта в 1829 г.): прот. П. Ф. Щеглова (1871—1894), архимандритов: Стефана (1895—1897), Нафанаила (1897—1902), Евгения[100] (1902—1903), Фаддея (1903—1908) и Никодима (1909—1910).

Все было устроено не только добротно, но и красиво. Воспитанникам были предоставлены все удобства, возможные в казенной обстановке, а служителям, труд которых значительно облегчился, отведены просторные светлые комнаты.

Пользуясь поездками в Петербург, ректор сам выбрал и закупил партию новых одеял для воспитанников, полотно для простыней, наволочек, скатертей и салфеток.

В Семинарии по традиции полагались отдельные лошади: ездовые и для хозяйственных надобностей. Пришлось постепенно приобрести и новых лошадей, а затем заменить старую выездную коляску для ректора: в 1911 г. купили в Петербурге новую за 275 руб. а в следующем году — вторую за 350 руб.

В Петрозаводске освещение было везде керосиновое. Но в 1913 г. построили электростанцию на реке Лососинке, где 200 лет назад стоял завод, основанный Петром I. Город стал постепенно электрифицироваться. Провели электричество и в здание Семинарии со всеми ее постройками и службами. Таким образом, условия жизни Семинарии были подняты на хороший уровень, тем более что ректору было с чем сравнивать: «Мне пришлось видеть Семинарии Петербургскую и Тобольскую. Не говоря уже о последней, но и столичная, Петербургская, не многим могла чем с внешней стороны превосходить нашу, если не принимать в расчет более обширных размеров той...» [13, с. 28—29].

Была благоустроена и территория вокруг Семинарии. В небольшом семинарском саду перед зданием было посажено 100 тополей, а на семинарском огороде высадили 20 яблонь и свыше 200 ягодных кустов. Этому помог благоприятный случай. Летом 1912 г. губернское земство устроило сельскохозяйственные курсы для учителей земских школ. Для занятий на курсах нужен был показательный огород. В земской комиссии по народному образованию при обсуждении этого вопроса намечали воспользоваться для разведения огорода площадью при учительской семинарии. Но директор семинарии М. Н. Правдин[101], желая уклониться от лишних хлопот (требовалось, чтобы огород охранял сторож), отклонил этот проект. Чтобы вывести комиссию из затруднения, о. Николай и предложил воспользоваться огородом Духовной Семинарии, поскольку сторожа у него оставались на все лето для обслуживания усадьбы. Занятия курсов были успешно проведены, а яблони и ягодные кусты остались Семинарии. В дальнейшем предполагалось позади здания Семинарии на довольно большой территории устроить нечто вроде ботанического сада, где были бы посажены по экземпляру все породы деревьев, какие растут в средней и северной России.

Чтобы картина хозяйственной жизни Семинарии во время ректорства о. Николая была полной, необходимо сказать и о питании. Кормили воспитанников просто, но сытно. Никогда не бывало не только ни одного конфликта на этой почве, но даже ни одного заявления о плохом столе. Так, по крайней мере, было до общего продовольственного кризиса в 1917 г. Экономы Семинарии в этот период — о. Василий Федоров и сменивший его П. М. Оснев[102] — были распорядительны и заботливы. За продовольственной стороной внимательно наблюдал инспектор. Воспитанники по очереди назначались дежурными по кухне и наблюдали за сохранностью выдаваемых из кладовой повару и буфетчику продуктов, а с экономом ездили на рынок, наблюдали за свежестью и доброкачественностью покупаемых там мяса и рыбы.

Обыкновенно в скоромные дни подавались к обеду и ужину щи с мясом и каша гречневая или пшеничная, в постные — уха из рыбы, в посты — горох и каша. В праздничные дни на вторые блюда были котлеты и жареная рыба. Утром к чаю подавался белый хлеб, а вечером — черный. Порции были не ограничены.

К 1917 г. в связи с войной продовольственный вопрос очень обострился, продуктов стало недостаточно и цены на них возросли. Пришлось сокращать расходы на стол и вырабатывать норму продовольствия согласно указаниям Продовольственной управы. (Отметим, что сам о. Николай в январе 1917 г. был избран членом губернского продовольственного совещания). В 1917 г. содержание стоило в два с лишним раза дороже при уменьшившемся количестве и ухудшившемся качестве питания. Правлению с трудом удавалось сводить концы с концами, а своекоштным воспитанникам пришлось из-за дороговизны уехать к родителям и там заниматься учебными предметами в течение всего года.

Учебно-воспитательная сторона в Семинарии в годы ректорства о. Николая тоже доставляла немало трудностей и хлопот. Состав инспекции и преподавателей довольно часто менялся, и лишь несколько человек оставались в течение всего этого периода. Это были или местные уроженцы, или те, кто обзавелся здесь семьей. Другие же, большей частью молодежь, стремились поскорее выбраться из сравнительно глухой окраины, до 1916 г. не имевшей еще железной дороги.

Инспектором Семинарии в первые три года был Василий Иванович Лебедев. Это был пожилой, солидный и опытный человек, спокойный и мягкий в отношениях с воспитанниками. Он был назначен на должность инспектора Олонецкой Духовной Семинарии в 1902 г. и оставался здесь 12 лет. Время его службы совпало с годами волнений, не оставивших в стороне и духовные учебные заведения. Василий Иванович с честью и достоинством выполнил в эти годы свой воспитательский долг. Он всегда относился к воспитанникам с отеческой любовью и пониманием. Нередко в эти годы воспитательские обязанности лежали почти на нем одном, так как должность помощника инспектора часто бывала вакантна, а преподаватели занимались только учебным делом. Неудивительно, что строй жизни постепенно расшатывался, и о. Николаю, принявшему ректорство, пришлось подтягивать дисциплину, конечно, деликатно, но настойчиво и постоянно. Это не могло нравиться Василию Ивановичу, привыкшему к полной самостоятельности. Но не в характере о. Николая было видеть непорядки и не устранять их ради сохранения личных отношений. И Василий Иванович, давно выслуживший пенсию, начал собираться в отставку. Он ждал только, чтобы в Государственной Думе разрешился вопрос о повышении пенсий. В 1913 г. это, наконец, произошло, и в следующем году летом он подал прошение об отставке. Его с честью проводили. Василий Иванович уехал к себе на родину в Рязанскую губернию.

На место В. И. Лебедева был переведен инспектор Вятской Духовной Семинарии Сергей Иванович Горский[103]. Сравнительно еще молодой человек, С. И. Горский был серьезный, достаточно опытный, спокойный и внимательный к воспитанникам инспектор. Заведенный строй жизни он поддерживал. Время его инспекторства совпало с первой мировой войной и очень осложнились тем, что вследствие размещения в верхнем, спальном этаже семинарии военного лазарета спальни воспитанников были переведены в помещение Братского дома, находившегося в центре города, а значительная часть воспитанников жила на частных квартирах. Несколько облегчало положение лишь то, что к этому времени было уже два помощника инспектора и введен институт воспитателей из преподавателей. В конце 1917 г. на Рождественские каникулы С. И. Горский уехал с семьей на родину, в Вятскую губернию, и уже не вернулся в Петрозаводск.

В начале ректорства о. Николая в Семинарии был всего один помощник инспектора — Александр Павлович Боголепов[104]. Потом был исходатайствован кредит для второго, и на эту должность назначили кандидата богословия Николая Александровича Устьинского[105], но пробыл он недолго. Затем некоторое время первым помощником инспектора был Сергей Иванович Нестеров[106], а вторым — студент Семинарии Николай Семенович Стручков[107], бывший учитель Мятусовской второклассной школы. Кандидаты богословия большей частью уходили с этой должности на преподавательскую работу. Поэтому пришлось обратиться в Учебный комитет с просьбой допустить Н. С. Стручкова, который и остался на этой должности. После ухода С. И. Нестерова должность первого помощника инспектора была предложена преподавателю Семинарии Михаилу Павловичу Смирнову, который стал совмещать ее с преподавательской, пользуясь за это казенной квартирой. Он оставался до конца в составе инспекции.

Должность помощника инспектора была малоавторитетна, и надо было обладать большим тактом, чтобы установить нормальные отношения с воспитанниками без ослабления дисциплины. Только лишь М. П. Смирнов, авторитетный и умный преподаватель, сумел установить с воспитанниками серьезные, но добрые и благожелательные отношения. Воспитанники относились к нему с большим уважением, а ревизовавший Семинарию в 1915 г. член Учебного комитета П. Ф. Полянский[108] (впоследствии митрополит Крутицкий Петр, Патриарший Местоблюститель) даже рекомендовал его на должность инспектора Семинарии.

В 1913 г. вышел циркуляр Учебного комитета, предлагавший ввести в Духовных Семинариях институт классных воспитателей из преподавательского состава. Это было очень хорошее начинание. Во второклассных школах с общежитиями оно было осуществлено по собственной инициативе этих школ с самого их основания. Все учащиеся распределялись на группы, и каждый учитель брал на свое попечение одну из них, наблюдал за успехами и развитием учеников, руководил ими при выполнении домашних заданий, внеклассном чтении и т. п. Учителям-воспитателям рекомендовалось вести характеристики на каждого ученика своей группы. Это помогало на общих педагогических собраниях школы наилучшему знакомству всего учительского коллектива с каждым учеником при обсуждении его успехов и поведения.

Когда был получен указанный циркуляр, собрание правления Семинарии выбрало воспитателями для каждого класса наиболее подходящих и авторитетных преподавателей: М. П. Смирнова, Н. П. Громова[109], А. К. Бурцева [110], И. И. Поспелова, о. П. Д. Метелева[111] и А. С. Рубинова. Ректор познакомил их с характером воспитательной работы, исходя из опыта второклассных учительских школ. Кроме того, он рекомендовал воспитателям в свободные для них часы, раз в неделю, устраивать воспитательные беседы со своим классом, включать в них перевод, объяснение и раскрытие глубины богослужебных песнопений, молитв, чтений и т. п. Этим они широко пользовались.

В 1913 и 1914 гг. о. Петр Метелев даже организовал для своего класса поездки во время летних каникул в Петербург, Москву, Троице-Сергиеву Лавру и другие места, знакомя питомцев со святынями и памятниками культуры[112].

Такое заботливое отношение воспитателей к воспитанникам не могло не влиять на них благотворно, оно во многом содействовало подъему как учебному, так и нравственному и значительно облегчало работу инспекторов.

Старейшими членами преподавательской корпорации, как уже упоминалось, были Дмитрий Павлович Ягодкин и Яков Семенович Елпидинский. Оба были историками: Ягодкин преподавал гражданскую историю, Елпидинский — церковную. Первый свободно относился к учебнику Д. Н. Иловайского[113], многое из него опускал или изменял, а в ответах воспитанников удовлетворялся лишь самым существенным. Я. С. Елпидинский же запомнился о. Николаю как большой буквоед. Он сам составил учебник по общей церковной истории, очень богатый фактами, насыщенный хронологией. К ответам воспитанников был придирчив, на оценки скуп и всем этим возбуждал к себе недружелюбное отношение со стороны учащихся. Это особенно сказалось в 1917—1918 гг., когда воспитанники организовали свое представительство и подали в Совет заявление с требованием ухода Елпидинского. Он, конечно, не ушел, но ректору пришлось улаживать конфликт.

Наиболее авторитетными и опытными преподавателями были Н. П. Громов и А. К. Бурцев. Громов преподавал Священное Писание Ветхого Завета. Он был требователен к учащимся и этим достигал достаточно хороших знаний своего редмета. Он же состоял секретарем Правления Семинарии. Трудолюбивый, исполнительный и аккуратный, он исправно вел все семинарское делопроизводство, имея помощником по канцелярии только одного писца — пожилого М. П. Афанасьева.

А. К. Бурцев преподавал математику и физику. Он был спокойный, уравновешенный преподаватель, серьезный и умный воспитатель, прямой, честный, без всякой лести и хитрости человек. Кроме преподавания, он заведовал семинарской библиотекой.

Дмитрий Васильевич Шумов вел богословские предметы. Его преподавание было довольно схоластично и мало заинтересовывало воспитанников. Он недолгое время пробыл при о. Николае и вскоре ушел законоучителем в Петрозаводскую учительскую семинарию. На его место перешел Михаил Павлович Смирнов, преподававший до этого литургику, гомилетику и практическое руководство для пастырей. Богословские предметы он преподавал вдумчиво, серьезно, широко охватывая затрагиваемые вопросы, знакомя учащихся с соответствующей богословской литературой.

Церковнопрактические дисциплины после М. П. Смирнова стал преподавать священник о. Петр Диомидович Метелев, недавно окончивший С.-Петербургскую Духовную Академию, вдовый, приглашенный епископом Никанором на должность ключаря кафедрального собора. Он исправно относился к преподаванию и работал вполне удовлетворительно.

Философские предметы, логику и дидактику преподавал И. И. Поспелов. Он был также членом распорядительного хозяйственного собрания Правления. Относился к делу серьезно, к воспитанникам был требователен. В 1915 г. он принял сан и перешел на должность епархиального наблюдателя церковных школ. Его заменил А. С. Третинский[114], а через год — Г. Я. Елпидинский [115], сын преподавателя истории, который и оставался почти до конца существования Семинарии.

Теорию словесности и историю русской литературы преподавал В. С. Рубинов — человек религиозный, серьезный, очень исполнительный и скромный, но был мало интересен как преподаватель.

Иеромонах Иоанн (Братолюбов) вел курс обличительного богословия. Как преподаватель он был весьма посредственен, авторитетом среди учащихся не пользовался. Вскоре его место занял иеромонах Алексий (Замараев)[116], а затем Сергей Григорьевич Олесевич[117], молодой человек, только что окончивший Академию, который очень внимательно относился к преподаванию.

26 сентября 1912 г. преподаватель гражданской истории Д. П. Ягодкин скончался. Его место занял Иван Иванович Магнитский[118]. Он был молод, к делу относился с большим усердием. Ранее он преподавал историю в Епархиальном женском училище, любил этот предмет и даже занимался в архиве губернского правления разработкой некоторых исторических вопросов на местном материале. Вскоре его сменил С. Г. Олесевич, а затем — Н. А. Прытков[119]. Древние языки — латинский и греческий — преподавал сначала Иустин Степанович Фрацман. Он хорошо знал языки, но преподавал небрежно, и ректор был весьма рад, когда Учебный комитет перевел его в Пинское духовное училище на ту же должность. Его место занял А. П. Боголепов, потом — С. И. Нестеров и, наконец, только что окончивший Петроградскую Академию воспитанник Олонецкой Семинарии Алексей Григорьевич Чесноков[120], человек живой, бойкий.

Церковное пение вел студент Семинарии священник Михаил Васильевич Громцов[121]. *Пение было поставлено хорошо. Из воспитанников было организовано три хора: два хора пели в семинарской церкви, третий — в архиерейской.* У многих воспитанников были очень хорошие голоса, и пение семинарского хора как в церкви, так и на семинарских «концертах», периодически устраивавшихся в Семинарии, вызывало всеобщее одобрение.

Все преподаватели входили в состав педагогического собрания Правления Семинарии, ежемесячно собирались и обсуждали учебно-воспитательские вопросы. Кроме преподавателей, активное участие в жизни Семинарии принимали и другие лица: духовник, эконом, врач, фельдшер, учитель образцовой школы при Семинарии.

Одновременно с назначением о. Николая на должность ректора был назначен и новый духовник вместо прежнего о. Иоанна Дроздина[122]. Им стал священник Николай Суперанский[123], которого ректор знал еще по совместному обучению в семинарии. Суперанский был всего несколькими годами моложе о. Николая. Это был хороший, открытый, живой и тактичный человек, державший себя с воспитанниками просто, дружелюбно. Воспитанники к нему относились хорошо. В обязанности духовника входило постоянное совершение богослужений в семинарской церкви, ежедневное участие в утренней и вечерней молитве и исповедь воспитанников в Великом посту. После общей молитвы, утренней и вечерней, всегда читалось: утром — дневное Евангелие, вечером — дневное зачало из апостольских Посланий. По просьбе ректора духовник сопровождал чтение несколькими словами назидания. О. Николай Суперанский всегда очень удачно делал эти краткие разъяснения текста Священного Писания, запечатлевая прочитанное в сознании воспитанников.

Экономы о. В. Федоров и сменивший его П. М. Осиев были очень хорошими помощниками: исполнительными, честными, заботливыми. Без их хозяйственного глаза нелегко было бы осуществить намеченный ремонт, да и вообще вести все хозяйство Семинарии в том порядке и на той высоте, как оно велось тогда. В помощь им ввели еще должность помощника эконома, на которую приглашали обычно лиц в диаконском сане. Помощник эконома непосредственно наблюдал за работой служителей и чистотой помещения. Он же служил в семинарском храме, придавая богослужению более торжественную обстановку. Помощниками эконома последовательно были диаконы: Феодор Фомин[124], Василий Федоров и Петр Вантрусов[125].

Обязанности врача в Семинарии исполнял сначала Иосиф Маркович Рясенцев[126], а потом — Александр Иванович Введенский[127]. Они посещали семинарскую больницу два раза в неделю, а в экстренных случаях — ежедневно. Постоянно же при больнице жил фельдшер Иосиф Павлович Бухта[128], очень опытный, хорошо знавший свое дело и внимательный к воспитанникам человек. Все в шутку звали его «наш Боткин». Он же преподавал гимнастику.

При Семинарии существовала образцовая церковно-приходская школа для практических занятий воспитанников. В ней законоучительствовал духовник Семинарии, а учителем сначала был воспитанник Семинарии В. Д. Ягодкин[129], сын преподавателя, а потом его место занял опытный народный учитель А. Н. Востряков[130], при котором дело направилось так, как это было нужно для действительной подготовки воспитанников к учительству в церковно-приходских школах.

Занятия воспитанников, как всегда, состояли утром в посещении уроков, вечером в приготовлении к ним, а также в работе над сочинениями и самостоятельном чтении.

В первых четырех классах преподавались в основном общеобразовательные предметы, в двух последних — богословские, а древние языки — в продолжение всего курса обучения. Из общеобразовательных предметов преподавались: теория словесности с образцами литературных произведений (1 кл.), история русской литературы (2—3 кл.), алгебра (1 кл.), география (2—3 кл.), тригонометрия (3 кл.), физика (4 кл.), общая гражданская история

(1—2 кл.), русская история (1—3 кл.), логика (3 кл.), психология (3 кл.), история философии (4 кл.), древние языки — латинский и греческий (1—4 кл.), новые языки — французский и немецкий (1—3 кл.).

К богословским предметам относились: Священное Писание (1—4 кл.), основное богословие (4 кл.), обличительное богословие (6 кл.), общая церковная история (3—5 кл.), русская церковная история (5—6 кл.), гомилетика (4—6 кл.), литургика (5—6 кл.), практическое руководство для пастырей (5—6 кл.), история и обличение русского раскола и сектантства (5—6 кл.), общая дидактика с методикой преподавания (5—6 кл.).

На первом году ректорства о. Николая результаты экзаменов были следующие: из 183 воспитанников оказалось 53 неуспевающих (29%) и 1 человек был уволен. Неуспевающим были даны переэкзаменовки. По норме допускалось 25% неуспевающих, так что результаты экзаменов ненамного превысили ее. Но с каждым годом успеваемость повышалась. Были и выпускники, которыми могла гордиться Семинария. Так, воспитанник Олонецкой Семинарии Владимир Некрасов[131] поступил в 1913 г. в С.-Петербургскую Духовную Академию первым по конкурсу, а в следующем году также успешно поступил в Московскую Духовную Академию другой воспитанник — Александр Никонов.

Кроме прямых учебных занятий, воспитанники шестого класса участвовали в проведении религиозно-нравственных бесед по воскресным дням в одной из церковно-приходских школ Петрозаводска. Беседы велись под руководством преподавателя гомилетики. Это давало хорошую практику будущим пастырям. Воспитанники относились к беседам серьезно. Бывал на них и ректор.

Для желающих был устроен рисовальный класс. Руководил им Андрей Лукьянович Андреевский[132]. Класс был хорошо оборудован и имел все необходимые пособия. Занималось в нем довольно много воспитанников, некоторые из них неплохо рисовали. В качестве образца для писания икон служил приобретенный альбом иконных изображений в стиле Нестерова и Васнецова. Ежегодно на Пасхальной неделе устраивались публичные выставки картин, написанных воспитанниками в течение года[133]. Выставка была праздником для семинарских художников; они усердно готовились к ней и в течение нескольких дней любезно показывали многочисленным посетителям свои работы в парадно обставленном по такому случаю актовом зале. Поскольку цены картин были невысокие, они обычно раскупались.

Как уже говорилось, был в Семинарии и музыкальный класс. Воспитанников обучал игре на инструментах сначала А. П. Максимов[134], а потом В. И. Фарсинонов[135]. В 1913 г. о. Николай исходатайствовал у губернского земства «единовременное пособие» (100 руб.) на пополнение оркестра хорошими духовыми и струнными инструментами [19]. Наличие своего оркестра и большого хора с отличными солистами позволяло давать показательные концерты. Устраивались они несколько раз в год и состояли из музыки, декламации стихов и рассказов, а также из хорового и сольного пения. Нередко аккомпанировала матушка о. ректора — В. Д. Чукова. После концертов были ужин и танцы. Семинарские концерты славились в городе, и так как в Петрозаводске подобных развлечений было мало, то публика с удовольствием посещала их.

Концерты обычно приурочивались к семинарским праздникам, к «осеннему Богослову» или другим событиям: в 1912 г. — к годовщине Бородинского сражения, в 1913 г. — к чествованию памяти св. Патриарха Гермогена, а с 1914 г. — к выдающимся событиям первой мировой войны[136].

На этих концертах всегда присутствовали Преосвященный Никанор, губернатор, земские деятели и все так или иначе имеющие отношение к Семинарии лица. Были на них и представители других учебных заведений города: мужской и женской гимназий, учительской семинарии, Епархиального женского училища и др. В свою очередь и воспитанники Семинарии приглашались на подобные вечера в женские гимназию и Епархиальное училище. Эти концерты и вечера сближали воспитанников с обществом, приучали их к хорошим манерам и, несомненно, имели благотворное значение.

«Я не боялся вводить и культивировать среди воспитанников этот элемент «светскости» (хотя консервативно настроенные люди и могли меня упрекнуть в этом), — вспоминал Владыка Григорий, — потому что другое — противоположное — религиозно-церковное влияние я насаждал серьезно. И должен сказать беспристрастно, что воспитанники относились к церкви, к богослужению вообще хорошо, серьезно; например, при окончании курса многие воспитанники особенно благодарили меня за «церковь»...

В поведении воспитанников вообще, конечно, бывали шероховатости; приходилось постоянно обращать на это их внимание, беседовать с ними и поодиночке, и со всеми вместе. Но, в общем, я должен отметить добропорядочность их поведения и доброе настроение» [13, с. 45].

В прогулках после уроков воспитанники не были стеснены, свободно ходили куда угодно. Зимой для них устраивались каток и горка, летом — поездки в лес и т. д.

В январе 1915 г. в Семинарию на ревизию приехал член-ревизор Учебного комитета при Св. Синоде П. Ф. Полянский. Ревизия продолжалась с 8 по 21 января.

О. Николай не был знаком с ревизором и в день приезда пришел к нему в гостиницу, где тот остановился, представился и по своему обыкновению сразу же описал ему все, что сделано в Семинарии, что есть хорошего и плохого, что еще не успели сделать. Вечером ревизор впервые посетил Семинарию. Шла всенощная, и после службы тут же в церкви он обратился к воспитанникам с речью, в которой высказал хорошее впечатление от богослужения и воспитанников и, коснувшись личности ректора, отозвался о нем с похвалой.

Затем ревизору предоставили возможность самому знакомиться со всем строем семинарской жизни. Воспитанники удивлялись, что ректор ведет себя так, как будто ревизора и нет: никакого ухаживания, никакого подобострастия, каждый продолжал трудиться на своем месте. В конце ревизии был устроен обед, на котором присутствовали епископ и губернатор.

Одновременно проводилась и ревизия Епархиального женского училища, где о. Николай был председателем совета. К Епархиальному училищу он имел отношение уже около 10 лет (с 1906 г.). Сначала епархиальный съезд духовенства избрал его членом от духовенства в совет училища на два трехлетия, а затем он был назначен председателем совета училища. На этом посту ему пришлось много работать для установления порядка и нормального хода как учебно-воспитательного, так и хозяйственного дела. В училище уклад жизни оставался патриархальным. Его лишь недавно преобразовали из трехклассного (в каждом классе курс продолжался в течение двух лет, с приемом через год ради экономии средств) в шестиклассное с ежегодным приемом воспитанниц. Постоянных преподавателей не было. Предметы делились между преподавателями Семинарии и духовного училища, что являлось для них небольшим подспорьем в скудном бюджете. Часто один и тот же предмет в разных классах вели различные педагоги. Такое преподавание не блистало, и знания у воспитанниц были слабы. Вспоминалось, например, что у С. И. Григоровича[137], добродушного старика, когда-то преподававшего физику, никто ничего не знал. Разумеется, имелись и хорошие преподаватели, такие, как Я. П. Громов, А. К. Бурцев, а ранее — К. Н. Плотников, но их было немного. Воспитательная сторона тоже была не на высоте. Воспитательницы, вышедшие из этого же училища, смотрели на учениц как самые придирчивые офицеры на своих солдат, а те боялись их как огня. Словом, это были два враждующих лагеря. Хозяйство было запутано. За консисторией числились недоимки до 10 000 рублей, а училище бедствовало, не смея принуждать консисторию к уплате.

Вступив в должность председателя совета училища, о. Николай прежде всего взялся за упорядочение хозяйственной стороны, повел дело официально, не стесняясь всесильного значения консистории для духовенства, и добился того, что она должна была покрыть всю недоимку. Таким образом, финансовое положение училища было приведено в норму. Затем совет провел вопрос о самостоятельных преподавателях и выбрал наиболее соответствующих: по истории — кандидата богословия И. И. Магнитского, по русскому языку и литературе — А. В. Ильинского[138], по математике — А. А. Покровского[139]. Дела начали поправляться. На ежемесячных заседаниях о. Николаю приходилось делать много указаний и воспитательницам и самой начальнице О. В. Покровской[140] по поводу упущений или несоответствующих способов воздействия на воспитанниц и т. п., хотя это не всем нравилось.

Для более полной оценки учебно-воспитательного дела в семинарии во время ректорства о. Николая целесообразно привести выдержку из отчета синодального ревизора П. Ф. Полянского:

«Учебная часть [...] Ректор Семинарии протоиерей Николай Чуков владеет достаточным знанием преподаваемого предмета и ведет дело обдуманно, в строго православном духе, твердо, ясно и энергично. Руководясь в толковании, главным образом, писаниями древних отцов и учителей Церкви, он предлагает свои объяснения так, что привлекает усердие воспитанников к изучению предмета; спрошенные ученики отвечали осмысленно.

Воспитательная часть [...] Религиозное настроение учащихся, как видно из сравнения настоящего с прошлым по отчету предшествовавшей ревизии, значительно улучшилось. Случаи неблаговения в церкви во время богослужений, которые раньше являлись очень распространенным пороком, теперь редки. Нынешний ректор обращает особое внимание на необходимость сознательного исполнения воспитанниками церковных обрядов. Будучи начальником солидным, авторитетным и заботливым, он сумел и на воспитанников повлиять благотворно, вселив в них любовь к благолепию церковной службы. В настоящее время церковное пение, не так еще давно оставлявшее желать очень многого, славится по городу и привлекает много желающих его слушать. Чтецов прослушивает сам ректор и намечает им песенные части богослужения. Воспитатели со своей стороны стараются развить в учащихся дух церковности и любовь к богослужению и возбудить в них наиболее благоговейное отношение к св. Церкви и ее уставам. По предложению ректора воспитатели взяли на себя труд раз в неделю, в свободный для них час, устраивать беседы со своим классом и вести на них перевод, объяснение и раскрытие глубины содержания богослужебных песнопений, молитв

и чтений. Ревизору пришлось послушать два чтения и убедиться в полной целесообразности их... Наблюдая за воспитанниками во время богослужения, ревизор не встретил ничего, вызывающего какого-либо замечания. Семинаристы стоят благоговейно, из церкви не выходят и в важнейшие моменты молятся коленопреклоненно. Хор поет очень стройно, чтецы исполняют свое дело внятно, осмысленно и неторопливо, — вообще церковная дисциплина поставлена на надлежащую высоту...

Нравственное состояние воспитанников, в общем, удовлетворительное. Выдающуюся характеристическую черту их нравственного склада составляют дисциплинарность, уважение к порядку и сознание своего долга, проглядывающее как в их занятиях, так и в отношениях между собою и к другим. Такие добрые нравственные задатки могут служить лучшей рекомендацией воспитателям. Из бесед с семинарским начальством и из дел Правления по педагогической части, равно и из прилагаемых при сем записок воспитателей видно, что последние действительно стараются стать в близкие отношения к воспитанникам, знакомятся с их настроением, их индивидуальностью, заботятся о развитии чувства ответственности и обращают особое внимание на тех, которые нуждаются в надежном руководстве. Воспитанники с доверием выслушивают вразумления своих руководителей и благодарят за наставления и предупреждения. Вообще среди воспитанников заметен усилившийся тон порядочности и благовоспитанности...

Административная часть [...] Образ деятельности ректора протоиерея Чукова по отношению воспитанников определенный: строгость, не исключающая, впрочем, и мягкость в обращении с ними, и участливое отношение к материальным нуждам составляют основные черты этой деятельности. Если смотреть на его деятельность по отношению к сослуживцам, то для них он старается быть начальником, энергично требующим исполнения. Относительно же общего строя учебного заведения, насколько можно судить об этом по непосредственным наблюдениям, а равно и журналам Правления и по другим документам и по частным беседам, нельзя не сказать, что с поступлением в Олонецкую Семинарию ректора Чукова в ней начались новые порядки, под влиянием которых Семинария начала изменяться к лучшему. Улучшилось внутреннее настроение и внешний вид учащихся; последние, за немногими исключениями, начали держать себя как благовоспитанные юноши. Очень лестный отзыв о них пришлось выслушать ревизору от начальника губернии М. И. Зубовского[141] и других административных лиц в Петрозаводске...

Следует еще указать на два неблагоприятных условия, в которых находится Олонецкая Семинария относительно воспитания. Во-первых, инспекция и воспитатели не всегда встречают надлежащую поддержку в своем деле со стороны отцов и родственников, особенно низших клириков [...]. Во-вторых, семинарскому начальству бывает немало забот с учениками иноепархиальными, поступающими сюда в немалом количестве по удалении их из местных Семинарий за проступки. Существующие воспитательные порядки большинства воспитанников Семинарии здешней не тяготят. Для учеников же, поступающих сюда из других Семинарий, особенно для таких, которые не вынесли семинарской дисциплины, эти порядки кажутся тяжелыми. Польза для таких лиц от дальнейшего обучения в Семинарии, как видно из дел Правления, сомнительна, а вред для семинарии от них несомненен, так как они, если не всегда приносят заразу сюда, то увеличивают число негодных учеников местного происхождения» [20].

Итак, Олонецкая Духовная Семинария за годы ректорства о. Николая Чукова достигла заметных успехов. В известной мере этому способствовали благоприятные внешние условия, в которых приходилось работать о. ректору.

«Прежде всего я с благодарностью должен вспомнить, — писал Владыка, — Преосв[ященного] Никанора (Надежина), который предоставлял нам широкую свободу действий, не вмешиваясь в жизнь Семинарии, всегда внимательно и деликатно относясь как к каждому нашему начинанию, так, в частности, и лично к каждому из членов семинарской корпорации. Ни одно постановление Правления Семинарии, ни одно наше мероприятие при Преосвященном Никаноре не испытало епископского veto, в то время, как раньше, при других архиереях, это было почти обычным явлением; например, Преосв[ященный] Анастасий (Опоцкий) при ректоре архим[андрите] Фаддее вмешивался даже в выписку периодических богословских изданий для Семинарии, отклоняя те, какие ему лично почему-либо не нравились. А разве можно было думать, например, при епископе Назарии (Кириллове) завести что-либо подобное тем концертам и вечерам, какие при Преосв[ященном] Никаноре устраивали воспитанники в Семинарии... [...].

Затем, в отношении общего хода воспитательной стороны много значила дружная работа всей корпорации, внимательно и серьезно относящейся к делу. За самыми незначительными исключениями [...] все преподаватели работали усердно и добросовестно, и мне почти не приходилось кого-либо из них подталкивать и побуждать. Это много значило: воспитанникам давалось все, что нужно (в смысле учения), и от них самих зависело воспользоваться в той или иной степени тем, что им предлагалось...» [13, с. 48].

12 июля 1913 г. был принят закон об увеличении содержания учебному персоналу[142]. Оклады увеличились почти вдвое, и это ободрило тружеников духовно-учебных заведений.

Отец Николай Чуков пользовался большим уважением не только среди петрозаводских деятелей. В столице его авторитет был также высок. Это подтверждается тем, что некоторое время спустя после назначения о. Николая на должность ректора председатель Училищного совета при Св. Синоде протоиерей П. И. Соколов предлагал ему перейти на должность окружного наблюдателя церковных школ Грузинского экзархата. «Если бы это предложение, — вспоминал Владыка Григорий, — было сделано за год раньше, я, вероятно, согласился бы на него в силу материальных преимуществ; но теперь, в должности ректора, мне уже не хотелось менять более спокойное и достаточно почетное место ректора, к тому же материально меня вполне обеспечивающее, и я отказался. Затем, осенью 1912 года я неожиданно получил из Петербурга от Преосв[ященного] Никанора телеграмму, извещавшую, что я избран Св. Синодом (18 октября 1912 г. — *Прот. В. С.*) одним из кандидатов в члены Государственного Совета от белого духовенства на трехлетие 1913—1915 гг. В 1915 году это избрание меня Св. Синодом снова повторилось (на трехлетие 1916—1918 гг.). Но так как мы с Киевским протоиереем Трегубовым[143] получили от духовенства своих епархий одинаковое число голосов (96% общего числа), а он уже состоял членом Государственного Совета, поэтому я снова остался только кандидатом и мог дальше продолжать свою работу в Семинарии...» [13, с. 49].

О признании больших заслуг о. Николая свидетельствуют и полученные им в этот период награды: орден св. Владимира IV ст. (6 мая 1914 г.) и палица (6 мая 1916 г.).

По долгу службы о. Николаю приходилось много ездить, особенно в Петербург. В 1912 г. он бывал там несколько раз. 27 января о. Николай в составе делегации Карельского братства был принят Николаем II, и ему пришлось беседовать с ним о школах и даже, как участнику губернских земских собраний, о проведении железной дороги на Петрозаводск. В июле о. Николай ездил в Петербург вместе с «потешными»[144] учениками церковно-приходских школ и их инструктором на «высочайший» смотр. В этом же году он принял участие в большом крестном ходе, устроенном Карельским братством в Повенецком уезде[145].

В феврале 1913 г. состоялась его поездка в Петербург в качестве представителя от Олонецкого совета Карельского братства для участия в 300-летнем юбилее дома Романовых.

В последующие годы, начиная с 1914, и особенно в 1917 г., о. Николаю приходилось ездить в столицу особенно часто, поскольку война требовала разрешения целого ряда вопросов в связи с дороговизной содержания Семинарии, сокращением учебного года и т. д. Семинария продолжала жить своей обычной жизнью, но общий подъем охватил всех воспитанников и наставников. Устраивались патриотические концерты, делались сборы на раненых, несколько воспитанников Семинарии ушли на войну добровольцами[146]. Их торжественно провожали. Они писали из действующей армии, некоторые были ранены, другие попали в плен.

В это время ректор Семинарии о. Николай Чуков стал одним из учредителей Петрозаводского комитета для сбора пожертвований в пользу раненых воинов (28 июля 1914 г.), был избран членом и товарищем председателя Петрозаводского отделения общества помощи пострадавшим на войне солдатам и их семьям, членом Петрозаводского отделения общества помощи семьям запасных и ратников ополчения, членом Олонецкого губернского отдела комитета помощи больным и раненым воинам, товарищем председателя Комитета по устройству быта беженцев (сентябрь 1915 г.), членом, а затем и председателем Петрозаводского комитета Всероссийского союза земств и городов. 28 ноября 1914 г. о. Николай вступил в состав членов собрания Петрозаводской городской думы как депутат от духовного ведомства.

Матушка о. Николая, Валентина Дмитриевна, 3 августа 1914 г. вошла в дамский благотворительный комитет по сбору пожертвований в пользу больных и раненых.

Затянувшаяся война, неудачи на фронте, огромное число беженцев и раненых осложняли общее положение. Начался недостаток в продуктах, жизнь дорожала. Это отразилось и на Семинарии. Стоимость содержания воспитанников с каждым месяцем увеличивалась, ассигнованных сумм не хватало. Пришлось сокращать учебный год. Уже в 1914 г., как и в последующие 2 года, занятия начались на месяц позже обычного, а окончились на месяц раньше. Сокращение учебного времени, конечно, неблагоприятно сказывалось на учебной стороне: приходилось торопиться с прохождением положенного программой курса, снисходительнее относиться к ответам воспитанников на годичных испытаниях...

6 ноября 1916 г. после долгой и тяжелой болезни скончался Преосвященный Никанор, епископ Олонецкий и Петрозаводский. На его погребение приехали архиепископ Финляндский и Выборгский Сергий (Страгородский) и епископ Гдовский Вениамин (Казанский). 7 ноября Семинария собралась в архиерейской церкви у гроба почившего архипастыря, и о. Николай перед панихидой произнес прощальную речь, в которой охарактеризовал покойного.

На место скончавшегося Преосвященного Никанора был назначен викарий Новгородской епархии епископ Кирилловский Иоанникий (Дьячков)[147]. Он приехал в декабре 1916 г. и управлял епархией около двух с половиною лет, но при этом часто отсутствовал, будучи занятым на Поместном Соборе, а затем уехал в отпуск на родину, в Вятскую губернию. Там он

и остался после увольнения на покой Святейшим Патриархом Тихоном[148] в 1919 г. Его связи с Семинарией ограничились посещением однажды храма во время всенощного бдения да одним посещением занятий. Впрочем, и время настало особое, неспокойное, отвлекающее внимание в другую сторону.

11 апреля 1917 г. Святейший Синод назначил протоиерея Н. Чукова редактором неофициальной части «Олонецких епархиальных ведомостей», выходивших до 1 июня 1918 г.

С 1 июля 1917 г. в верхнем этаже здания Семинарии Петрозаводским отделом союза городов был устроен лазарет для раненых воинов, в организации которого принял участие о. Николай. Вследствие этого пришлось уменьшить общежитие. Части воспитанников было разрешено заниматься дома. Таким образом, в течение 1917—1918 учебного года из 191 человека в здании Семинарии занимался только 121 человек, из них 95 жили в общежитии, 26 на квартирах. 70 воспитанников жили в домах родителей и там занимались учебными предметами самостоятельно. Расписание учебного курса по классам и предметам, а также темы для сочинений воспитанников были опубликованы в официальной части «Олонецких епархиальных ведомостей» [21].

По примеру других семинарий, 10 октября 1917 г. воспитанники образовали из своей среды выборный комитет, представители которого должны были принимать участие в заседаниях педагогического совета, собраниях Правления по делам, касающимся воспитанников. Правление ничего не имело против, так как за объективностью решений внимательно следили, а участие воспитанников могло быть только полезно. О. Николай еще раньше по собственной инициативе предложил присылать к нему раз в неделю представителей от классов с изложением своих нужд и для совместной беседы о семинарских делах.

Обстоятельства времени вносили изменения в привычный ритм жизни Семинарии. Летом 1917 г. в Петрозаводске был созван крестьянский съезд, для нужд которого Семинария предоставила свой столовый и кухонный инвентарь. Осенью 1917 г. правление Мурманской железной дороги попросило уступить часть семинарского помещения для некоторых членов съезда железнодорожников и зал для их общих собраний. Это было оформлено в виде договора с соответствующей оплатой. 4 (17) января 1918 г. вся власть в губернии перешла к Совету рабочих и крестьянских депутатов. В конце января 1918 г. здание Семинарии было национализировано, однако из Петрограда были получены директивы оказать содействие окончанию учебного года, но без открытия кредита [22, с. 40].

Неожиданно в ночь на 10 апреля (28 марта ст. ст.) 1918 г. ректор был арестован. Вместе с ним были арестованы преподаватели: учительской семинарии — В. И. Крылов[149], Духовной Семинарии — А. С. Рубинов, гимназии — В. А. Богданов[150] и Ф. Ф. Чудинов[151]. Поводом к аресту послужило их присутствие на заседании Союза городских учителей, где было заслушано полученное из Петрограда отношение Малого совета Всероссийского учительского союза[152] от 5 января 1918 г., в котором отражалось негативное отношение к новой власти. На заседании председательствовал В. А. Богданов, секретарем был преподаватель Семинарии А. Г. Чесноков. Высказывались разные мнения. «На собрании я возражал против предложений Совета Всероссийского учительского союза, — сообщал 7 мая (24 апреля) 1918 г. о. Николай в Учебный комитет при Св. Синоде, — считая нечестным идти под тем или другим флагом в Совдепы для борьбы с идеей Советской власти, с другой стороны, находил, что работа в культурно-просветительных учреждениях Совета на пользу народа должна быть вполне допустима для членов союза» [23]. О. Николай при этом указал, что вся система управления на местах уже перестроилась: во главе управления стояли Советы рабочих и красногвардейских депутатов. Без санкции комиссара нельзя было получить ни копейки из Казначейства на содержание учреждений. Как же после этого можно было фактически не признавать Советской власти?! В конце концов была принята расплывчатая резолюция — «выполнять предложения Малого совета по мере возможности». О. Николай снова возражал против подобной реакции, настаивая, что участие в работе культурно-просветительных учреждений должно быть вполне допустимо для членов Союза учителей. Председательствующий В. А. Богданов разъяснил, что он именно это и разумел под словами «по мере возможности». О. Николаю пришлось согласиться с таким толкованием и поплатиться за это арестом. После произведенного в срочном порядке следствия арестованные через три дня были освобождены, но постановлением исполкома все они были уволены от педагогической службы (с 10 апреля 1918 г.), а В. А. Богданов и о. Николай Чуков и от должности. Несколько недель спустя о. Николай выяснил в Петрограде, в Народном комиссариате просвещения незаконность этого постановления, и оно было опротестовано сверху, но вначале оно произвело впечатление и смутило семинарскую корпорацию.

С 30 апреля по 17 мая (ст. ст.) 1918 г. о. Николай находился в Петрограде для доклада Учебному комитету о состоянии дел. Без него в Семинарии прошел последний престольный праздник св. апостола Иоанна Богослова. О. ректору прислали поздравительную телеграмму от корпорации и воспитанников. Служил бывший законоучитель гимназии старец-протоиерей И. Д. Лавров, а инициативу в устройстве праздника проявил эконом П. М. Осиев. Экзамены также прошли без о. Николая. Вернулся он только ко дню выпуска.

20 мая (ст. ст.) 1918 г. были совершены заключительные богослужения: Божественная литургия и благодарственный молебен. Перед молебном о. Николай обратился к присутствующим со следующим прощальным словом:

«Семинария наша просуществовала 89 лет. За это время она сделала 67 выпусков. Из своих стен она выпустила тысячи питомцев на самые разнообразные поприща жизни. Она дала целый сонм пастырей Церкви от самых скромных уголков нашей Олонии до высокого поста Петроградского митрополита [Вениамина. — *Прот. В. С.*], с честью и достоинством несших и несущих свое пастырское служение. Она дала целый ряд тружеников-педагогов от самых скромных работников сельской школы нашей Олонии до высокого звания профессора Академии, перед которым (я разумею Ив[ана] Егор[овича] Троицкого[153]) преклонялись даже такие светила церковной науки, как знаменитый В. В. Болотов. Мы видим и сейчас питомцев нашей Семинарии в рядах первых студентов Академии — надежду Церкви и науки в будущем. Мы видели и видим питомцев нашей Семинарии в рядах массы общественных деятелей от положения самого скромного до звания сенатора [П. С. Даманский. — *Прот. В. С.*], и члена Государственного Совета [протоиерей А. П. Надежин. — *Прот. В. С.*], и Государственной Думы [К. И. Казанский. — *Прот. В. С.*].

Оглядываясь на пройденный путь, наша Семинария может спокойно смотреть в глаза обществу в сознании, что она честно и свято исполнила свой долг. Последние годы, тяжелые вообще для Родины по внешним и внутренним условиям, отразились и на нашей Семинарии [...]. Но и тут всякий, кто хотел, мог приобрести и приобрел все, что нужно для жизни и работы. Семинария давала и — в меру собственного желания и усердия каждого — дала и знания, и навыки, и выработку характера, и определенное мировоззрение. Но, конечно, здесь в полной мере приложимо евангельское изречение: «имущему дано будет и преизбудет...», а ведь насильно не навяжешь ни знаний, ни развития...

Итак, заканчивая учебный год, оставляя Семинарию, вы, наши дорогие питомцы, — и те, кто оканчивает курс, и те кто остается пока в неизвестности относительно возможности продолжения дальнейшего своего образования, — примите последний завет и наставление воспитавшей вас школы: храните в душе то доброе семя, которое посеяла в вас школа, — свет веры Христовой и огонь любви евангельской; бережно ухаживайте за этим семенем и выращивайте его в доброе и многоплодное дерево.

Верные заветам Семинарии и ее Небесного Покровителя — св. апостола Иоанна Богослова, будьте насадителями в обществе истинного света, чистой правды и христианской любви — деятельной, одушевленной, нелицемерной. Руководитесь этим и только этим в своей жизни и деятельности, и вы исполните завет Христов и будете воистину Его ученики, к чему вас и готовила Семинария.

А теперь особенно возблагодарим Господа Бога за все милости, которые Он изобильно излил на Семинарию за все время ее существования и помог ей подвигом добрым подвизаться. И помолимся, да хранит Господь и впредь всех нас и — ими же весть и хощет судьбами — да приведет и этот рассадник просвещения, и всех нас к служению на созидание Царства Божия и правды его» [24].

Так закончился последний год, а вместе с ним и долголетний период существования Олонецкой Духовной Семинарии. Ее выпуск в 1918 г. составил 19 человек. Воспитанники, не успевшие окончить полный семинарский курс (176 человек), согласно постановлению Петрозаводского городского отдела народного образования от 21 июля 1918 г. получили возможность продолжить свое образование в советских школах [25]. 6 сентября (24 августа) 1918 г. на основании декрета об отделении Церкви от государства и школы от Церкви от 23 января 1918 г. все духовно-учебные заведения закрылись. В связи с этим Святейший Патриарх, Священный Синод и Высший Церковный Совет Русской Православной Церкви в своем заседании 4/17 сентября 1918 г. имели суждение о положении духовно-учебных заведений. Было вынесено постановление и разослан по епархиям указ, в котором говорилось: «...считать всех начальствующих, преподавателей, преподавательниц, воспитателей, воспитательниц и других лиц учебно-административного и педагогического персонала духовных семинарий, мужских и женских духовных училищ, находящихся в пределах действия Советской власти, за штатом...»[26].

В силу этого указа церковного священноначалия о. Николай Чуков оказался по должности за штатом. Но он не отошел от церковно-просветительской деятельности. В новых условиях он продолжал активно участвовать в решении важных вопросов духовного образования.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: *Миропольский С.* Очерк истории церковно-приходской школы от первого ее возникновения на Руси до настоящего времени. Вып. 1. От основания школ при св. Владимире до монгольского ига. СПб., 1894; Вып. 2. Школы и образование в эпоху монгольского ига. СПб., 1895; Вып. 3. Образование и школы на Руси в XV—XVII веках. СПб., 1895.

Луппов П. Современная церковная школа в России. — Прибавления к Церковным ведомостям, 1908, № 42, с. 2048—2052; № 43, с. 2092—2100.

«Правила о церковно-приходских школах», 1884 г., опубликованы в: Церковный вестник, 1884, № 29, с. 146—147, и отд. изд.: СПб., 1884, 8 с.

[2] Александро-Свирское братство открыто в г. Петрозаводске 9 февраля 1892 г. «Устав Православно-Церковного братства преподобного отца нашего Александра Свирского чудотворца, святого покровителя Олонецкой епархии», утвержденный епископом Олонецким и Петрозаводским Павлом 29.XII.1891, опубликован в: ОГВ, 1892, № 1, с. 6—10.

В 1892—1896 гг. с Александро-Свирским братством был временно соединен Олонецкий Епархиальный училищный совет с его уездными отделениями.

[3] Олонец впервые упомянут в уставной грамоте 1137 г. князя Святослава Ольговича († 15.II.1164) и св. Нифонта, епископа Новгородского († 8.IV.1156; память в день кончины и 28 сентября), о взимании церковной десятины в Обонежье (См.: Материалы по истории Карелии XII—XVI вв. Петрозаводск, 1941, с. 65—66). Город — с 1649 г.

[4] Прилежаев Михаил Александрович (22.X.1822 — 22.IX. 1905) — протоиерей. Окончил Олонецкую ДС (1843), с 5.VIII.1843 — учитель греческого языка, арифметики и пения Петрозаводского ДУ. 24.II.1847 рукоположен во священника к Олонецкому Николаевскому собору. 29.VIII.1865 возведен в сан протоиерея, с назначением настоятелем собора. Председатель Олонецкого уездного отделения Олонецкого Епархиального училищного совета 1889—1898. С 31.XII.1901 — за штатом.

См.: На доброе воспоминание Олонцу. 50-летний юбилей протоиерея М. А. Прилежаева, настоятеля Олонецкого собора. СПб., 1894; 50-летний пастырский юбилей протоиерея М. А. Прилежаева. — Прибавления к Церковным ведомостям, 1897, № 14, с. 541—542; *Свящ. П. Ольгский.* Протоиерей Михаил Александрович Прилежаев. (Некролог) — ОЕВ, 1905, № 20, с. 607—612.

[5] Лодейнопольский Петропавловский собор был построен в стиле русского классицизма; освящен в мае 1847 г. епископом Олонецким и Петрозаводским Венедиктом (Григоровичем). Собор разрушен во время Великой Отечественной войны, когда город в течение 1000 дней находился на линии фронта, проходившей по реке Свири.

[6] Ребовский Михаил Евфимиевич († 30.I.1915) — протоиерей. Окончил Новгородскую ДС (1861). С 19.V.1862 — священник, с 1877 — протоиерей и настоятель Лодейнопольского Петропавловского собора. Председатель Лодейнопольского уездного отделения Олонецкого Епархиального училищного совета — с 14.VI.1889 по 25.VIII.1904. С 14.VIII.1914 — за штатом.

См.: *Диакон В. Осипов.* Памяти заштатного протоиерея Лодейнопольского Петропавловского собора о. Михаила Евфимиевича Ребовского. — ОЕВ, 1915, № 14, с. 256—258.

[7] Рябинин Иоанн Александрович (10.X.1835 — 25.IV.1908) — протоиерей. Окончил Новгородскую ДС (1857). 9.V.1860 рукоположен во священника к Тулокской Николаевской церкви Олонецкого уезда, с 30.VII.1861 — священник Важинский Воскресенской церкви Лодейнопольского уезда, с 31.I.1864 — Виницкой Рождество-Богородицкой церкви того же уезда; 12.VII.1888 возведен в сан протоиерея. С 8.IV.1893 — настоятель Воскресенского собора г. Вытегры. Председатель Вытегорского уездного отделения Олонецкого Епархиального училищного совета с 1893 по 1903.

См.: *Свящ. Н. Надеждин.* Протоиерей Иоанн Александрович Рябинин. (Некролог). — ОЕВ, 1908, № 11, с. 253—256.

[8] Марков Стефан Константинович — протоиерей. Окончил Олонецкую ДС (1888), с 1.IX. 1888 — надзиратель Каргопольского ДУ. 22.XII.1891 рукоположен во священника к Воскресенскому собору г. Вытегры, 16.VI.1913 возведен в сан протоиерея. С 15.VIII.1894 — законоучитель Вытегорской женской прогимназии (1.VIII.1910 преобразована в гимназию). В 1892—1900 — делопроизводитель Вытегорского уездного отделения Олонецкого Епархиального училищного совета, с VII.1903 — казначей отделения.

[9] Суморин Илья Иванович (род. 1845). Окончил Олонецкую ДС. На службе — с 18.VIII.1867. Был учителем наук 2-го класса Кондушского двухклассного сельского образцового училища Вытегорского уезда Олонецкой губ.; с 11.IX.1881 — помощник классных наставников VII С.-Петербургской гимназии. С 1906 — инспектор народных училищ II района Олонецкой губ. (в г. Вытегре). Член Вытегорского уездного отделения Олонецкого епархиального училищного совета — в 1889—1905. Гласный Вытегорской городской думы — в 1894—1897, 1902—1905. Кандидат в гласные Вытегорской городской думы — с 1910.

[10] Матвеев Петр Андреевич (1850 — ок. 1912). Окончил кондукторскую школу (1867); с 9.XII.1867 служил в ведомстве Министерства путей сообщения; с 1881 — и. д. начальника; с 16.I.1889 — начальник хозяйственного отделения Вытегорского округа путей сообщения; с 20.V.1900 — начальник III судоходной дистанции Вологодского отделения того же округа; с. 16.VIII.1903 — начальник I округа; 27.I.1904 причислен к Министерству путей сообщения с поручением исполнения обязанностей по занимаемой должности. В 1889—1897 — гласный Вытегорской городской думы; казначей Вытегорского уездного отделения Олонецкого Епархиального училищного совета — в 1889 — II.1900.

[11] Разумов Владимир Иванович — протоиерей Троицкой церкви г. Пудожа (с 6.V.1896). 16.XI—4.XII.1916 за 50-летнюю службу в священном сане награжден палицей. Председатель Пудожского уездного отделения Олонецкого Епархиального училищного совета с 23.V.1889 по 30.IV.1908.

[12] Гончаревский Александр Константинович (род. 1864). Окончил Олонецкую гимназию (1886) и физико-математический факультет СПб. университета (1890). С 15.XI.1891 — сверхштатный преподаватель математики в Череповском реальном училище Новгородской губ.; с 1.IX.1892 — инспектор народных училищ III района Олонецкой губ. (в г. Каргополе); с 1.VII.1905 — инспектор народных училищ II района Архангельской губернии; с 1.IX.1905 — Новоладожского уезда СПб. губ.; с 19.IV.1915 — директор народных училищ Олонецкой губ.

[13] Надежин Александр Петрович (в монашестве Александр; 16.XI.1857 — 15.VII.1931). Окончил Олонецкую ДС (1879) и СПбДА (1883), кандидат богословия. С 27.VIII.1883 — помощник смотрителя Петрозаводского ДУ; с 4.IX.1890 — смотритель Каргопольского ДУ. Председатель Каргопольского уездного отделения Олонецкого Епархиального училищного совета — с IV. 1893 по 1896. С 1897 — инспектор Олонецкой ДС. 26.X.1897 рукоположен во священника и назначен настоятелем Петрозаводского кафедрального собора, с 4.XI.1897 — протоиерей. С 26.X.1897 — председатель совета Олонецкого Епархиального женского училища и преподаватель русского языка в нем; с 1.XI.1906 — одновременно преподаватель гомилетики Олонецкой ДС. Член Олонецкого Епархиального училищного совета — в 1896—1908. С 9.I.1908 по 1.XI.1912 — ректор Тверской ДС. С 1912 — член Государственного Совета от белого духовенства. 28.XI.1912 назначен сверхштатным членом Учебного комитета при Святейшем Синоде с правом голоса и с причислением к синодальной церкви свв. отец Седми Вселенских соборов в СПб. Был членом комиссии при Учебном комитете по выработке нового устава Духовных семинарий. 6.V.1916 награжден митрой. В ноябре 1916 был избран в состав вновь образованной при Государственном Совете комиссии по народному образованию. Вернувшись в Олонецкую губ., преподавал немецкий язык в Вытегорской женской гимназии, два года был сельским священником. Овдовел 2.II.1907. С 19.II.1920 — епископ Кашинский, викарий Тверской епархии; с III.1921 — епископ Вологодский и Кадниковский. В 1922 уклонился в обновленчество. С XI.1922 — на Тверской кафедре; с III.1923 — архиепископ Карельский (Олонецкий) и Петрозаводский, с 25.X.1925 — митрополит, с 11.II.1931 — на покое. Умер и погребен в с. Сидозеро (на реке Свири).

В воспоминаниях Владыки Григория дана интересная характеристика личности А. П. Надежина, впоследствии видного обновленческого иерарха. С А. П. Надежиным Н. Чуков познакомился с первых дней своей службы в Петрозаводском ДУ. «Помощником смотрителя был Алек[сандр] Пет[рович] Надежин (...) человек еще молодой, но честолюбивый, искательный, пронырливый и хитрый. Работать он не любил, стараясь в этом выезжать на других. Он обладал несомненным умом, в обществе был очень веселым и остроумным собеседником, но его ум был направлен преимущественно в сторону хитрости. В смысле широкой образованности это был большой невежда. Вот маленький пример. Преосв[ященный] Павел, тогдашний Олонецкий епископ, был большой поклонник известного публициста консерватора Мих[аила] Никиф[оровича] Каткова, издававшего «Московские ведомости», орган крайне реакционный, имевший в тогдашних высших сферах большой вес. Слыша об этом от Преосв[ященного] Павла, но сам не будучи знаком ни с личностью Каткова, ни с его газетой, Надежин, в подражание Преосв[ященному] Павлу, тоже выписал «Московские ведомости», но не катковские, а «Церковные» ... и, кажется, был в блаженном неведении относительно своей ошибки, потому что в сущности ему было так же мало интереса до характера государственной политики, как до прошлогоднего снега... При подобном своем невежестве он, однако, умел ловко «пускать пыль в глаза» и интригами достигать «до степеней известных»: из Петрозаводска он перешел смотрителем Духовного училища в Каргополь; оттуда перешел инспектором Семинарии, а когда понадобилось уйти из Семинарии (вследствие самоубийства одного воспитанника), он устроил увольнение в отставку старика кафедрального протоиерея А. Я. Благовещенского [† 28.XII.1913], принял сан и поступил на его место, будучи по духу совсем не церковным человеком. Перейдя потом ректором Тверской Семинарии, он и там сумел устроить свое избрание в члены Государственного Совета от духовенства Тверской епархии... Эта быстрая карьера, конечно, свидетельствует об его уме, но этот ум был обыкновенно направлен не на дело, а преимущественно в сторону его личного устройства...» (*Прот. Н. Чуков.* Мои воспоминания, ч. 2, с. 5—6).

[14] Ильинский Василий Николаевич — протоиерей. Окончил Новгородскую ДС (1883) и СПбДА (1887), кандидат богословия. С 28.X.1888 — преподаватель русского и церковнославянского языков Нолинского ДУ Вятской епархии, с 19X.1894 — помощник смотрителя, а с 9.VI.1896 — смотритель Каргопольского ДУ; с 12.VIII.1903 — смотритель Петрозаводского ДУ; с 16.VI.1908 — инспектор Якутской ДС. 9.XI.1910 назначен ректором Якутской ДС, 25.XII посвящен во диакона, 26.XII — во священника и 27.XII.1910 возведен в сан протоиерея.

Член Поместного Собора 1917—1918 гг. от Якутской епархии, в перерывах между сессиями жил в Новгороде. 15.III.1919 назначен к Дмитриевской Замошской церкви Новгородского уезда.

См.: №№. По поводу отъезда В. Н. Ильинского. — ОГВ, 1908, № 89 (14.VIII), с. 1.

[15] Венустов Иоанн Васильевич — протоиерей. Окончил Олонецкую ДС (1888). Около 1890 стал священником и законоучителем Каргопольского начального женского училища. С 1.VII.1896 — наблюдатель церковных школ Каргопольского, а с 1.VII. 1913 — Петрозаводского уезда. 25.V.1912 возведен в сан протоиерея. Делопроизводитель Каргопольского уездного отделения Олонецкого Епархиального училищного совета — с 27.X.1893 по 1896.

См.: *Каргополь*. Чествование церковно-школьного деятеля. — ОЕВ, 1913, № 19, с. 356—358; № 20, с. 376—381.

[16] Добрынин Евфим Федорович (род. ок. 1844) — священник. Окончил Олонецкую ДС (1869), с 3.X.1869 — надзиратель, а с 18.XII.1869 — учитель Петрозаводского ДУ; с 28.VIII.1872 по 1.XI.1901 — преподаватель арифметики и географии Каргопольского ДУ. Казначей Каргопольского уездного отделения Олонецкого Епархиального училищного совета — с 17.V.1889. Был гласным (ок. 1878—1889, ок. 1896—1901, ок. 1905—1909) Каргопольской городской думы. С 1910 — городской голова Каргополя. 5.X.1913 рукоположен во диакона, а 6.X.1913 — во священника к церкви Каргопольского ДУ, в котором стал духовником.

[17] Светлов Матвей Иванович († 27.III.1904) — протоиерей Благовещенской церкви Каргополя (с 1889). С 15.III.1904 — за штатом.

[18] Рыболовлев Михаил Захарович — сын пономоря янозерского прихода Повенецкого уезда. С 1891 — надзиратель и эконом Петрозаводского ДУ, с 1892 — священник, законоучитель Повенецкого женского начального училища, с 12.X.1896 — законоучитель Повенецкого трехклассного училища. Был священником Петропавловского собора г. Повенца, к Пасхе 1917 — протоиерей. Уклонился в обновленчество, в сентябре 1926 был избран кандидатом в викарии Карельской епархии и хиротонисан во епископа Повенецкого.

[19] Кудрявцев Иван Тимофеевич († III.1912). Окончил Олонецкую ДС. С 1873 — учитель приходского мужского училища в Повенце. В 1882 — ок. 1904 — секретарь Повенецкой земской управы. Делопроизводитель Повенецкого уездного отделения Олонецкого Епархиального училищного совета — в 1889—1896.

См.: *А. [Т] Щедров*. Корреспонденция. Г. Повенец. — Олонецкая неделя, 1912, № 14, с. 16.

[20] Мартынов Иван Спиридонович (ок. 1854 — 1910/1911 — повенецкий купец 2-й гильдии. С 1885 — член от земства Повенецкого уездного податного присутствия, в 1888 — ок. 1909 — гласный Повенецкой городской думы. 31.III.1900, 25.VI.1902 и 16.VIII.1906 избирался городским головой Повенца (по 28.V.1908). Казначей Повенецкого уездного отделения Олонецкого Епархиального училищного совета — в 1889—1896. Был старостой Повенецкого Петропавловского собора.

[21] Стефан (Киструсский Петр Елисеевич; † 12.XI.1901) — архимандрит. Окончил Рязанскую ДС (1880) и МДА (1884, магистрант исторического отделения). 6.II.1885 — помощник инспектора Кавказской (впоследствии Ставропольской) ДС, с 1.III.1889 — преподаватель всеобщей, русской и церковной истории Пермской ДС. Пострижен в монашество в 1890. 29.I.1892 назначен ректором Якутской ДС, с возведением в сан архимандрита. С 13.I.1895 — ректор Олонецкой ДС; председатель Олонецкого Епархиального училищного совета с 1895. 24—25.X.1897 уволен от духовно-учебной службы, с назначением настоятелем Жировицкого Успенского монастыря.

[22] Демидов Михаил Денисович (1840/1843? — 25.IX.1898) — из рода известных русских оружейников и промышленников. Окончил СПб. университет. С 31.VII.1862 — чиновник при канцелярии Псковского губернатора; с 10.XI.1863 — в штате Псковской палаты государственных имуществ, с 1864 — член от правительства на Ряжском, Раненбургском и Данковском мировых съездах Рязанской губ.; с 1866 — младший чиновник особых поручений при Рязанском губернаторе; с 1873 — советник Московского губернского правления; с 1875 — советник Московского губернского правления; с 1875 — помощник смотрителя при странноприимном доме графа Шереметева в Москве; с 1880 — смотритель московского Вдовьего дома. С 11.VIII.1882 — Рязанский, с 12.V.1888 — С.-Петербургский вице-губернатор. С 30.VII.1892 — Олонецкий губернатор. Скончался в г. Шлиссельбурге; погребен на Тихвинском кладбище Александро-Невской Лавры.

См.: Тайный советник М. Д. Демидов (некролог). — ОКВ, 1898, № 75, с. 2; Памяти М. Д. Демидова — ОГВ, 1898, № 76, с. 2—3; М. Д. Демидов. — Московские ведомости, 1898, № 268, с. 3.

[23] Савельев Василий Владимирович (1847 — не ранее 1917). Окончил I Московский кадетский корпус (1865) и двухлетний курс в Московском военном юнкерском училище. С 1.XI.1866 состоял на военной, с 1869 — на гражданской службе. В течение 9 лет был мировым посредником, председателем съезда мировых посредников, непременным членом и пред-

седателем по крестьянским делам присутствия (с 1874), председателем съезда мировых судей Петрозаводского округа. С 18.XII.1879 по 11.III.1905 — председатель Олонецкой губернской земской управы. С 11.III.1905 причислен к Министерству внутренних дел. 21.III. 1906 избран членом Государственного Совета от земского собрания Олонецкой губернии (переизбирался 10.VII.1909, 13.VIII.1912). Состоял почетным членом Олонецкого Епархиального училищного совета. К 11.V [церковно-школьный праздник — день памяти свв. Кирилла и Мефодия; установлен определением Святейшего Синода 20.III—4.IV.1901] 1904 награжден книгою «Библия», от Святейшего Синода выдаваемой «за особые труды, усердие и ревность по благоустройству местных церковно-приходских школ». Составил: Статистические материалы по народному образованию в Олонецкой губернии за время существования земских учреждений (1868—1896 гг.). Петрозаводск, 1898.

См.: *№.* Юбилей Василия Владимировича Савельева, — ОЕВ, 1905, № 4, с. 119—123; *Д.С.Б.* Полвека государственной службы Василия Владимировича Савельева. Вестник Олонецкого губернского земства, 1916, № 22, с. 1—3.

[24] Мартынов Дмитрий Павлович (1856 — 28.V.1900). Окончил 4 класса Ярославской ДС (1875) и Московский университет, кандидат физико-математического факультета. С 1.X.1879 определен и.д. наставника по математике Алферовской учительской семинарии Смоленской губ.; с 1.VIII.1880 — преподаватель математики и физики Калужской гимназии; с 1.VIII.1883 — преподаватель математики Жиздринской прогимназии Калужской губ., с 13.VIII.1884 — преподаватель математики и физики Рыбинской гимназии; с 28.IX.1886 — наставник Череповецкой учительской семинарии; с 6.VII.1887 — инспектор народных училищ V района Новгородской губ.; с 1.VIII.1891 — инспектор народных училищ Олонецкой губ. I района; с 23.VIII.1891 — директор народных училищ Олонецкой губ. Член Олонецкого Епархиального училищного совета — в 1891—1896 составил серию учебных пособий «Русский грамотей»: Азбука-скороучка. М., 1896; Книга для чтения (3 части). М., 1896; Книга Цифирь. М., 1892; К книге Цифирь. М., 1893; Ученический задачник. М., 1893; Учительский задачник. М., 1888; Методика арифметики. М., 1886; Русская история. М., 1894.

См.: Д. П. Мартынов. Петрозаводск, 1900; *Королев К.* Воспоминания о покойном директоре народных училищ Олонецкой губернии Д. П. Мартынове. — Изв. Архангельского общества изучения Русского Севера, 1911, № 8/9, с. 705—709.

[25] Соколов Павел Ильич (род. 17.IV.1850) — протоиерей. Окончил Смоленскую ДС (1873) и МДА (1877), кандидат богословия. С 12.VIII.1877 — смотритель Шацкого ДУ Тамбовской епархии. С 20.I.1887 — магистр богословия («История Ветхозаветных писаний в христианской Церкви от начала христианства до Оригена включительно». М., 1886). С 29.I.1890 — смотритель II Тамбовского ДУ; с 3.I.1891 (по определению Св. Синода от 14.XII.1890) — инспектор Тамбовской ДС. 6—8.II.1891 назначен ректором той же ДС, с возведением, по рукоположении во священника, в сан протоиерея (рукоположен 22.II., возведен 24.II.1891). 1—8.VI.1899 назначен членом и помощником председателя Училищного Совета при Св. Синоде; с 3.X.1901 — и.о. председателя, а с 27.II.1906 — председатель этого Совета. «За отлично-усердную службу и ревностные труды, понесенные при построении здания означенного Совета и храма при оном» награжден митрой к 17.III.1901 — дню освящения храма.

См.: *Старший.* Тридцатипятилетие службы протоиерея Павла Ильича Соколова, председательствующего в Училищном совете при Святейшем Синоде. — Прибавления к Церковным ведомостям, 1912, № 33, с. 1322—1336; ЦГИА СССР. Ф. 803, оп. 2, ед. хр. 655, л. 184—219. Дело о службе в Училищном совете при Св. Синоде протоиерея П. И. Соколова. Формулярный список.

Об Училищном Совете см.: *П. Г.* Двадцатипятилетие Училищного совета при Святейшем Синоде (19 января 1885 — 19 января 1910). — Прибавления к Церковным ведомостям, 1910, № 5, с. 189—197.

[26] «Положение об управлении школами церковно-приходскими и грамоты ведомства Православного вероисповедания». — Церковные ведомости, 1896, № 12—13, с. 95—102.

[27] *М. Макаревский.* Церковно-школьный отдел на Всероссийской выставке в Нижнем Новгороде. — Прибавления к Церковным ведомостям, 1896, № 45, с. 1652—1665; № 46, с. 1700—1711; № 47, с. 1740—1746. См. также; *Свящ. Н. Князев.* Из дневника Тульского епархиального наблюдателя во время пребывания его в Нижнем Новгороде. — Тульские ЕВ, 1896, № 12, с. 371—382; № 13, с. 405—413.

[28] Машезерская Мария Сергеевна. Окончила Олонецкое Епархиальное женское училище. С 12.VII.1884 — учительница Ладвинской церковно-приходской школы Петрозаводского уезда; с 24.VIII.1899 по 12.VI.1918 — Крестовоздвиженской двухклассной церковно-приходской школы (впоследствии 9-й городской рабоче-крестьянской I ступени) г. Петрозаводска; одновременно с 15.VIII.1900 — учительница образцовой женской церковно-приходской школы при Олонецком Епархиальном женском училище. К 11.V.1903 награждена — вместе с А. П. Чернявской — книгою «Библия», от Св. Синода выдаваемой «за особые труды, усердие и ревность по благоустройству местных церковно-приходских школ».

См.: *Свящ. В. Крючков.* Юбилейное чествование учительницы 2-классной церковно-приходской школы г. Петрозаводска М. С. Машезерской. — ОЕВ, 1909, № 23, с. 500—504.

[29] Чернявская Анастасия Петровна — сестра протоиерея А. П. Надежина, жена В. Е. Чернявского, преподававшего латинский язык в Олонецкой ДС с 29.III.1883 по 13.II.1888. Окончила Олонецкое Епархиальное женское училище. С 1879 — учительница Ладвинской церковно-приходской школы Петрозаводского уезда; с 17.VII.1883 по 28.IV.1886 — старшая воспитательница и учительница арифметики Олонецкого Епархиального женского училища, и. д. начальницы училища. С IX.1888 — учительница Уницкой, а с 1.VII.1890 — Гак-Ручейской церковно-приходских школ Петрозаводского уезда.

См.: *С.А.Г.* Юбилей учительницы. — ОЕВ, 1910, № 31, с. 637—640; № 32, с. 654—656.

[30] Успенский Иван Петрович († после 1916). Окончил Ярославскую ДС (1883) и МДА (1887), кандидат богословия. С 1.X.1888 — наставник русского языка и словесности Новобугской учительской семинарии Херсонской губ.; с 3.IX.1895 — наблюдатель церковно-приходских школ Ярославской епархии.

[31] Князев Николай Яковлевич (род. 29.VI.1868). Окончил Ярославскую ДС (1888) и МДА (1892), кандидат богословия. С 30.VIII.1892 — законоучитель Кутаисской учительской семинарии; священник. С 16—24.VIII.1895 — наблюдатель церковно-приходских школ Тульской епархии; с 9.III—14.IV.1899 — смотритель Ефремовского ДУ Тульской епархии; с 5.III.1909 — смотритель Ефремовского ДУ Тульской епархии; с 5.III.1909 — смотритель Кинешемского ДУ Костромской епархии; с 20.VIII.1911 — преподаватель Пензенской ДС; с 23.I.1913 — смотритель Самарского ДУ. Протоиерей. Уклонился в обновленчество. С XI.1924 — епископ Бугурусланский, викарий Самарской епархии, затем — епископ Акмолинский. С 26.V.1925 — на покое.

[32] Рыбаков Гавриил Симонович († не ранее 1910). Окончил Саратовскую ДС и СПбДА (1859), кандидат богословия. С 1859 — преподаватель русской словесности Саратовской ДС; с 6.II.1867 — преподаватель греческого языка Самарской ДС; 1886 — инспектор народных училищ Уфимской губ.; с 1879 — инспектор народных училищ Верхнеуральского района Оренбургской губ.; с 6—13.IX.1895 — наблюдатель церковно-приходских школ Оренбургской епархии; с 20.IV. по 2.V.1901 — в отставке. Опубликовал «Воспоминания о С.-Петербургской Духовной Академии». — Христианское чтение, 1911, № 2, с. 262—271.

[33] Великосельский Михаил Алексеевич — протоиерей. Окончил Владимирскую ДС (1886) и МДА (1890), кандидат богословия. Преподаватель Владимирского епархиального женского училища. С 26.VII.—8.VIII.1895 по 28.V.—6.VI.1897 — наблюдатель церковно-приходских школ Владимирской епархии. Рукоположен во священника в 1895. С 13.VI.1897 — священник Вознесенской церкви г. Иваново-Вознесенска; был законоучителем городского 6-классного училища, с 29.VI.1917 — протоиерей.

[34] Рубанистый Николай Васильевич — протоиерей. Окончил Киевскую ДА (1891), кандидат богословия. С 1.X.1892 — учитель греческого языка Екатеринославского ДУ. С 24—30.IV.1896 — наблюдатель церковно-приходских школ Екатеринославской епархии; рукоположен во священника 30.VIII.1896. С 3.III.1906 инспектор классов и законоучитель Екатеринославского епархиального женского училища; с 12.VIII.1914 — смотритель Екатеринославского ДУ. Протоиерей — с 6.V.1915.

[35] Успенский Владимир Михайлович (род. 1852) — протоиерей. Окончил Тамбовскую ДС (1872) и Казанскую ДА (1876), кандидат богословия. С 11.IX.1876 — учитель Калужской ДС, с 1877 — смотритель I Тамбовского ДУ, с 1889 — инспектор Саратовской ДС. Рукоположен во диакона 25.IV.1890, во священника — 29.IV.1890. С 23.VII.1893 — инспектор Пензенской ДС. 7.VI.1895 определен ректором Симбирской ДС, с возведением в сан протоиерея; с 5.VI.1896 — председатель Симбирского Епархиального училищного совета. С 16—18.VII.1897 — ректор Могилевской ДС; с 25.I.1902 — настоятель Минского кафедрального собора; с 29.V.1910 ключарь московского Верхо-Спасского придворного собора в Кремле. Духовный писатель.

[36] Красовский Николай Сергеевич (род. 17.IV.1867) — протоиерей. Окончил Нижегородскую ДС (1889) и Казанскую ДА (1893), кандидат богословия. С 24.II.1894 — преподаватель обличительного богословия, истории и обличения русского раскола и местных сект Пермской ДС. 19.I.1896 назначен наблюдателем церковно-приходских школ Пермской епархии. Рукоположен во священника в 1896, протоиерей — с 6.V.1904. С 1—22.XI.1906 — заведующий Александро-Николаевской церковно-учительской школой Полтавской епархии; с 8.XII.1912 — законоучитель харьковской 4-й мужской гимназии, протоиерей церкви при Александровской больнице г. Харькова.

[37] Дружинин Алексей Иванович — протоиерей. Окончил Костромскую ДС (1887) и Казанскую ДА (1891), кандидат богословия. С 17.IX.1892 — канцелярский служитель Казанской духовной консистории; с 3.XII.1892 — надзиратель Казанского ДУ; с 4.IX.1893 — учитель образцовой начальной школы при Казанской ДС; с 16.VIII.1895 — наблюдатель церковно-приходских школ Казанской епархии. Рукоположен во священника 8.X.1895. С 23.IX.1896 и. д. доцента Казанской ДА; с 1.VIII.1897 по 1.X.1902 состоял законоучителем Казанского учительского института. С 4.XI.1900 — магистр богословия (Жизнь и труды св. Дионисия

Великого, епископа Александрийского. Казань, 1900). С 30.XI.1900 — доцент Казанской ДА, с 5.IV.1902 — экстраординарный профессор по кафедре педагогики, а с 16.VIII.1910 — по кафедре педагогики и дидактики с методологией преподавания в духовных учебных заведениях. С 1.IX.1909 по 1.X.1915 одновременно преподавал английский язык в Казанской ДА. С 2.V.1903 наряду с преподаванием служил настоятелем Николо-Низской церкви в г. Казани; протоиерей — с 6.V.1909. Опубликовал: Историко-статистический обзор церковно-приходских школ и школ грамоты Казанской епархии за одиннадцать лет их существования (1884—1895). Казань, 1896.

[38] Чемоданов Николай Анемподистович. Окончил Вятскую ДС. С 1862 — преподаватель Елабужского ДУ Вятской епархии; с 1865 — преподаватель Вятского ДУ; с 19.VIII.1875 — помощник смотрителя Вятского ДУ. 14.VI.1895 назначен наблюдателем церковно-приходских школ Вятской епархии; с 30.III.1902 — «временно, сроком на 2 года, до выслуги им 35 лет в гражданских чинах» — в отставке.

[39] Матюшенский Алексей Михайлович — протоиерей. Окончил Симбирскую ДС (1887) и Казанскую ДА (1891), кандидат богословия. С 28.IX.1891 — законоучитель Самарской женской гимназии; 15.X.1891 определен священником Вознесенского собора г. Самары. С 21.VI. по 5.VII.1895 — наблюдатель церковно-приходских школ Самарской, а с 18.III.1904 по 9.VI.1904 — Воронежской епархий. С 1904 по 15.VII.1913 — настоятель Витебского кафедрального собора; протоиерей — с 6.V.1900. 16.XI.1913 принят на службу в Саратовскую епархию, причислен к Саратовскому кафедральному собору; был законоучителем Саратовской Мариинской женской гимназии.

[40] Поспелов Николай Иванович (род. 1864) — Окончил Костромскую ДС (1884) и МДА (1888), кандидат богословия. С 25.VIII.1889 — преподаватель гомилетики, литургики и практического руководства для пастырей Симбирской ДС; с 3.X.1891 — преподаватель словесности и истории русской литературы Костромской ДС. С 13.IX.1895 — наблюдатель церковно-приходских школ Костромской епархии; с 1.XI.1902 — смотритель Макарьевского ДУ Костромской епархии; с 1.IV.1906 — инспектор народных училищ II округа Костромской губ.; с 27.V.1914 — директор народных училищ Тульской губ.

[41] Шемякин Василий Иванович (25.XII.1840 — 27.III.1916). Окончил СПб. 1-ю гимназию (1858) и филологический факультет СПб. университета. В 1860-х гг. по приглашению новгородского земства организовал одни из первых в России учительские курсы. С 1.IX.1871 — на службе по ведомству Министерства народного просвещения, был преподавателем 3-й СПб. прогимназии, с 27.VIII.1872 — начальник Новгородской Александровской земской учительской школы; с 1.VII.1875 — директор вновь открытой учительской семинарии в Вытегре; с 1.VIII.1878 по 1880 — преподаватель русского языка и словесности в 6-й СПб. гимназии, преподавал также русский язык и словесность в 3-й СПб. гимназии. 26.V.1879 причислен к Министерству народного просвещения; ок. 1880 назначен директором земледельческой колонии для малолетних преступников. В 1882 причислен также к канцелярии обер-прокурора Св. Синода, вскоре был назначен чиновником особых поручений при обер-прокуроре. 12.II.1885 утвержден Св. Синодом в должности члена Училищного совета, с возложением обязанностей делопроизводителя; с 23.XII.1885 одновременно состоял чиновником особых поручений при министре народного просвещения. С 20.IV.1896 по 10.II.1906 — наблюдатель школ церковно-приходских и грамоты, состоящих в заведовании синодального Училищного совета.

См.: *П. Луппов.* В. И. Шемякин. — Народное образование. 1916, апрель, с 412—414; *В. Георгиевский.* У гроба В. И. Шемякина. — Там же, с. 415—420.

О беседах В. И. Шемякина с епархиальными наблюдателями на выставке 1896 г. см.: *Свящ. Н. Князев.* Руководственные разъяснения по разным вопросам церковно-школьного благоустройства и в особенности по предмету ревизии церковных школ. — Тульские ЕВ, 1896, № 20, с. 650—663.

[42] Шохор-Троцкий Семен Ильич (20.I.1853 — 12.III.1923) — педагог, методист-математик. Преподавал математику и методику математики в различных учебных заведениях СПб. В 1897—1898 участвовал в комиссии по выработке программ второклассных школ, состоявшей при синодальном Училищном совете. Составил: Арифметический задачник для учеников начальных школ. СПб., 1896 (неоднократно переиздавался).

См.: Указатель трудов, статей, рецензий и заметок С. И. Шохор-Троцкого, 1875—1910. СПб., 1910; и *С. С. — в.* С. И. Шохор-Троцкий. — Педагогическая мысль, 1923, № 3, с. 93—94.

[43] «Стрекоза» — художественно-юмористический журнал, издававшийся в СПб. в 1875—1908; в 1908 преобразован в «Сатирикон». В 1880 в журнале «Стрекоза» дебютировал А. П. Чехов.

[44] Лопарев Александр Федорович († 28.VIII.1899) — 1-й гильдии купец. Ок. 1875—1879 — гласный Вытегорского уездного земского собрания; с 1885 — гласный Вытегорской городской думы; с 16.XII.1893 — вытегорский городской голова. При переустройстве Мариинской системы в 1890—1896 выполнил подряд на работы в 5,5 млн. руб. На принадлежавшем Лопаревым пароходе «Николай» с 1897 г. совершал ежегодные путешествия из Кронштадта на

свою родину, в с. Суру Пинежского уезда Архангельской губ., протоиерей Иоанн Ильич Сергиев (19.X.1829—20.XII.1908). А. Ф. Лопарев много жертвовал на содержание и строительство школ и храмов. 16.XI.1896 Св. Синод утвердил его в звании почетного попечителя церковно-приходских школ и школ грамоты Вытегорского уезда. 3.II.1899 награжден орденом св. Анны III ст. «за учреждение им в 1889 г. на Вытегорском погосте церковно-приходской школы и содержание ее более 7 лет на собственный его счет». А. Ф. Лопарев был в числе жертвователей на сооружение церкви св. Александра Невского на военном Преображенском кладбище в СПб. близ ст. Обухово (заложена 22.X.1895, освящена 16.XI.1896). Ныне это Покровский храм старообрядческой белокриницкой общины Ленинграда (освящен 25.XII.1983).

См.: *Свящ. Н. Чуков.* А. Ф. Лопарев. — ОЕВ, 1899, № 21, с. 30—31.

[45] Лопарев Александр Александрович (род. ок. 1869) — гласный Вытегорский городской думы (в 1898—1905 и 1910) и земского собрания (с 1894). В 1904 г. на свои средства достроил здание Кивручской церковно-приходской школы, попечителем которой он был.

[46] См.: Местная хроника. — ОКВ, 1897, № 29, с. 1—2. В конце октября 1896 Н. К. Чуков вступил в брак с Валентиной Дмитриевной Любецкой (5.IV.1879—1938). В семье Чуковых было 5 детей: Николай (10.VIII.1897 — 13.X.1979), Борис (4.XII.1898 — 31.XII.1941), Анна (21.V. 1900 — 8.III.1967), Александр (31.VII.1902 — 19.I.1942) и Вера (28.VI.1908 — 26.I.1942).

[47] Ванчаков Афанасий Михайлович (род. 25.XI.1858) — Окончил Тверскую ДС (1800) и МДА (1884), кандидат богословия. С 13.XII.1884 — преподаватель Священного Писания Киевской ДС. 4.IX.1891 назначен членом Училищного совета при Св. Синоде, а 6.XI.1892 — и членом Учебного комитета. Был первым редактором (31.XII.1895 — 1.I.1897) журнала «Народное образование», издававшегося Синодальным училищным советом в 1896—1917 гг. С 27.XII.1896 — младший, а с 28.VIII.1903 — старший помощник наблюдателя школ церковно-приходских и грамоты, состоящих в заведовании Училищного совета при Св. Синоде; с 9.IV.1907 по 22.IX.1917 — наблюдатель этих школ. Составил: Записки о начальной церковной школе. СПб., 1908; Краткий историко-статистический обзор развития церковной школы с 1884 до настоящего времени (1884—1909 гг.). СПб., 1909.

См.: ЦГИА СССР. Ф. 803, оп. 1, ед. хр. 2556, л. 219, 224. Дело о службе наблюдателя церковных школ А. М. Ванчакова.

[48] Никольский Виктор Михайлович († 29.VI.1917) — священник. Окончил Олонецкую ДС (1898), рукоположен во священника к Ребольской церкви Повенецкого уезда 21.XI.1898; с 12.V.1903 — священник Коткозерской, с 22.VI.1905 — Вагвозерской, с 5.VI.1908 — Верховской церквей Олонецкого уезда. С 18.IX.1912 — за штатом. Был причислен к Петрозаводскому кафедральному собору, делопроизводитель Олонецкого епархиального свечного завода. Его перевод «Блаженны» на карельский язык опубликован в ОЕВ, 1908, № 10, с 221—222. На издание составленного им «Букваря для обучения русской грамматике карельских детей», который вышел в свет в Петрозаводске, Олонецкое губернское земское собрание в декабре 1915 г. отпустило пособие в 400 руб.

См.: Новый букварь. — Олонецкая неделя, 1916, № 8, с. 11—12.

[49] См.: От Олонецкого епархиального училищного совета. — ОЕВ, 1904, № 9, с. 248; Местная хроника. — ОГВ, 1904, № 43 (20.IV), с. 2. Выставка была открыта с ноября 1903 по январь 1904 и размещалась в залах Таврического дворца.

[50] Епископ Анастасий (Опоцкий Василий Алексеевич; 11.III.1830 — 7.XII.1905). Окончил Псковскую ДС (1851) и СПб. земледельческое училище (1855). 29.X.1855 рукоположен во священника. В 1861 окончил СПбДА, кандидат богословия. Пострижен в монашество 14.XI.1861. С 7.V.1862 — инспектор Виленского ДУ; с 9.X.1865 — инспектор Минской ДС (архимандрит — с 21.IV.1869); с 20.VII.1881 — ректор Литовской ДС. 30.III.1885 назначен и 5.V.1885 хиротонисан во епископа Брестского, викария Литовской епархии; с 17.IX.1891 — епископ Сарапульский, викарий Вятский; с 15.V.1893 — епископ Чебоксарский, викарий Казанский; с 28.VI.1897 — епископ Туркестанский и Ташкентский; 9.XI.1897 уволен на покой. С 11.VII.1898 — епископ Балахнинский, викарий Нижегородский, с 20.I.1901 — епископ Олонецкий и Петрозаводский.

См.: *Пр. А. М.* Редкий юбилей. — ОЕВ, 1905, № 22, с. 664; *Прот. А. Надежин.* Памяти Преосвященного Анастасия, епископа Олонецкого и Петрозаводского. — ОЕВ, 1905, № 24, с. 721—724; 1906, № 1, с. 10—18.

[51] См.: Съезд наблюдателей церковных школ. — В кн.: *свящ. Н. К. Чуков.* Отчет Олонецкого епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ Олонецкой епархии за 1897/98 учебный год. Петрозаводск, 1899, с. 7—19 (Приложение к ОЕВ, 1899, № 10, и отд. оттиск).

[52] См.: Первая Всероссийская церковно-школьная выставка. — Народное образование, 1909, июль, с. 45—68. Выставка была открыта с 11.V. по 20.VI.1909. В период ее работы выходил «Листок Всероссийской церковно-школьной выставки» (20 номеров), был издан «каталог Всероссийской церковно-школьной выставки».

Прот. Н. Чуков. Церковные школы Олонецкой епархии на предстоящей Всероссийской церковно-школьной выставке в С.-Петербурге. — ОЕВ, 1909, № 9, с. 206—210; № 11, с. 245—250.

(Там же: Список экспонатов от Олонецкой епархии на церковно-школьную выставку, устраиваемую Училищным советом при Святейшем Синоде в С.-Петербурге 11 мая — 20 июня 1909 года).

[53] Каблукова Мина Карловна (21.V.1840—1931), урожд. Леман, в первом браке — Горбунова. Деятельница по женскому образованию, исследовательница женских кустарных промыслов, писательница. В 1870-х годах получила от Московского Николаевского института командировку за границу для изучения женского профессионального образования; по возвращении в Москву преподавала рукоделие в этом институте. На Всероссийской выставке 1882 в Москве заведовала отделом женских кустарных промыслов. В 1885 выработала план организации женского профессионального училища Варвары Лепешкиной в Москве и заведовала им в 1887—1889. С 1888 — председатель комиссии по обучению женским ремеслам при музее прикладных знаний. В июне 1905 организовала в Петрозаводске краткосрочные курсы по преподаванию женских ремесел в начальных училищах.

См.: *С. Лосев.* Выдающиеся события в жизни начальных училищ Петрозаводского уезда за 1905/06 учебный год. — ОГВ, 1906, № 64, с. 3; Беседы о преподавании женских ремесел в начальных училищах. — ОГВ, 1905, № 68, с. 3—4; № 69, с. 3; № 73, с. 2—3; № 74, с. 2; № 75, с. 2—3.

[54] Казанский Константин Иванович (род. 1858). Окончил Олонецкую ДС (1879) и СПбДА (1884), кандидат богословия. С 17.VIII.1884 — помощник смотрителя Каргопольского ДУ; с 9.XI.1890 по 1.XI.1907 — помощник смотрителя Петрозаводского ДУ. Депутат III и IV Государственной Думы (1907—1912; 1912—1917), где был членом комиссий: церковной, вероисповедания и народного образования. Упомянутая речь произнесена 29.XI.1910, опубликована в «Прибавлениях к Церковным ведомостям», 1910, № 51—52, с. 2264—2265.

[55] Эрин Владимир Владимирович (13.VI.1848 — 5.X.1906). Окончил Николаевское кавалерийское училище (1868). 12.VII.1868 произведен в прапорщики лейб-гвардии драгунского полка, 14.II.1869 уволен в отставку, с 1875 — кандидат в мировые посредники Дриссенского уезда Витебской губ., с 1875 — мировой посредник 2 участка Дриссенского уезда; с 1880 — чиновник особых поручений при Ярославском губернаторе; с 1880 — Даниловский уездный исправник; с 1883 — старший чиновник особых поручений при Вологодском губернаторе; с 1883 — чиновник по крестьянским делам Никольского уезда Вологодской губернии и председатель Никольского уездного съезда; с 1885 — председатель совета Вологодского уезда; с 1.X.1894 — председатель Петрозаводского уездного съезда и Олонецкого губернского земского собрания. С 1895 — член Олонецких епархиального, а с 1899 — и губернского училищных советов. Указом Св. Синода от 31.XII.1904 В. В. Эрин, «как оказавший особые услуги в деле распространения народного образования чрез посредство церковных школ, утвержден в звании почетного попечителя школ церковно-приходских и грамоты Петрозаводского уезда». Во время похорон В. В. Эрина (7.X.) в кратком слове на кладбище о. Николай Чуков указал на его труды по введению всеобщего образования в Олонецкой губернии.

См.: Похороны В. В. Эрина. ОГВ, 1906, № 108, с. 2; Владимир Владимирович Эрин (Некролог). — ОГВ, 1906, № 109, с. 2—3.

[56] Иткин Петр Ананьевич (ок. 1860 — не ранее 1915) — вышневолоцкий купец. Окончил городское училище. С 1894 — гласный Вытегорского уездного и губернского земского собраний, почетный мировой судья по Лодейнопольскому уезду. Управляющий частным пароходством по Свири. Был церковным старостой храма с. Вознесенье Петрозаводского уезда.

[57] Протасьев Николай Васильевич (29.XI.1852 — 26.XI.1915). Окончил училище правоведения в СПб. (1875). 16.V.1875 причислен к Министерству юстиции; с 10.XI.1878 — сапожковский участковый мировой судья; с 27.VII.1888 — советник Рязанского губернского правления; с 18.I.1890 — непременный член Рязанского губернского присутствия; с 24.IV.1896 — Тобольский вице-губернатор; с 23.III.1902 — Олонецкий, с 23.VIII.1910 — Самарский, с 16.VI.1915 — Харьковский губернатор. 10.V.1907 утвержден пожизненным членом Олонецкого губернского попечительства детских приютов. Определением Святейшего Синода от 29.XII.1909 — 9.I.1910 «Николай Васильевич Протасьев, как оказавший особые услуги в деле распространения народного образования чрез посредство церковных школ, утвержден в звании почетного попечителя церковных школ Олонецкой епархии».

См.: *Ушаков В.* Некролог Николая Васильевича Протасьева. — ОГВ, 1915, № 224 (1.XII), с. 2—3.

Жена Н. В. Протасьева — Анна Васильевна, ур. Мартынова, с 20.VI.1902 состояла попечительницей петрозаводского Николаевского детского приюта. 18.IX.1903 определена попечительницей петрозаводского приюта для мальчиков, 10.V.1907 утверждена пожизненной почетной попечительницей Николаевского детского приюта и приюта мальчиков.

[58] Грязев Николай Дмитриевич (род. 1870) — помещик Вологодской губернии. Окончил Николаевское кавалерийское училище в СПб (1887); с 11.VIII.1886 — корнет 38 драгунского Владимирского полка; с 7.VIII.1887 — корнет лейб-гвардии Уланского полка; 24.I.1891 зачислен в запас гвардейской кавалерии; с 1.VII.1891 по 10.III.1892 — земский начальник 3 уча-

стка Грязовецкого уезда Вологодской губ.; с 22.V.1892 — депутат дворянства Кадниковского уезда Вологодской губ.; с 19.III.1893 — Грязевецкий уездный предводитель дворянства; с 19.VII.1896 — председатель Вологодской губернской земской управы; с 6.II.1901 по 29.V.1902 — мировой судья по Грязевецкому уезду; с 12.VI.1902 — Ковенский уездный предводитель дворянства и председатель суда мировых посредников; с 23.IX.1905 — Ковенский вице-губернатор, с 23.VIII.1910 — Олонецкий, с 31.XII.1912 — Ковенский губернатор.

[59] Братский дом для народных чтений в г. Петрозаводске заложен 11.VII.1899, освящен 14.IX.1900. Построен на собранные по епархии средства. Определением Св. Синода от 18—28.IV.1901 «Братскому дому, как сооруженному... по почину и при ближайшем участии бывшего Преосвященного Олонецкого Назария», присвоено наименование «Назарьевского».

О. Николай Чуков неоднократно участвовал в чтениях, происходивших в Братском доме, а 10.IX.1906 был избран членом комиссии для руководства и наблюдения над чтениями в нем.

[60] Православное Карельское братство св. великомученика Георгия Победоносца открыто 26.XI.1907. Одним из его главных организаторов был архиепископ Финляндский и Выборгский Сергий (Страгородский). Братство ставило целью способствовать культурному развитию и объединению православных карел Финляндской, Олонецкой и Архангельской епархий. Для духовного окормления православных карел этих епархий 14.II.1913 было учреждено Сердобольское викариатство Финляндской епархии и 10.III.1913 во епископа Сердобольского был хиротонисан Синодальный карельский миссионер архимандрит Киприан (Шнитников; † 18.VI. 1914].

Наряду с устроением новых храмов и поощрением церковной проповеди на карельском языке Братство издавало брошюры и листки религиозно-нравственного содержания на карельском языке, открывало библиотеки. Оно неоднократно обращалось к губернской администрации с предложениями об усилении агрономической помощи карелам, добивалось улучшения дорожного строительства и всеми мерами способствовало поднятию уровня жизни карельского населения.

26.XI.1910 о. Николай Чуков был награжден знаком I степени Карельского братства.

См.: *Прот. Н. Чуков.* Очерк деятельности Православного Карельского Братства в Олонецкой губ. Петрозаводск, 1910; *А. А. Шаповалова.* Очерки по истории Русской Православной Церкви новейшего периода. Под ред. митрополита Ленинградского и Новгородского Григория. М.-Л., 1954. Машинопись библиотеки ЛДА и С. Т. I, с. 48—49.

[61] Митрополит Назарий (Кириллов Николай Яковлевич; 4.XII.1850 — 2.VII.1928). Сын священника Донской епархии. Окончил Донскую ДС (1873). 19.V.1874 рукоположен во священника к Никольской церкви станицы Багаевской Донской епархии. Окончил Киевскую ДА (1880), кандидат богословия; с 18.VIII.1880 — преподаватель латинского языка Екатеринодарского ДУ; с 1881 — законоучитель Ростовского-на Дону реального училища; с 1.I.1883 — законоучитель Новочеркасской гимназии. 22.I.1892 назначен ректором Ставропольской ДС, с возведением в сан архимандрита. 5.II.1892 пострижен в монашество, 30.IX.1893 назначен и 24.X.1893 хиротонисан во епископа Кирилловского, викария Новгородской епархии. С 13.XI. 1893 — епископ Гдовский, викарий СПб. епархии. С 21.X.1897 — епископ Олонецкий и Петрозаводский; с 20.I.1901 — епископ Нижегородский и Арзамасский (архиепископ с 6.V.1909); с 13.VIII.1910 — архиепископ Полтавский и Переяславский; с 8.III.1913 — архиепископ Херсонский и Одесский. 28.IX.1917 уволен на покой с назначением настоятелем московского Симонова монастыря. В 1919 — управляющий Курской епархией. С 1920 — митрополит Курский и Обоянский; с 1923 — на покое. В 1925—1926 — управляющий Курской епархией.

[62] Архиепископ Фаддей (Успенский Иван Васильевич; 12.XI.1872 — 2.I.1942). Окончил Нижегородскую ДС (1892) и МДА (1896), кандидат богословия. В 1896—1897 — профессорский стипендиат МДА. Пострижен в монашество 13.VIII.1897, с 24.VIII.1897 — иеродиакон, с 21.IX.1897 — иеромонах. С 16.XI.1897 — преподаватель философских предметов в Смоленской ДС; с 19.XI.1898 — инспектор Минской ДС; с 26.VII.1900 — преподаватель богословия в Уфимской ДС; с 5.III.1902 — инспектор той же ДС, архимандрит. Магистр богословия — с 1901 (Единство книги пророка Исаии. Сергиев Посад, 1901). С 8.I.1903 — ректор Олонецкой ДС и с 20—29.III.1903 — председатель Олонецкого Епархиального училищного совета. 5.XII.1908 назначен и 21.XII.1908 хиротонисан во епископа Владимиро-Волынского, викария Волынской епархии. С 1922 — архиепископ Астраханский, с 21.VI.1927 — Пятигорский, с 27.X.1927 — Саратовский, с 1928 — Тверской (с 1931 — Калининский) и Кашинский, с 18.X.1936 по 1937 — Костромской. Скончался в г. Калинине. Духовный писатель, проповедник, педагог. Составил: Записки по дидактике. Уфа, 1902.

[63] Саблер (с 20.XI.1915 — Десятовский) Владимир Карлович (13.XI.1845 — 1929). Окончил юридический факультет Московского университета (1867). С 1.IV.1871 — магистр уголовного права (О значении давности в уголовном праве. М., 1872). С 19.VII.1873 причислен к Министерству юстиции. 18.XI.1881 переведен , по прошению, на должность юрисконсульта при обер-прокуроре Св. Синода; с 27.VII.1883 — управляющий канцелярией Св. Синода; с 20.V.1892 по 6.X.1905 — товарищ обер-прокурора Св. Синода. 9.VII.1892 назначен почетным

членом Синодального Училищного Совета. С 1894 — почетный член СПбДА. С 14.V.1896 — сенатор, с 6.V.1905 — член Государственного Совета. С 2.V.1911 по 5.VII.1915 — обер-прокурор Св. Синода.

См.: *Левенсон М. Л.* Государственный Совет. Пг., 1915, с. 84.

[64] Виноградов Павел Семенович († после 1916). Окончил Калужскую ДС и СПбДА (1882), кандидат богословия. С 21.VII.1882 — преподаватель психологии, обзора философских учений и педагогики Нижегородской ДС. 8—16.XII.1895 назначен наблюдателем церковно-приходских школ Нижегородской епархии.

[65] Чествование состоялось 19.II.1911 в Братском Назарьевском доме.

См.: *Свящ. Звероловлев Н. Е.* Чествование церковно-школьного деятеля. — ОЕВ, 1911, № 9, с. 133—137; № 10, с. 154—157; № 11, с. 174—181. Отд. оттиск: *Звероловлев Н.*, свящ. Чествование церковно-школьного деятеля (Н. К. Чукова). Петрозаводск, 1911, 16 с.; а также *В.* Праздник наблюдателей. — ОЕВ, 1911, № 24, с. 415—418; Чествование церковно-школьного деятеля — ОГВ, 1911, № 86, с. 1.

[66] Лебедев Василий Иванович. Окончил Рязанскую ДС (1877) и МДА (1881), кандидат богословия. С 1.VIII.1881 — помощник смотрителя Касимовского ДУ Рязанской епархии; с 14.III.1883 — помощник смотрителя Зарайского ДУ той же епархии; с 29.II.1888 — смотритель Данковского ДУ той же епархии; с 16.VIII.1902 — инспектор Олонецкой ДС; с 1.VIII.1914 — за штатом.

См.: *Прот. Н. Суперанский.* Проводы Василия Ивановича Лебедева (бывшего инспектора Олонецкой Дух. Семинарии). — ОЕВ, 1914, № 29, с. 663—667; № 30, с. 683—685; № 31, с. 699—701.

[67] Николаевский детский приют основан 21.IV.1849 петрозаводским I гильдии купцом Марком Пименовичем Пименовым († 20.IV.1865).

См.: *Беляев С. В.* Исторический очерк пятидесятилетия Николаевского детского приюта в г. Петрозаводске, состоящего в ведомстве учреждений императрицы Марии. 1849 — 21.IV.1899 года. Петрозаводск, 1899; *А. К-на.* Церковь Николаевского приюта девочек в Петрозаводске. — ОГВ, 1912, № 24, с. 1.

[68] Беляков Семен Матвеевич (род. 1872). Окончил Калужское реальное училище и его дополнительный класс (механико-техническое отделение; 1891) и институт гражданских инженеров в СПб. (1898), инженер. Служил в техническом отделе при Олонецкой губернской земской управе. С 1.VI.1902 — младший архитектор строительного отделения Олонецкого губернского правления; с 28.VIII.1904 причислен к Министерству внутренних дел сроком на 1 год; затем состоял на службе на Восточно-Сибирской железной дороге. В 1910-е гг. выстроил несколько зданий в С.-Петербурге.

[69] Алпатова Александра Александровна. Воспитывалась в петрозаводском Николаевском детском приюте; в 14 лет поступила на службу при приюте, которая прервалась замужеством. Овдовев, возвращается в приют; с 10.IX.1890 — помощница смотрительницы, с 29.X.1891 — смотрительница. 9.II.1913 отмечалось 35-летие службы А. А. Алпатовой в Николаевском приюте.

См.: Тридцатипятилетний юбилей А. А. Алпатовой. — Олонецкая неделя, 1913, № 14, с. 6—8; *Любопытный посетитель.* О детских праздниках в Николаевском детском приюте. — ОГВ, 1908, № 7 (71), с. 1—2.

[70] *А.С.* Что делают в приюте? — ОГВ, 1905, № 105 (11.X), с. 2—3; № 111 (27.X), с. 3.

[71] Проект программы был доложен Олонецкому губернскому земскому собранию секретарем частных совещаний по политическим вопросам о. Николаем Чуковым 14.XII.1905 (опубликован; ОГВ, 1905, № 131, с. 3—4). Программа была единогласно принята, и собрание постановило отпечатать ее для распространения среди населения губернии.

[72] Святейший Патриарх Московский и всея Руси Сергий (Страгородский Иван Николаевич; 11.I.1867 — 15.V.1944). Окончил Нижегородскую ДС (1886) и СПбДА (1890), кандидат богословия. 30.I.1890 пострижен в монашество; 21.V.1890 рукоположен во иеромонаха; с 13.VI.1890 — член Японской Духовной Миссии (при этом с 6.XII.1891 до Пасхи 1892 заменял судового священника на крейсере «Память Азова»). В июле 1893 избран и. д. доцента по кафедре Свящ. Писания Ветхого Завета СПбДА; с 23—29.XII.1893 — и. о. инспектора МДА. С 21.IX.1894 — настоятель церкви при дипломатической миссии в Афинах, архимандрит. Магистр богословия — с 14.VI.1895 (Православное учение о спасении. Сергиев Посад, 1894). С 3.IX.1897 — помощник начальника Японской Духовной Миссии; с 29—31.VII.1899 — ректор СПбДС; с 6.X.1899 — инспектор СПбДА; с 24.I.1901 — ректор СПбДА. 26.I.1901 назначен и 25.II.1901 хиротонисан во епископа Ямбургского, 3-го викария СПб. епархии (с 10.VII.1901 — 2-й викарий; с 22.II.1903 — 1-й викарий); с 13.IV.1905 — временно управляющий Финляндской епархией. С 6.X.1905 — архиепископ Финляндский и Выборгский. 6.V.1911 назначен членом Святейшего Синода с сохранением Финляндской кафедры. 6.V.1912 награжден правом ношения бриллиантового креста на клобуке. Председатель Учебного комитета при Святейшем Синоде — с 9.XI.1913. Председатель Миссионерского Совета при Святейшем Синоде — с 4.IV.1913 по 14.I.1915. Председатель Совета по укреплению и распространению православной веры с

13.V. по 17.VI.1917. 9.VIII.1917 избран и 10.VIII утвержден архиепископом Владимирским и Шуйским; с 28.XI.1917 — митрополит; 16—20.VI. 1922 заявил о признании обновленческого Высшего Церковного Управления, но в его деятельности активного участия не принимал. 27.VIII.1923 принес покаяние и принят в общение патриархом Тихоном. С 18.III.1924 — митрополит Нижегородский (с 16.X.1932 — Горьковский). С 10.XII.1925 — заместитель Патриаршего Местоблюстителя. 12.IV.1932 награжден правом преднесения св. Креста за богослужением; 27.IV.1934 назначен и 2.V.1934 возведен на кафедру Московскую и Коломенскую с присвоением титула «Блаженнейший» и правом ношения двух панагий. Указом Московской Патриархии от 27.XII.1936 с 1.I.1937 назначен Патриаршим Местоблюстителем. 8.IX.1943 избран и 12.IX.1943 интронизован Патриархом Московским и всея Руси. В период пребывания на Финляндской кафедре немало содействовал укреплению связей карел с Россией, распространению среди них Православия, для чего организовал миссию при Преображенском кафедральном соборе в Выборге, созвал несколько съездов представителей православных епархий, в которых проживали карелы (в т. ч. в январе 1907 в с. Видлицах Олонецкой губернии с участием представителей от Олонецкой и Финляндской епархий); 26.XI.1907 открыл в с. Видлицах, а 20.V.1908 — в с. Реболы — Православное Карельское братство. Содействовал развитию церковно-православной печати в Финляндской епархии (в годы его правления издавались журналы: «Православный Финляндский сборник» (1910—1911), «Карельские известия» (1913—1917) «Гельсингфорсский приходской листок» (1914—1916), «К сведению финляндского православного духовенства» (1917), а также многочисленные брошюры).

См.: Патриарх Сергий и его духовное наследство. М., 1947.

[73] Иеромонах Иннокентий (Левизор Иван Васильевич; 27.II.1875 — 30.XII.1917). Уроженец с. Коссоуцы Сорокского уезда Бессарабской губ. Около 1895 поступил в бессарабский Добрушский Николаевский монастырь; был послушником Киево-Печерской, Александро-Невской, Почаевской лавры. В 1909 поселился в Феодосиевском монастыре в г. Балта Подольской епархии, где пострижен и рукоположен во иеромонаха. 22.V.1909 перенес в монастырскую церковь с местного кладбища останки мистика-священника Балтской Николаевской церкви Феодосия Нестеровича Левицкого (11.I.1791 — 9.III.1844). Началось массовое паломничество в монастырь окрестного, главным образом молдавского, населения. Действия иеромонаха Иннокентия привели к зарождению еретического учения, проповедующего воплощение Святого Духа в Иннокентии (т. н. «иннокентьевщина»). По настоянию архиепископа Кишиневского и Хотинского Серафима (Чичагова; † 12.II.1938) Святейший Синод занялся разбором иннокентьевского дела, и постановлением от 16.II.1912 иеромонах Иннокентий был переведен в Муромский монастырь Олонецкой епархии с воспрещением совершать публичные богослужения и произносить проповеди. Сотни почитателей Иннокентия из Бессарабии и Подолии, бросив или продав свои хозяйства, потянулись в Муромский монастырь. В начале 1913 паломников решено было выселить при помощи полиции. Тогда 18.II.1913 иеромонах Иннокентий во главе толпы около 4 тыс. человек предпринял «исход» к ж. д. ст. Няндома. 29.II. толпа была окружена, а Иннокентий арестован и препровожден в Петрозаводск. 30.VI.1913 он принес публичное покаяние. Святейший Синод в заседании от 15.II.1914 постановил заключить Иннокентия в Соловецкий монастырь с запрещением в священнослужении «вплоть до особого распоряжения». В годы первой мировой войны движение иннокентьевцев активизируется: в 1916 г. большая группа подала прошение в департамент духовных дел при Министерстве внутренних дел о выделении их в отдельную религиозную общину. После февральской революции, в апреле 1917 г., иеромонах Иннокентий самовольно покинул Соловецкий монастырь и прибыл на ст. Бирзула (ныне г. Котовск Одесской обл.), вблизи которой его последователи еще в 1911—1913 устроили подземный монастырь «Райский сад». Поместный Собор назначил расследование его деятельности в Бирзуле, но вскоре сам иеромонах погиб при невыясненных обстоятельствах. Пещерный монастырь, имевший около 1500 обитателей, был ликвидирован в сентябре 1920.

См.: *Квитко И. М.* «Святой» Иннокентий Балтский и иннокентьевщина. М.-Л., ГИЗ, 1926. «Чистосердечное покаяние и клятвенное обещание иеромонаха Балтско-Муромского монастыря Иннокентия» опубликовано в кн.: *Пархомович И. М.* Краткий очерк жизни и деятельности Высокопреосвященного Серафима (Чичагова), архиепископа Кишиневского и Хотинского. К столетию Кишиневской епархии. (1813—21.VIII.1913). Кишинев, 1913, с. 279—291.

[74] Козлов Иоанн Стефанович (19.IX.1887— — 10.IX.1971) — профессор-протоиерей. Родился в семье крестьянина Пензенской губ. Окончил второклассную школу. В 1902—1910 состоял учителем начальной (позже — двухклассной) церковно- приходской школы в с. Поим Чембарского уезда Пензенской губ. Одновременно был помощником синодального миссионера. 1.I.1911 назначен Олонецким епархиальным миссионером и 25.III.1911 рукоположен во священника с причислением к Петрозаводскому кафедральному собору. В Петрозаводске посещал богословские классы Олонецкой ДС и, с разрешения Св. Синода, под непосредственным наблюдением ректора протоиерея Н. К. Чукова, выдержал экзамен за полный курс ДС. Активно сотрудничал в газете «Олонецкая неделя», выходившей под редакцией о. Нико-

лая Чукова. 21.XII.1915 — 9.I.1916 назначен в Москву на должность разъездного епархиального миссионера-проповедника. 21.IX — 11.X.1916 уволен в связи с поступлением в МДА; окончил ее в 1920 по I разряду. Кандидатское сочинение «Проблема Славы Божией в Библии (историко-философский анализ)» писал профессору свящ. Павлу Флоренскому. В 1920—1926 служил штатным священником Никольской ц. в с. Поим Пензенской епархии. В 1927 по избранию общего приходского собрания назначен священником к церкви свв. Флора и Лавра, что на Зацепе, в Москве. Обучался в музыкальной школе им. Танеева. В 1933—1936 жил в г. Каргополе, в 1937—1947 состоял на гражданской службе во Владимирской и Московской областях. В августе 1948 принят в клир Ташкентской епархии и назначен настоятелем храма в г. Андижане. С 1949 — доцент ЛДА по кафедре сектоведения, расколоведения и канонического права. С 8.VI.1951 — магистр богословия за сочинение «В помощь миссионеру, пастырю и ревнителю Православия. Пособие по новейшей полемике с расколом, изложенное по предметам в алфавитном порядке» (издано: Пг, 1915). С 1952 — профессор ЛДА. С 1.IX.1956 до конца 1970—1971 уч. года — профессор МДА, где преподавал Священное Писание Нового Завета, сектоведение и расколоведение.

См.: *Проф. А. Георгиевский.* Профессор-протоиерей Иоанн Козлов. — ЖМП, 1971, № 11, с 34—35.

[75] Герасимов Павел Матвеевич (в монашестве Павел) (1.I.1863 — 3.III.1934). Окончил ДУ. С 24.IX.1898 — преподаватель церковного пения Олонецкой ДС. Диакон Петрозаводского кафедрального собора; 23.VIII.1898 рукоположен во священника к Крестовой церкви архиерейского дома; с 18.VIII.1899 — сверхштатный священник Александро-Невской церкви Петрозаводска; с 28.II.1902 — священник церкви с. Виданы Петрозаводского уезда; с 1903 — эконом Олонецкого Епархиального женского училища; с 18.IX.1906 — священник на диаконской вакансии Кондушского прихода Олонецкого уезда; с 6.IX.1907 — священник Чуриловской церкви Вытегорского уезда; с 1911 — делопроизводитель Олонецкого епархиального свечного завода; 3.I.1913 назначен на штатную диаконскую вакансию к церкви Петрозаводского ДУ, одновременно с января 1913 — и. о. настоятеля Скорбященской тюремной церкви г. Петрозаводска; 13.XI.1913 назначен на вновь открытую вакансию священника тюремной церкви (в мае 1917 при ней открыт приход); протоиерей. Уклонился в обновленчество. 18.X.1925 был хиротонисан во епископа Каргопольского, викария Карельской (Олонецкой) епархии. С 20.VIII.1930 — на покое. С. 11.III.1931 — временно управляющий Карельской епархией; с 15.VII.1931 — на покое.

[76] Епископ Варсонофий (Вихвелин Василий; 14.X.1863 — 6.VIII.1934). Окончил СПбДА (1901), кандидат богословия. С 1901 — помощник смотрителя Слуцкого ДУ Минской епархии; с 27.VI.1903 — инспектор Архангельской ДС; с 19—21.XII.1907 — настоятель Веркольского монастыря Архангельской епархии, 3.VII назначен и 26.VIII.1910 хиротонисан во епископа Кемского, викария Архангельской епархии; с 14.II.1913 — епископ Пинежский, викарий той же епархии; с 13.XI.1913 — епископ Каргопольский, викарий Олонецкой епархии. 26.IX.1917 был командирован в помощь архиепископу Симбирскому и Сызранскому Вениамину (Муратовскому; †6.V.1930) по управлению епархией. С 1922 по VIII.1924 был епископом Никольским, викарием Вологодской епархии, затем пребывал на покое.

[77] Святитель Иоанн (Максимович; XII.1651 — 10.VI.1715). Окончил курс Киево-Могилянской коллегии, был в ней преподавателем латинского языка; пострижен в монашество; с 1684 — наместник Брянского Свенского Успенского монастыря, приписного к Киево-Печерской лавре; 1685—1690 — проповедник Киево-Печерской лавры; с 1696 — архимандрит, настоятель Черниговского Елецкого Успенского монастыря. 10.I.1697 хиротонисан во архиепископа Черниговского. В 1700 устроил «коллегиум» в Чернигове — первую Духовную Семинарию в России. С 11.III.1712 — митрополит Тобольский и Сибирский. В Сибири заботился о распространении христианства, посылал миссионеров к остякам, вогулам и другим народам. В 1714 содействовал открытию Духовной Миссии в Пекине. Духовный писатель. Мощи св. Иоанна Тобольского ныне почивают в Покровском соборе г. Тобольска.

См.: *Архиепископ Варфоломей (Городцев).* Служба святителю Иоанну, митрополиту Тобольскому. Новосибирск. 1947.

[78] Епископ Никодим (Кононов Александр, 18.VI.1871 — 3.IX.1921). Сын священника Архангельской епархии М. Кононова. Окончил Архангельскую ДС (1892) и СПбДА (1896), кандидат богословия. Пострижен в монашество 10.II.1896, рукоположен во иеромонаха и 7—16.VIII.1896 определен смотрителем Александро-Невского ДУ (СПб.); 1901 — архимандрит. С 17.XI.1904 — ректор Калужской ДС, с 17—19.III.1909 — Олонецкой ДС. 10.XII.1910 назначен и 9.I.1911 хиротонисан во епископа Рыльского, 2-го викария Курской епархии; с 15.XI.1913 — епископ Белгородский, 1-й викарий той же епархии. Церковный историк. Составил «Олонецкий патерик». Петрозаводск, 1910; «Архангельский патерик». СПб., 1901.

[79] Епископ Никанор (Надежин Николай Алексеевич; 27.XI.1858 — 6.XI.1916). Окончил Ярославскую ДС (1881) и СПбДа (1885), кандидат богословия. Пострижен в монашество 4.IV.1884, рукоположен во иеромонаха 24.III.1885 — преподаватель гомилетики, ли-

тургики и нравственного богословия Литовской ДС; с 22—29.III.1888 — инспектор Тифлисской ДС; с 20—23.II.1891 — ректор Томской ДС, архимандрит. 21.X.1897 назначен и 7.XII. 1897 хиротонисан во епископа Киренского, викария Иркутской епархии; с 27.IX.1898 — епископ Якутский и Вилюйский; с 17.I.1905 — Пермский и Соликамский; с 28.XI.1908 — Олонецкий и Петрозаводский. Важное значение в жизни Олонецкой епархии имело «Окружное послание» епископа Никанора (ОЕВ, 1910, № 9, с. 151—158). На погребение Владыки в Петрозаводск приезжали архиепископ Финляндский и Выборгский Сергий (Страгородский) и епископ Гдовский Вениамин (Казанский).

См.: *Прот. Н. Суперанский.* † Светлой памяти Преосвященного Никанора, епископа Олонецкого. — ОЕВ, 1916, № 32, с. 623—625; № 33, с. 633—641; № 34, с. 653—670. При епископе Никаноре в Олонецкой епархии было открыто Каргопольское викариатство (12.VIII.1911). Первым епископом Каргопольским — с 28.VIII.1911 — был Варнава [Накропин Василий Александрович; † 13.IV.1924 (по др. данным — IV.1922)]; с 2.XI.1913 — епископ Тобольский и Сибирский, с 5.X.1916 — архиепископ; с 7—8.III.1917 — на покое.

[80] Рогович Алексей Петрович (27.VII.1858 — не ранее 1918). Окончил Московский университет (1880). На государственной службе — с 17.II.1881; с 1885 — советник Эстляндского губернского правления. С 20.XII.1891 — самарский вице-губернатор; с 18.I.1895 — управляющий канцелярией киевского, подольского и волынского генерал-губернатора; с 24.V.1899 — ковенский губернатор; с 1.II.1902 — директор департамента общих дел Министерства внутренних дел; с 10.VIII.1902 — ярославский губернатор; с 8.XI.1905 причислен к Министерству внутренних дел. Товарищ обер-прокурора Св. Синода — с 20.VIII.1906 по 1.I.1912. С 1.I.1912 — член Государственного Совета (сенатор — с 12.V.1906).

[81] Беликов Димитрий Никанорович (в монашестве Димитрий; 19.X.1852 — ок. 1932). Окончил Симбирскую ДС (1874) и Казанскую ДА (1878), кандидат богословия. С 22.XI.1878 — приват-доцент (с 15.VIII.1884 — и. д. доцента), с 19.XII.1887 — доцент кафедры гражданской и древней истории Казáнской ДА. 24.X.1882 рукоположен во священника к Покровской церкви Казани. С 27.IX (утвержден 27.XI) 1887 — магистр богословия (начало христианства у готов и деятельность епископа Ульфиллы. Казань, 1887). С 1.V.1888 — священник и законоучитель Родионовского института Казани. С 22.X.1889 — профессор богословия Томского университета и одновременно (с 1890) настоятель университетской Казанско-Богородичной церкви, с 6.V. (возведен 25.V) 1895 — протоиерей. 28.XI.1902 — доктор богословия (Томский раскол (исторический очерк от 1834 по 1880 г.). Томск, 1901; с 18.II.1904 — заслуженный профессор. В мае 1906 избран членом Государственного Совета от белого духовенства; с 8.IX.1906 приглашен к преподаванию богословия в СПб. женском Педагогическом институте и назначен настоятелем церкви Иверской иконы Божией Матери при нем. С 7.IX. 1907 по 4.XI.1913 — председатель Учебного комитета при Св. Синоде; с 5.V.1908 — настоятель синодальной Свв. Отец Седми Вселенских соборов церкви в СПб. 7.XI.1908 награжден митрой. В 1920 хиротонисан во епископа Омского с возведением в сан архиепископа; с 1923 — архиепископ Томский. Отделившись от митрополита Сергия (Страгородского), на епархиальном съезде в Томске 1—3.III.1927 объявил Томскую епархию «автокефальной» и вскоре вошел в юрисдикцию Временного Высшего Церковного Совета («григорианцев»). 9.VI.1928 избран, а 10.VI.1928 провозглашен митрополитом Томским.

[82] Антоний — иеромонах, управляющий СПб. подворьем Александро-Свирского монастыря ок. 1910 — ок. 1914. 14.V.1912 возведен в сан игумена. Александро-Свирское подворье в СПб. заложено 10.V.1865; церковь св. Александра Невского при нем освящена 11.IV.1871.

[83] Архиепископ Иоанн (Братолюбов Сергей Васильевич; 16.VI.1882 — 27.II. 1968). Окончил Казанскую ДС (1902) и Казанскую ДА (1906), кандидат богословия. С 21.XII.1906 — помощник инспектора Симбирской ДС; 15.IV.1907 пострижен в монашество (в Жадовской пустыни Симбирской епархии), 18.IV рукоположен во иеродиакона, а 19. IV — во иеромонаха; с 24.IV.1907 — помощник смотрителя Усть-Сысольского ДУ Вологодской епархии; с 4—10.XII.1907 — помощник смотрителя Соликамского ДУ Пермской епархии; с 29.IX. по 7.X.1908 — преподаватель гомилетики и литургики Пермской ДС. С. 21.IX.1909 — и. д. епархиального миссионера-проповедника Олонецкой епархии. С 27.V.1910 — преподаватель обличительного богословия Олонецкой ДС. Заведовал религиозно-нравственными чтениями на Голиковке в Петрозаводске. С 5.IX.1912 — заведующий Могилевской пастырской школой. 8.IX.1912 возведен в сан архимандрита. С 12.VIII.1914 — смотритель Каргопольского ДУ. 28.X.1915 перешел в ведомство протопресвитера военного и морского духовенства; с 30.XI по 28.XII.1916 — помощник начальника Житомирского училища пастырства (уволен определением Св. Синода от 24—28.XI.1917); с 3.IX.1917 — и. д. настоятеля Тюменского монастыря Тобольской епархии; с 1920 по V.1921 исполнял пастырские обязанности в с. Пятницком и Усть-Тунгуске Енисейской епархии; с VI.1921 — настоятель Тобольского Знаменского монастыря. 22.I.1922 назначен епископом Березовским, викарием Тобольским. С 1.VI.1922 — и. о. настоятеля Обдорской церкви и управляющий церквами Березовского

викариатства в сане архимандрита с правом служения на орлеце, с дикирием и трикирием; с 19.V.1923 исполнял пастырские обязанности в Керженском Благовещенском единоверческом женском монастыре. 14 (1). VIII.1923 Святейшим Патриархом Тихоном хиротонисан во епископа Березовского; с 4.VIII.1924 — епископ Воткинский; с IV.1926 — епископ Суздальский, викарий Владимирский; с 13.VII.1927 — епископ Шацкий, викарий Тамбовский; с 27.II.1929 — епископ Уральский и Покровский; с 30.VIII.1930 по 23.X.1931 — епископ Курганский, викарий Тобольский. 21.VI.1943 назначен архиепископом Сарапульским; с 19.XI.1943 — архиепископ Ижевский и Удмуртский; с 14.II.1945 — архиепископ Уфимский и Башкирский; с 18.XI.1948 — на покое. С 4.VI.1953 — архиепископ Ульяновский и Мелекесский; с 21.V.1959 — на покое.

См.: *М. В.* Проповедническая поездка воспитанников Духовной Семинарии [под руководством иеромонаха Иоанна (Братолюбова)]. — ОГВ, 1910, № 32 (23.III), с. 1; S. N. S. Прощальный привет Голиковки о. иеромонаху Иоанну (ныне о. архимандриту Братолюбову). — ОЕВ, 1912, № 27, с. 469—470; *Савин А.* Архиепископ Иоанн. — ЖМП, 1968, № 5, с. 17.

[84] Рубинов Александр Степанович. Окончил Тамбовскую ДС (1899) и Казанскую ДА (1903), кандидат богословия. С 6.XI.1903 — преподаватель основного, догматического и нравственного богословия Пермской ДС; с 22.XI.1908 — преподаватель теории словесности и истории русской литературы Олонецкой ДС.

[85] Шумов Дмитрий Васильевич — священник. Окончил Киевскую ДА (1909), кандидат богословия. С 26.VIII.1909 — преподаватель основного догматического и нравственного богословия Олонецкой ДС; 15.VIII.1911 назначен законоучителем Петрозаводской учительской семинарии и вскоре рукоположен в сан священника.

[86] Поспелов Иван Иванович — священник. Окончил Московскую ДС (1905) и Московскую ДА (1909), магистрант. С 28.XI.1909 — преподаватель логики, психологии, начальник оснований и истории философии и дидактики Олонецкой ДС; 23—24.IX.1915 назначен Олонецким епархиальным наблюдателем. 5.X.1915 рукоположен в сан священника. Был руководителем образцовой церковно-приходской школы при Олонецкой ДС.

[87] Фрацман Иустин Степанович (род. 1870). Окончил Кишиневскую ДС (1892) и был надзирателем Кишиневского ДУ. В 1893—1897 учился в Казанской ДА, кандидат богословия; с 1907 — действительный член СПб. Археологического института. С 21.I.1899 преподаватель греческого языка Псковской ДС; с 16.VI.1904 — учитель греческого языка Лысковского ДУ Нижегородской епархии, затем служил чиновником в СПб. С 22.IX.1910 — преподаватель греческого и латинского языков Олонецкой ДС, с 11.X.1912 — учитель древних языков Пинского ДУ Минской епархии.

[88] Ивинский Александр Васильевич. С 22.III.1899 — диакон Святозерской церкви Петрозаводского уезда; 15.VIII.1900 рукоположен во священника к Ругозерской Преображенской церкви Повенецкого уезда. С VIII.1902 — священник Гимольского Рождество-Богородицкого прихода Повенецкого уезда; с 1910 — эконом Олонецкой ДС, с 1911 — священник Клюшиногорской ц. Повенецкого уезда; с 9.VII.1914 — священник Пидьмозерской ц. Олонецкого уезда. Снял сан. С 1.IV.1917 — канцелярский служитель Олонецкой казенной палаты, с 1.VI.1917 — временно и. о. начальника земской милиции II участка Петрозаводского уезда.

[89] Федоров Василий — священник. Ок. 1907 назначен экономом Олонецкого Епархиального женского училища; 9.II.1910 назначен диаконом Верховского прихода Олонецких уезда и губ. с рукоположением в сан священника по выдержании испытания (рукоположен 21.III.1910). С 1911 — эконом Олонецкой ДС; с 4.I.1913 — священник Вешкельского прихода Петрозаводского уезда.

[90] «Олонецкая неделя» — еженедельная газета по вопросам политической, церковно-общественной и народной жизни. Петрозаводск, 1911—1917. В 1911 вышло 38 номеров, 1912—1916 — по 52 номера, в 1917 — 11 номеров.

[91] Смирнов Михаил Павлович. Окончил Новгородскую ДС (1904) и МДА (1908), кандидат богословия. С 29.X.1908 — преподаватель литургики, гомилетики и практического руководства для пастырей Олонецкой ДС. 1911 — преподаватель основного, догматического и нравственного богословия той же ДС. Одновременно преподавал еврейский язык в ДС, теорию словесности и историю русской литературы в Олонецком Епархиальном женском училище. Участник Поместного Собора 1917—1918 гг.

[92] Митрополит Нафанаил (Троицкий Никодим Захарович; 30.X.1864 — 7.IV.1933). Окончил Донскую ДС (1886); в 1886—1887 учился в Киевской ДА. 17.IV.1888 рукоположен во священника к Покровской церкви слоб. Анастасиевки Донской епархии. В 1893—1897 учился в Казанской ДА, кандидат богословия. 16.XI.1896 пострижен в монашество. С 4—5.VIII.1897 — преподаватель философии и дидактики Таврической ДС; 24—25.X.1897 — ректор Олонецкой ДС, архимандрит; с 9—25.I.1898 — председатель Олонецкого Епархиального училищного совета; с 15.II.1902 — ректор Тамбовской ДС. 30.I.1904 назначен, а 29.II.1904 хиротонисан во епископа Козловского, викария Тамбовского; с 31.X.1908 — епископ Уфимский и Мензелинский; с 17.IV.1912 — епископ Архангельский и Холмогорский; с 1918 — архиепископ; с 1921 —

архиепископ Харьковский и Ахтырский; с 1924 — митрополит; в 1927 временно управлял Воронежской епархией; с 1927 — на покое.

[93] Архиепископ Аркадий (Федоров Григорий Федорович; 15.XII.1785 — 8.V.1870). Окончил Владимирскую ДС (1807) и с 1.XI.1807 оставлен в ней учителем. 18.V.1814 пострижен в монашество; 21.V рукоположен во иеродиакона, а 24.V — во иеромонаха; 3.VII.1814 назначен строителем Солбинской Николаевской пустыни; с 23.XII.1814 — смотритель Владимирских духовных училищ; с 28.V.1818 — архимандрит, настоятель Боголюбова монастыря; с 6.VI. 1823 — ректор Могилевской ДС и настоятель Оршанского Кутеинского Богоявленского монастыря; с 6.VI.1824 — ректор Минской ДС и настоятель Грозовско-Иоанно-Богословского монастыря; с 27.V.1825 — настоятель Пинского Богоявленского монастыря; с 1.XI.1827 — ректор Ярославской ДС. 8.XII.1828 назначен и 3.II.1829 хиротонисан во епископа Оренбургского и Уфимского; с 8.VIII.1831 — епископ Пермский и Екатеринбургский; с 25.XII.1833 — архиепископ Пермский и Верхотурский; с 29.III.1851 — архиепископ Олонецкий и Петрозаводский; с 7.VII.1869 на покое в Александро-Свирском монастыре. Принял схиму.

См.: *Свящ. В. А-кий.* По поводу столетней годовщины Преосвященного Аркадия Олонецкого и Петрозаводского. — Церковный вестник, 1885, № 50, с. 858.

[94] Калитович Михаил Петрович (27.IX.1817 — V.1909) — гражданский инженер, архитектор. Окончил СПб. Училище гражданских инженеров, в службе — с 10.I.1840. В 1840 г. командирован в Саратовскую губ. на должность младшего гражданского инженера, в 1846 — в СПб. губернию, в ведение Шлиссельбургской и Новоладожской дорожных комиссий, где с 1861 был начальником искусственного стола. В 1865 работал в СПб. техническо-строительном комитете. 24.VII.1866 назначен и. д. Олонецкого губернского инженера, 7.I.1882 утвержден в этой должности; приказом от 24.IX.1900 уволен в отставку. В Петрозаводске руководил достройкой и отделкой Свято-Духовского кафедрального собора (1866—1872), проектировал и строил здание Олонецкой Духовной Семинарии.

См.: *А.К-в.* Пятидесятилетний юбилей. — ОГВ, 1890, № 27, с. 268; Местная хроника. — ОГВ, 1900, № 5, с. 2.

Здание Олонецкой Духовной Семинарии заложено 1.VI.1869 и освящено 27.VIII.1872. См.: Закладка здания для Семинарии. — ОГВ, 1869, № 43, с. 402—403; *И. С. Пр-ский.* Освящение церкви и здания Семинарии. — ОГВ, 1872, № 69, с. 792—794.

[95] Даманский Петр Степанович (1859—28.XII.1916). Окончил Олонецкую ДС (1881) и СПбДА (1886), кандидат богословия. С 13.II.1886 служил чиновником канцелярии Св. Синода, с 3.XII.1886 — в канцелярии обер-прокурора Св. Синода сверх штата; с 18.VIII.1889 — экзекутор Св. Синода и смотритель синодальных зданий; с 9.IV.1894 — чиновник особых поручений, одновременно — с 31.V по 9.VI. 1895 — сверхштатный член Училищного Совета при Св. Синоде; с 20.VI.1901 — управляющий контролем при Св. Синоде; с 10.XII.1909 — директор Хозяйственного управления Св. Синода; 7—26.XII.1912 утвержден в звании почетного члена Училищного Совета при Св. Синоде. С 25.V.1915 — сенатор. С 1.I.1912 — товарищ обер-прокурора Св. Синода, уволен 10.VIII.1915, с оставлением сенатором.

См.: Новые назначения в Святейшем Синоде. — Прибавления к Церковным ведомостям, 1912, № 1, с. 23—26; Новое время, 1916, № 14662.

[96] Лядинский Вячеслав Николаевич (1882—1951) — инженер-электрик, гидротехник, строитель. Родился в Петрозаводске. Окончил Олонецкую гимназию (1901) и электромеханическое отделение СПб. Политехнического института (1907). Служил инженером-механиком технического отдела Олонецкого губернского земства. Построил в Петрозаводске ряд крупных общественных зданий: глазную и хирургическую (1912) клиники, общественное собрание (позднее — русский, с 1955 — финский драматический театр), Дом крестьянина (ныне — филармония), участвовал в сооружении 1-й (1910) и 2-й (1925) городских ГЭС на р. Лососинке. Строил школы, больницы, проектировал сельские ГЭС в Карелии.

См.: *С. В. Григорьев.* Биографический словарь. Естествознание и техника в Карелии. Петрозаводск, «Карелия», 1973, с. 149.

[97] Архиепископ Венедикт (Григорович Василий Иванович; 26.XII.1784 — 7.XII.1850). С 1797 обучался в Могилевской ДС, в 1804—1809 — в СПб. Александро-Невской Академии, в 1809—1814 — в СПбДА, магистр I выпуска. В VIII.1814 пострижен в монашество и определен ректором Могилевской ДС. С 25.IV.1815 — настоятель Оршанского Кутеинского монастыря Могилевской епархии. В 1821 перемещен ректором Калужской ДС и с X.1821 — настоятель Пафнутьева Боровского монастыря Калужской епархии. С 17.IX.1829 — ректор Вифанской ДС, с 4.XI.1831 по 8.VI.1833 — ректор СПбДА. 11.VI.1833 хиротонисан во епископа Ревельского, викария СПб. епархии, с назначением настоятелем Троице-Сергиевой Приморской пустыни (до 1833); с 14.XI.1842 — архиепископ Олонецкий и Петрозаводский. Погребен в Петрозаводской кладбищенской Крестовоздвиженской церкви (ныне — кафедральный собор), заложенной в 1847 по благословению архиепископа Венедикта.

См.: Венедикт, архиепископ Олонецкий и Петрозаводский. — Памятная книга Олонецкой губернии на 1864 год. Петрозаводск, 1864, ч. 2, с. 177—183.

[98] Архиепископ Ионафан (Руднев Иван Наумович; 18.IV.1816 — 19.X.1906). Окончил Орловскую ДС (1839) и Киевскую ДА (1843). С 30.XI.1843 — учитель латинского языка в низшем отделении II Белгородского ДУ; с 1.IX.1844 — учитель греческого языка в высшем отделении I Белгородского ДУ; С 1.XII.1844 — учитель латинского языка высшего отделения II Белгородского ДУ и инспектор приходского училища; 29.IX.1845 получил степень кандидата богословия; 15.VI.1846 перемещен на те же должности в Курское ДУ; с 21.IX.1846 — учитель гражданской истории Орловской ДС, одновременно — с 23.XII.1852 по 23.I.1854 — был помощником инспектора и и. д. инспектора; 30.IX.1853 пострижен в монашество, 18.III.1855 причислен к соборным иеромонахам Московского Донского монастыря; с 6.V.1855 — 1860 инспектор Орловской ДС; с 31.VIII.1855 — одновременно преподаватель богословских наук и наставник истории русского раскола; с 1860 — ректор Вологодской ДС, архимандрит, настоятель Вологодского Спасо-Прилуцкого монастыря; с 31.III.1864 — ректор Олонецкой ДС; 26.VII назначен, а 4.IX. 1866 хиротонисан во епископа Кинешемского, викария Костромской епархии; с 29.VIII. 1869 — епископ Олонецкий и Петрозаводский; с 28.II.1877 — епископ Ярославский и Ростовский; с 15.V.1883 — архиепископ; с 26.XI.1903 на покое.

См.: Памяти Высокопреосвященнейшего Архиепископа Ионафана (бывшего Ярославского и Ростовского). Ярославль, 1906.

[99] Епископ Мисаил (Крылов Михаил Иванович; род. 2.VII.1837). Окончил Новгородскую ДС (1859). С 1859 — послушник Юрьева монастыря. Пострижен в монашество в 1861; 8.XI.1861 — иеродиакон, 2.II.1864 — иеромонах. В 1867 окончил СПбДА, в 1870 — кандидат богословия. Со 2.X.1868 — преподаватель греческого языка, догматического, основного и нравственного богословия и учения о расколе Саратовской ДС; с 1875 — игумен, с 9.IV.1878 — архимандрит. С 6—25.IV.1878 — и. д. ректора Калужской ДС, с 10—19.X.1879 — и. д. ректора Тифлисской ДС. 22.I.1883 назначен и 20.II. хиротонисан во епископа Можайского, викария Московской епархии; с 4.V.1885 — епископ Дмитровский, викарий той же епархии. С 3.VI.1889 — епископ Орловский и Севский; с 10.VIII.1896 — епископ Могилевский и Мстиславский, 29.IV.1904 уволен на покой, с назначением настоятелем Жировицкого монастыря Гродненской епархии. С 24.XII.1905 — епископ Олонецкий и Петрозаводский; 21.XI.1908 уволен на покой. 4.XII. 1908 назначен управляющим Московского ставропигиального Симонова монастыря; с 5.XII. 1908 — член Московской синодальной конторы; 21.IX.1917 уволен от должности члена Московской синодальной конторы и определен в Кирилло-Белозерский монастырь Новгородской епархии.

См.: Епископ Мисаил. — Памятная книга Олонецкой губернии на 1909 год. Петрозаводск, 1909, с. 241—243.

[100] Епископ Евгений (Мерцалов Евгений Александрович; 6.III.1857 — ок. 1920). Окончил Тульскую ДС (1878) и определен надзирателем Ефремовского ДУ Тульской епархии. 1.X.1883 рукоположен во священника к Введенской церкви с. Березовка Новосильского уезда Тульской епархии. В 1895 окончил МДА, кандидат богословия. С 22.I. по 3.II. 1896 — преподаватель основного, догматического и нравственного богословия Олонецкой ДС; 19.IX.1901 определен инспектором той же ДС; 22.XII.1901 пострижен в монашество. 20—21.II.1902 определен ректором Олонецкой ДС, с возведением в сан архимандрита (возведен 3.III.); 4—14.IV.1902 утвержден председателем Олонецкого Епархиального училищного совета. С 8.I.1903 — ректор Тверской ДС. 23.XI.1907 назначен и 16.XII хиротонисан во епископа Муромского, 2-го викария Владимирской епархии; с 14.VI.1912 — епископ Юрьевский, 1-й викарий той же епархии, с 18.V по 10.VIII. 1917 — временно управляющий Владимирской епархией. С 1919 — епископ Олонецкий и Петрозаводский.

[101] Правдин Михаил Николаевич (до перемены фамилии — Холуйский; род. 16.VI.1856). Окончил 4 класса Владимирской ДС (1875) и СПб. историко-филологический институт (1880). С 4.VI.1880 — преподаватель русского языка и словесности Уфимской гимназии; с 1.X.1900 — инспектор народных училищ I района Олонецкой губ., с 1.VII.1903 — директор вновь открытой Олонецкой учительской семинарии. Опубликовал ряд заметок о русской литературе в «Олонецкой неделе».

[102] Осиев Петр Михайлович — эконом Петрозаводского ДУ с 1908 и вновь с 1911 по 1912, около 1913 назначен экономом Олонецкой ДС.

[103] Горский Сергей Иванович. Окончил Костромскую ДС (1902) и Казанскую ДА (1907), кандидат богословия. С 1.XII.1907 — преподаватель основного, догматического и нравственного богословия Вятской ДС; с 29.XI.1911 — инспектор той же ДС; с 10.IX.1914 — инспектор Олонецкой ДС. Участник Всероссийского съезда духовенства и мирян в Москве 1917 г.

[104] Боголепов Александр Павлович. Окончил Киевскую ДА (1910), кандидат богословия. С 12.I.1911 — помощник инспектора Олонецкой ДС; с 19.XI.1912 — преподаватель латинского и греческого языков той же ДС; 20.VII.1915 уволен от службы по прошению.

[105] Устьинский Николай Александрович. Окончил Новгородскую ДС (1908) по второму разряду (с правом сдачи дополнительных экзаменов на звание студента по Свящ. Писанию 4 младших классов и основному богословию за IV класс) и СПбДА (1913), кандидат

богословия. С 5.IX.1913 — 2-й помощник инспектора Олонецкой ДС, с 26.X.1913 — помощник инспектора Новгородской ДС, с 16.X.1914 — преподаватель греческого языка Новгородского ДУ.

[106] Нестеров Сергей Иванович. Окончил СПбДС (1911) и Петроградскую ДА (1915), кандидат богословия. С 20.VII.1915 — преподаватель греческого языка Олонецкой ДС, с 12.V.1916 — преподаватель арифметики и соединенных с ней предметов Вяземского ДУ.

[107] Стручков Николай Семенович — студент Духовной Семинарии. 4 года был учителем одноклассной школы, затем учителем II класса второклассной школы в с. Мятусове Лодейнопольского уезда с ее открытия 30.IX.1901; с 1909 — старший учитель и и. о. заведующего школой; с 1913 — преподаватель географии, физики, природоведения и дидактики Олонецкого Епархиального женского училища; с 1914 — и. д. помощника инспектора Олонецкой ДС. 25.V.1918 назначен смотрителем здания б. Олонецкой ДС.

[108] Митрополит Петр (Полянский Петр Федорович; 1863—11.IX.1936). Сын священника с. Сторожевого Коротоякского уезда Воронежской губ. Окончил Воронежскую ДС (1885). Псаломщик, с XII.1887 — вольнослушатель, с IX.1888 — студент МДА, которую окончил в 1892, кандидат богословия; с 1892 — помощник инспектора МДА; с 21.XI.1896 — преподаватель греческого языка Звенигородского ДУ Московской епархии; с 28.XII.1896 — смотритель Жировицкого ДУ. Магистр богословия — с 4.III.1897 (Первое Послание святого апостола Павла к Тимофею. Опыт историко-экзегетического исследования. Сергиев Посад, 1897). С 5.VII.1906 служил в Учебном Комитете при Св. Синоде (с 15.VII.1909 — постоянно присутствующий член). Исполняя обязанности ревизора духовных учебных заведений, объездил всю страну. Оказал большое влияние на духовно-учебное и воспитательное дело в России. В 1920 пострижен в монашество. 8.X (25.IX).1920 Патриархом Тихоном хиротонисан во епископа Подольского, викария Московской епархии; с 1923 — архиепископ; с 1924 — митрополит Крутицкий; с 12.IV.1925 — Местоблюститель Патриаршего престола. В соответствии с актом митрополита Петра от 6.XII.1925 митрополит Сергий (Страгородский) стал его заместителем.

См.: *В. К.* Скончался Местоблюститель Патриаршего престола Петр, митрополит Крутицкий. — Голос Литовской Православной епархии, Каунас, 1937, № 3—4, с. 23—24; *И. Глухов.* Патриарх Сергий и его деятельность. — ЖМП, 1967, № 3, с. 59—70.

[109] Громов Николай Петрович. Окончил Олонецкую ДС и СПбДА (1901), кандидат богословия. С 29.IX.1901 — преподаватель Св. Писания Ветхого Завета Олонецкой ДС; с 1.IX.1904 — одновременно секретарь правления той же ДС. Член церковно-епархиального Совета при епископе — с 22.VI.1917.

[110] Бурцев Александр Кондратьевич. Окончил Астраханскую ДС (1898) и МДА (1902), кандидат богословия. С 17.X.1902 — преподаватель физики, математики и пасхалии Олонецкой ДС. Участник *Всероссийских съездов духовенства и мирян и педагогов духовных школ в Москве* в 1917 г.

[111] Протоиерей Петр Диомидович Метелев (род. 27.IX.1874). Окончил Вятскую ДС (1896). 6.IV.1896 определен священником в с. Игру Глазовского уезда Вятской губ. С 24.IV.1897 по 14.XI.1905 — священник с. Селега того же уезда. В 1905 поступил в СПбДА, которую окончил в 1910, кандидат богословия. Его курсовое сочинение «Смысл жизни по христианскому учению» в 1810 было удостоено премии им. протопресвитера И. Янышева. С 23.X.1910 и и. д. ключаря Петрозаводского кафедрального собора, с 10.XI.1911 — одновременно преподаватель гомилетики и соединенных с нею предметов Олонецкой ДС. 14.V.1916 возведен в сан протоиерея; с 9.IV.1917 — председатель Олонецкого Епархиального церковно-археологического общества. Участник Всероссийского съезда духовенства и мирян в Москве 1917 г.

[112] См.: Экскурсии воспитанников Олонецкой Духовной Семинарии. — Олонецкая неделя, 1914, № 23, с. 7.

[113] Иловайский Дмитрий Иванович (1832 — 15(2).II.1920) — русский историк, профессор Московского университета. Окончил Московский университет (1854). Автор широко распространенных учебников по всеобщей и русской истории для средней школы. Составил: Краткие очерки русской истории, приспособленной к курсу средних учебных заведений. М., 1860 (в 1912 — 36-е изд.); Сокращенное руководство к русской истории. Для младшего возраста. М., 1862; Сокращенное руководство ко всеобщей истории. Для младшего возраста. М., 1867 (в 1916 — 32-е изд.).

О последних годах жизни Д. И. Иловайского см.: *М. И. Цветаева.* Дом у Старого Пимена. — Москва, 1966, № 7, с. 121—145.

[114] Третинский Александр Сергеевич. Окончил Новгородскую ДС (1911) и Петроградскую ДА (1915), кандидат богословия. С 29.IX.1915 — преподаватель логики, психологии, начальных основ и истории философии и дидактики Олонецкой ДС; был руководителем образцовой церковно-приходской школы при Олонецкой ДС. С 12.VIII.1916 — преподаватель гомилетики Подольской ДС.

[115] Елпидинский Георгий Яковлевич. Окончил Олонецкую ДС (1910) и СПбДА (1914), кандидат богословия. С 29.X.1914 — преподаватель логики, психологии, начальных основ и исто-

рии философии и дидактики Александровской Ардонской миссионерской ДС, с 1.X.1916 по 1.1.1918 — преподаватель тех же предметов Олонецкой ДС.

[116] Замараев Анатолий Александрович (в монашестве Алексий; 1855 — 18.IV.1927). Окончил Вологодскую ДС (1878) и МДА (1883) — магистрант практического отделения. С 22.XI.1883 — учитель Пошехонского ДУ Ярославской епархии. В 1885 рукоположен во священника; с 1.V.1885 — законоучитель Екатеринославских мужской и женской гимназий, с 1.VII.1886 — законоучитель Вологодской мужской гимназии и реального училища. С 20.IV.1898 — священник церкви артиллерийских частей и учреждений Московского военного округа; с 5—24.III.1901 — священник 6-го гренадерского Таврического полка и благочинный 2-й гренадерской дивизии; с 12.II.1903 — настоятель Александро-Невской церкви СПб. Морского госпиталя; с 12—24.III.1903 — настоятель церкви свв. Захария и Елизаветы при Кавалергардском полку в СПб; с 29.X.1903 — священник церкви Воронежского дисциплинарного батальона и благочинный 1-й бригады Кавалерийского запаса; с 6.V.1905 — протоиерей; с 14.VII.1905 — протоиерей Адмиралтейского собора г. Николаева; с 10.V.1907 — протоиерей Адмиралтейского собора св. Спиридона Тримифунтского; с 17.VIII.1909 — протоиерей церкви 19-го драгунского Архангелогородского полка. 28.V.1911 уволен от службы по духовно-военному ведомству. Пострижен в монашество 17.III.1912, иеромонах Корнилиево-Комельского монастыря Вологодской епархии. С 19.IX.1912 — преподаватель обличительного богословия, истории и обличения старообрядчества и сектантства Олонецкой ДС; с 4.IV.1913 — смотритель Севского ДУ Орловской епархии, архимандрит — с 16—17.XI.1917, позднее — настоятель Брянского Свенского монастыря Орловской епархии. 9.IX.1921 хиротонисан во епископа Бежицкого, викария Орловской епархии. Уклонился в обновленчество; в расколе был: с 21.VIII.1923 — архиепископом Брянским, с 25.VI.1924 — архиепископом Калужским,с 9.XII.1924 — архиепископом Таврическим и Симферопольским, с 23.VI.1925— митрополитом Крымским, Член обновленческого Синода.

[117] Олесевич Сергей Григорьевич. Окончил Холмскую ДС (1909) и МДА (1913), магистрант. С 4.IX.1913 — преподаватель гражданской истории Олонецкой ДС; с 11.IX.1915 — преподаватель русского языка в Мариупольском ДУ Екатеринославской епархии.

[118] Магнитский Иван Иванович. Окончил Костромскую ДС (1904) и МДА (1908), кандидат богословия. 24.IX.1908 назначен помощником инспектора Тифлисской ДС, но освобожден с того же числа. Был преподавателем истории, географии, природоведения Олонецкого Епархиального женского училища; с 27.IX.1912 — преподаватель гражданской истории Олонецкой ДС; с 10.VIII.1913 уволен от службы по прошению.

[119] Прытков Николай Алексеевич. Окончил Вифанскую ДС (1911) и МДА (1915), кандидат богословия. С 18.IX.1915 — преподаватель гражданской истории Олонецкой ДС.

[120] Чесноков Алексей Григорьевич. Окончил Олонецкую ДС (1912) и Петроградскую ДА (1916), кандидат богословия. С 2.X.1916 — преподаватель греческого языка Олонецкой ДС.

[121] Громцов Михаил Васильевич — священник. Окончил Олонецкую ДС (1898). С 25.VIII.1899 — псаломщик Петрозаводского кафедрального собора. С 15.VIII.1899 — преподаватель церковного пения и одновременно с 27.II.1900 — эконом Петрозаводского ДУ. С 16.VIII.1902 — преподаватель церковного пения Олонецкой ДС. До IX.1903 был регентом архиерейского хора. 26.I.1903 рукоположен во священника к Крестовоздвиженской кладбищенской церкви Петрозаводска.

[122] Дроздин Иван Никифорович. Окончил Олонецкую ДС (1881). Был учителем Устьволгского училища Каргопольского уезда; ок. 1890 рукоположен во священника к церкви с Усть-Волги; с 1898 — окружной миссионер Каргопольского и Пудожского уездов; с 1.IX.1904 — духовник Олонецкой ДС; с 1910 — священник Петрозаводского кафедрального собора; 12.V.1913 возведен в сан протоиерея; впоследствии — ключарь кафедрального собора. Уклонился в обновленчество.

[123] Суперанский Николай Иванович. Окончил Олонецкую ДС. С 21.XI.1891 — учительский помощник Устьволгского училища Каргопольского уезда; с 1892 — учитель Боровского училища того же уезда; в 1894 рукоположен во священника. С 1894 — законоучитель Петрозаводского женского начального училища, с 1895 — мужского и женского приходских училищ, с 1898 — II мужского приходского училища, с 15.XI.1903 — трехклассного (с 1.VII.1907 преобразованного в четырехклассное, а с 1.VIII 1912 — в высшее начальное) училища Петрозаводска. Был священником Петрозаводского кафедрального собора; с 1910 — духовник Олонецкой ДС. 11.V.1914 возведен в сан протоиерея. Уклонился в обновленчество.

[124] Фомин Федор Иванович — диакон. Учился в Петрозаводском ДУ. Послушник Яшезерской пустыни — с 26.III.1900 по 18.V.1902; с 24.IX.1902 — и. д. псаломщика Ильинской церкви Масельгско-Паданского прихода Повенецкого уезда; с 1904 — псаломщик Ругозерского Преображенского, а с 24.VIII.1905 — Паданского прихода того же уезда. 30.XI.1906 уволен в связи с призывом на военную службу. В 1911 назначен псаломщиком Кяппесельгского прихода Повенецкого уезда; 1.X.1911 рукоположен в сан диакона с оставлением на занимаемом месте; с 13.X.1911 — помощник эконома Олонецкой ДС; 9.XII.1911 назначен на диаконскую вакансию в Иоанно-Богословской церкви Олонецкой ДС; с 12.V.1914— диакон Повенецкого Петропав-

ловского собора; с 13.XII.1917 — за штатом; 22.II.1918 назначен на псаломщическую вакансию в Ильинской церкви Масельгско-Паданского прихода Повенецкого уезда Олонецкой губ.

[125] Вантрусов Петр Степанович — диакон. Окончил Олонецкую ДС. С 1910 — учитель Клюшиногорской церковно-приходской школы Повенецкого уезда; с 1912 — учитель образцового класса Селецкой второклассной мужской школы того же уезда.

[126] Рясенцев Иосиф Маркович (12.VI.1852 — 4.III.1911). Получил звание врача в Казанском университете 22.IX.1876; с 1876—1879 — военный врач Кавказской армии. В 1887 защитил докторскую диссертацию в СПб. Военно-медицинской академии. 19.II.1890 назначен в Петрозаводск; с 4.IX.1890 по 26.X.1895 — помощник Олонецкого губернского врачебного инспектора, с 1895 — ординатор родильного отделения губернской земской больницы, с 28.XII.1901 — и. д. старшего врача той же больницы. Одновременно с 21.VIII.1896 — врач училищной больницы Олонецкого Епархиального женского училища и с 1.V.1904 — врач Олонецкой ДС. С введением в 1898/1899 в старшем классе Олонецкого Епархиального женского училища необязательного предмета — гигиены приглашен читать этот курс. 30.VI.1909 избран гласным Петрозаводской городской думы.

См.: Один из многих. Памяти Иосифа Марковича Рясенцева. — ОГВ, 1911, № 27, с. 1; *Д-р И. А. Шиф.* Памяти Иосифа Марковича Рясенцева. — ОГВ, 1911, № 28, с. 1; *Бывший ученик.* Еще несколько слов об Иосифе Марковиче Рясенцеве. — ОГВ, 1911, № 30, с. 1; *д-р И. А. Шиф.* Памяти доктора Иосифа Марковича Рясенцева. — Вестник Олонецкого губ. земства, 1911, № 5, с. 38—39; Ал. Чесноков. Памяти врача-человека (1911 г. — 4 марта — 1912 г. Олонецкая неделя, 1912, с. 5—6.

[127] Введенский Александр Иванович (1850 — 7.I.1917). Окончил СПб. Медико-хирургическую академию со званием лекаря (1875). С 1875 — земский врач Каргопольского уезда; с 1877 по XII.1878 — в Кавказской армии. С 6.XI.1879 — городской врач Вытегры и с 1879 — земский врач Вытегорского уезда. С 1896 — зав. терапевтическим отделением губернской земской больницы в Петрозаводске, одновременно с 1906 — старший врач этой больницы. С 16.VII.1898 по 26.X.1904 — директор Николаевского детского приюта; с 29.VIII.1903 — директор приюта для мальчиков в Петрозаводске. С 1912 — врач Олонецкой ДС. См.: † *А. И. Введенский.* — Олонецкое утро, 1917, № 386, с. 2, № 387, с. 1; *А. П.* Памяти доктора А. И. Введенского. — Олонецкое утро, 1917, № 393, с. 2; *Д. Б.* † Александр Иванович Введенский. — Вестник Олонецкого губернского земства, 1917, № 1, с. 1—2; Речь прот. Н. К. Чукова перед отпеванием. — Олонецкая неделя, 1917, № 3, с. 11—12.

[128] Бухта Иосиф Павлович — старший аптечный фельдшер. С 1.X.1901 — и. д. Лодейнопольского уездного фельдшера; 1.VIII.1906 переведен и. д. фельдшера в Петрозаводский уезд. Преподаватель гимнастики Олонецкой ДС, фельдшер семинарской больницы. С 13.XI.1915 утвержден петрозаводским уездным фельдшером, с .VIII.1917 — в отставке.

[129] Ягодкин Вячеслав Дмитриевич. Окончил Олонецкую ДС (1908). С. 1908 — учитель Шимозерской церковно-приходской школы Лодейнопольского уезда; с 1909 по 16.VIII.1911 — учитель образцовой школы при Олонецкой ДС; с 11.V.1912 — псаломщик Соломенской церкви Петрозаводского уезда.

[130] Востряков Антон Николаевич. С 1896 — учитель и преподаватель Закона Божия Илемсельгского земского училища Петрозаводского уезда; с 8.III.1904 — канцелярский служитель III разряда канцелярии прокурора Петрозаводского окружного суда; с 16.IV.1906 — в штате канцелярии Олонецкого губернатора; с 1.IX.1906 — в отставке; с 1911 — учитель образцовой школы при Олонецкой ДС.

[131] Некрасов Владимир Афанасьевич. Род. 24.VII.1892 в дер. Нижняя Водлица Лодейнопольского уезда Олонецкой губ., в семье священника. Окончил Олонецкую ДС (1913) и Петроградскую ДА (1917), кандидат богословия. До 1948 г. работал преподавателем в начальной и средней школе. С 20.V.1948 — помощник заведующего библиотекой ЛДА, а с 1.IX.1948 — заведующий библиотекой ЛДА, преподаватель славянского языка в звании доцента и гомилетики в ЛДС; с 1961 — доцент кафедры церковной археологии в ЛДА; с 16.VII.1970 — на пенсии. Участвовал в выставках картин и рисунков в Олонецкой Духовной Семинарии. Так, на выставку рисовальных работ (27—31.III.1912) представил 36 рисунков. «Приветственное слово воспитанника V класса В. Некрасова, произнесенное им на юбилее инспектора В. И. Лебедева 1.VIII.1911» опубликовано в ОЕВ, 1911, № 31, с. 531—533.

[132] Андреевский (Андриевский) Андрей Лукьянович († 13.XII.1915). С 16.IX.1905 — преподаватель иконописи Олонецкой ДС; одновременно с 22.I.1908 — учитель черчения Петрозаводского ДУ. 20.IX.1915 в Олонецкой ДС отмечался 10-летний юбилей педагогической деятельности А. Л. Андреевского.

См.: Местная хроника — ОГВ, 1911, № 12, с. 1; *Б. Г.* Лекция А. А. Андриевского о преподавании рисования, прочитанная им 8 и 14 марта в Братском Назариевском доме. — Олонецкая неделя, 1912, № 15, с. 6—7; *Один из учеников почившего.* Памяти А. А. Андриевского. — Олонецкая неделя, 1915, № 51, с. 8—10; Юбилей преподавателя. — Олонецкое утро, 1915, № 63 (21.IX), с. 2.

[133] См.: *Б. Годл[евский]*. Выставка картин в Духовной Семинарии. — ОГВ, 1912, № 35 (31.III), с. 1; *№*. Выставка рисовальных работ в духовной семинарии. — Олонецкая неделя, 1912, № 15, с. 7; Выставка рисовальных работ воспитанников Духовной Семинарии. — Олонецкая неделя, 1914, № 16, с. 5—6.

[134] Максимов Александр Петрович († 1957) — помощник регента. Был регентом Петрозаводского архиерейского хора; с 1.IX.1908 — и. д. учителя, а с 1.I.1909 — учитель пения Петрозаводской учительской семинарии; одновременно с 1910 — учитель пения Петрозаводского ДУ. В 1916 организовал балалаечный оркестр в Олонецком Епархиальном женском училище. С 1919 директор оркестра и инструктор класса великорусских инструментов музыкальной студии в Петрозаводске. Участник II Всероссийского съезда хоровых деятелей в Москве (14—21.VI.1909). Член общества взаимопомощи церковных хоров (осн. 1907). Из его церковных произведений сохранились «Милость мира», «Хвалите имя Господне», «От юности моея», «Да исправится молитва моя». Создавал также светские произведения. Опубликовал: О II Всероссийском съезде хоровых деятелей в Москве. — ОГВ, 1909, № 97 (29.IX), с. 2; Церковное пение в России вообще и у нас в Олонии. (Несколько слов о его недостатках и об устранении их). Петрозаводск, 1915; Несколько слов о игре на великорусских инструментах. — Еженедельный бюллетень подотделов искусств и культуры просветительного городского отдела народного образования. Петрозаводск, 1919, № 8 (20), с. 1; Музыка и пение в единой трудовой школе. — Там же, 1919, № 10 (22), с. 1.

См.: Вечер в женском епархиальном училище — Олонецкое утро, 1917, № 384 (5.I), с. 1.

[135] Фарсинонов Венедикт Иванович. Сын диакона Саунинского прихода Каргопольского уезда. Учился в I классе Каргопольского ДУ (1899—1900); с 1910 — учитель пения Петрозаводской церковно-приходской и всех городских школ, был регентом архиерейского хора, с 1915 — преподаватель музыки Олонецкой ДС.

[136] См.: **С.** Празднование столетней годовщины Отечественной войны 14 октября в Олонецкой Духовной Семинарии. — Олонецкая неделя, 1912, № 43, с. 8—9; № 45, с. 6—8; № 47, с. 8—10; Празднование 21 февраля в Олонецкой Духовной Семинарии. — Там же, 1913, № 10, с. 12; Литературный вечер. — Там же, 1914, № 16, с. 6; Вечер в Духовной Семинарии. — Там же, 1915, № 49, с. 12; Слава героям Кавказа. — Там же, 1916, № 8, с. 11—12.

[137] Григорович Стефан Иоасафович (ок. 1827 — 11.I.1903). Сын униатского священника, воссоединившегося с Православной Церковью. Окончил Литовскую ДС (1849) и СПбДА (1853), после чего был прикомандирован к Литовской ДС «в помощь инспектору по профессорской должности для преподавания латинского языка и чтения философских задач», был учителем русского языка в высшем и среднем отделениях Виленского ДУ, преподавал Священную историю в причетническом классе при училище, состоял секретарем училищного правления. С VII.1856 — преподаватель физико-математических наук Олонецкой ДС, с 1865 — смотритель Полоцкого ДУ, с 1873 — преподаватель математики Олонецкой ДС, с 1882 — в отставке. Некоторое время по выходе в отставку состоял преподавателем физики Олонецкого Епархиального женского училища

Опубликовал: О характере духовного образования. (Речь, приготовленная к юбилейному акту, но не прочитанная за недостатком времени). — Пятидесятилетний юбилей Олонецкой Духовной Семинарии. Петрозаводск, 1879, с. 48—50. (Особое приложение к ОГВ).

См.: Стефан Иоасафович Григорович (Некролог). — ОЕВ, 1903, № 3, с. 88—92; Григорович С. И., преподаватель Духовной Семинарии. — Виленский календарь на 1904 год (високосный). Вильна, 1903, с. 368—369.

[138] Ильинский Александр Владимирович. Окончил учительскую семинарию. С 1892 — учитель Воезерского училища Каргопольского уезда; с 1895 — учитель Речногеоргиевского училища, затем — учитель Мошинской второклассной школы того же уезда; с 1907 — преподаватель русского языка и словесности Олонецкого Епархиального женского училища.

[139] Покровский Александр Александрович. Окончил Олонецкую ДС (1906). С 1907 — преподаватель физико-математических наук Олонецкого Епархиального женского училища. Участник Всероссийского съезда педагогов духовных школ в Москве в 1917 г.

[140] Покровская Ольга Васильевна. Окончила Петрозаводскую Мариинскую женскую гимназию (1882), с 1883 — воспитательница, с 19.IX.1886 — старшая воспитательница, с 1901 — заведующая библиотекой, с 1908 — начальница Олонецкого Епархиального женского училища.

[141] Зубовский Михаил Иванович (род. 10.XI.1864). Окончил СПб. университет. Кандидат на судебные должности при прокурорских судебных палатах: С.-Петербургской — с 6.III.1889 и Виленской — с 10.VII.1889; помощник секретаря при Виленской прокурорской судебной палате — с 1.VIII.1891; старший кандидат на судебные должности — с 30.I.1892, секретарь при той же палате — с 28.IV.1892; товарищ прокурора окружных судов: Ковенского — с 13.II.1894, Виленского — с 19.II.1899 и С.-Петербургского — с 15.X.1902; прокурор Уфимского окружного суда — с 19.VII.1903; вице-директор департамента в Министерстве внутренних дел — с 13.I.1906; директор канцелярии министра внутренних дел — с 30.I.1906; директор кан-

целярии министра внутренних дел — с 30.I.1912; Олонецкий губернатор — с 16.VI.1913, в отставке — с 15.XI.1916.

[142] В Николо-Богоявленском кафедральном соборе Ленинграда хранится напрестольный крест, на котором имеется надпись: «Устроен корпорацией Олонецкой Духовной Семинарии по случаю повышения окладов законом 12 июля 1913 г.» Крест изготовлен в мастерской В. Осетрова (Москва).

[143] Трегубов Симеон Иванович (род. 1856) — протоиерей. Окончил Киевскую ДС (1877) и Киевскую ДА (1881), кандидат богословия. С 15.VIII. 1881 — смотритель Киево-Подольского ДУ. С 1885 — магистр богословия (Религиозный быт русских и состояние духовенства в XVIII в. по мемуарам иностранцев. Киев, 1884). С 21.IX.1885 — законоучитель Киевской 1-й гимназии и коллегии Павла Галагана; 16.II.1886 рукоположен во священника к Павловской церкви той же коллегии, с 11 -19.IV.1900 — протоиерей. Одновременно с I.XI.1886 состоял 20 лет законоучителем Фундуклеевской женской гимназии в Киеве. С 19.XII.1905 — штатный священник Киево-Софийского кафедрального собора, с сохранением должности законоучителя 1-й гимназии. С 1910 Св. Синодом назначен членом Государственного Совета от белого духовенства, согласно избранию духовенства.

См.: Столетие Киевской Первой гимназии (1809—1811—1911 гг.). Т. I. Киев, 1911, с. 193—194.

[144] «Потешными» первоначально назывались военные отряды, созданные в 1680-х гг. для отроческих игр царевича Петра Алексеевича. В 1687 они были сведены в 2 полка, которые стали основой русской гвардии. В начале XX в. по инициативе Министерства народного просвещения в школах стали организовывать «потешные» части для обучения детей военному делу и гимнастике. Так, в Петрозаводском городском училище была создана «потешная» музыкальная команда — духовой оркестр из 20 учащихся (См.: *Н. Г. Кучепатов.* Школа в дореволюционной Карелии. Петрозаводск, 1956; с. 92). Упомянутый смотр «потешных» состоялся I.VIII.1912 г. на Марсовом Поле в СПб.

См.: Пребывание в С.-Петербурге потешных организаций из учащихся церковных школ и Высочайший смотр потешных. — Народное образование, 1912, июль — август, с. 102—106; *Прот. Н. Чуков.* Царский смотр потешным. — Олонецкая неделя, 1912, № 33, с. 8.

[145] Крестный ход из Петрозаводска в с. Порос-озера Повенецкого уезда с иконой св. Иоасафа Белгородского состоялся 12—18.VII.1912. Образ, освященный епископом Рыльским Никодимом (Кротковым) на мощах святителя, был подарен Александро-Свирским братством Карельскому. Процессию возглавил епископ Гдовский Вениамин (Казанский).

См.: *Св-к Н. Суперанский.* Праздник Карельского Братства. — Олонецкая неделя, 1912, № 25, с. 9—10; *Ч.* Крестный ход из Петрозаводска в Повенецкую Карелию. — Там же, 1912, № 27, с. 2—4.

[146] См.: Проводы добровольцев. — Олонецкая неделя, 1914, № 43, с. 9—10; *М. Смирнов.* Участие Олонецкой Духовной Семинарии в текущей войне. — Там же, 1916, № 4, с. 10—13.

[147] Епископ Иоанникий (Дьячков Иван Иванович; род. 1858). Окончил Вятскую ДС (1881) и определен псаломщиком; с 1884 — учитель Макарьевского начального народного училища. 16.XII.1885 рукоположен во диакона к церкви с. Кокшаги Яранского уезда Вятской епархии. В 1892 принят в Вятский Успенский Трифонов монастырь. В 1894 поступил в Казанскую ДА, где 31.V.1897 рукоположен во священника. Окончил курс в 1898, кандидат богословия. Пострижен в монашество в 1898 и 16.VIII.1898 назначен помощником смотрителя Сарапульского ДУ Вятской епархии; с 2.IX.1899 — смотритель Приворотского ДУ Подольской епархии. С 28.III.1902 — ректор Екатеринославской ДС, архимандрит. С 3.VI.1904 — настоятель Нежинского Благовещенского, с 10.IX.1904. — Старорусского Спасо-Преображенского, с 27—29.VII.1905 — Новгородского Юрьева монастыря. 2.IX.1907 назначен и 30.IX.1907 хиротонисан во епископа Кирилловского, викария Новгородской епархии, с местопребыванием в Кирилло-Белозерском монастыре и с управлением им на правах настоятеля. С 30.IX.1916 — епископ Олонецкий и Петрозаводский. Указом Патриарха Тихона от 14(27).IV.1918 епископу Иоанникию предоставлено пребывание в Александро-Свирском монастыре впредь до особых распоряжений. С 1919 — на покое.

[148] Святейший Патриарх Московский и всея России Тихон (Белавин Василий Иванович; 18.I.1865 — 7.IV.1925). Окончил Торопецкое ДУ, Псковскую ДС и СПбДА (1888), с 9.VII.1888 — преподаватель основного, нравственного и догматического богословия Псковской ДС; в XII.1891 пострижен в монашество; 22.XII.1891 рукоположен в сан иеромонаха; с 12—17.III.1892 — инспектор Холмской ДС, 24.VI.1892 назначен ректором Казанской ДС с возведением в сан архимандрита, однако 15—16.VII.1892 последовало новое назначение ректором Холмской ДС; 4.X.1897 назначен и 19.X.1897 хиротонисан во епископа Люблинского, викария Варшавской епархии; с 14.IX.1898 — епископ Алеутский и Североамериканский; с 6.V.1905 — архиепископ; с 25.I.1907 — архиепископ Ярославский и Ростовский; с 22.XII.1913 — архиепископ Литовский и Виленский. 19.VI.1917 избран и 23.VI утвержден архиепископом

Московским и Коломенским; с 14.VIII.1917 — митрополит. 5(18).XI избран и 21.XI (4.XII) 1917 интронизован Патриархом Московским и всея Руси.

[149] Крылов Виктор Иванович (24.I.1874 — 10.VII.1928). Окончил Костромскую ДС (1895) и Казанскую ДА (1899), кандидат богословия. С 20.I.1900 — преподаватель обличительного богословия, истории и обличения русского раскола Олонецкой ДС; с 1.VII.1905 — преподаватель истории и географии Петрозаводской учительской семинарии, с VII.1913 — член Общества изучения Олонецкой губернии и редактор его «Известий». В 1918—1924 работал в Союзе кооперативов, содействовал изданию журнала «Олонецкий кооператор» (выходил в 1918—1922); с 1.I.1925 — заведующий Карельским государственным музеем в Петрозаводске.

См.: *Б. Потапов.* В. И. Крылов. 24 января 1874 — 10 июля 1928 г. — Карелия. Ежегодник Карельского государственного музея за 1928 год. Т. 1. Петрозаводск, 1931, с. 142.

[150] Богданов Владимир Александрович. Окончил историко-филологический институт кн. Безбородко в Нежине (1905). С 1.VIII.1905 — преподаватель русского языка и словесности Олонецкой гимназии, 25(12).II.1918 утвержден товарищем председателя педагогического совета этой гимназии.

[151] Чудинов Федор Федорович (17.II.1865 — не ранее 1925). Окончил Олонецкую гимназию (1883; золотая медаль) и историко-филологический институт в СПб. (1887). С 1.VI.1887 — учитель русского и древних языков Олонецкой гимназии, с 1892 — одновременно учитель пения. Получил две благодарности от управляющего учебным округом за прекрасное устройство церковного хора из воспитанников гимназии. С 1.III.1898 — инспектор народных училищ I района Олонецкой губ.; член Петрозаводского отделения Олонецкого Епархиального училищного совета; с 28.III.1899 по 1.VIII.1900 — и. о. директора народных училищ Олонецкой губ.; инспектор народных училищ: с 1.IX.1900 — II района, с 1.IX.1904 — III района СПб. губ., с 1.IX.1908 — Островского уезда Псковской губ., с 20.IX.1909 — Псковского уезда. 21.II.1913 вышел в отставку и вернулся в Петрозаводск. С 1916 — учитель пения Олонецкого Епархиального женского училища; затем до 15.II.1919 был секретарем культурно-просветительного подотдела Олонецкого отдела народного образования. В конце 1880-х годов организовал хор в Крестовоздвиженской кладбищенской церкви г. Петрозаводска; в 1892—1897 — регент Петрозаводского архиерейского хора. С IX.1914 вновь руководил хором Крестовоздвиженской церкви (с конца XII.1923 — обновленческий кафедральный собор). Был товарищем председателя обновленческого II Всекарельского съезда духовенства и мирян (11—14.IX.1925). 14.IX.1925 избран секретарем обновленческого Карельского епархиального управления.

См.: *П. Д[митриев].* Редкие люди. Из жизни церкви (былое и настоящее). — Олонецкая неделя, 1915, № 13, с. 9—10; № 14, с. 11—12.

[152] Всероссийский учительский союз — профессиональный учительский союз. Возник в апреле 1905 как Всероссийский союз учителей и деятелей по народному образованию. В 1909 распался. Вновь возродился в марте 1917 — после февральской буржуазно-демократической революции — из Всероссийского педагогического общества. После победы Великой Октябрьской социалистической революции руководство Союза заняло контрреволюционную позицию и к осени 1918 утратило свое влияние на массы. Декретом ВЦИК от 23.II.1918 был распущен.

См.: *Федотова З. Ф.* Борьба большевиков Петрограда против контрреволюционной деятельности Всероссийского Учительского Союза. — В кн.: Питерские рабочие в борьбе с контрреволюцией в 1917—1918 гг. М., «Наука», 1986, с. 204—211. См. также: Епархиальная хроника. — ОЕВ, 1918, № 9—10, с. 99—100.

[153] Троицкий Иван Егорович (18.IV.1832 — 2.VIII.1901). Окончил Олонецкую ДС и СПбДА (1859), магистрант; с 14.XI.1859 — преподаватель логики, психологии, патристики и латинского языка Олонецкой ДС; с 21.VI.1861 — бакалавр СПбДА по кафедре греческого языка, с 18.XI.1863 — по кафедре новой общей церковной истории; был помощником инспектора СПбДА; с 17.X.1866 — экстраординарный профессор; с 27.IV.1875 — доктор церковной истории; с 10.VI.1875 — ординарный профессор; с 1884 — ординарный профессор кафедры истории и разбора западных исповеданий; с 1899 — в отставке. Был редактором журнала «Христианское чтение» (1881—1890).

См.: *И. Машезерский.* Памяти заслуженного ординарного профессора Ивана Егоровича Троицкого. — ОЕВ, 1901, № 17, с. 515—522; *П. Жукович.* Памяти заслуженного профессора И. Е. Троицкого. — Церковный вестник, 1901, № 32, с. 1009—1015.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Прот. Н. К. Чуков.* Мои воспоминания. Ч. III. Церковно-школьная деятельность. Саратов, 1936. Машинопись библиотеки ЛДА и С.

2. Определения Св. Синода. — Церковные ведомости, 1895, № 37, с. 356.

3. Отчет о состоянии церковно-приходских школ и школ грамоты Олонецкой губернии за 1895—1896 учебный год. Петрозаводск, 1897.

4. Список церковных школ Олонецкой епархии за 25 лет (1884—1909 г.). — В кн.: *Прот. Н. К. Чуков.* Исторический очерк развития церковных школ в Олонецкой епархии за 25 лет (1884—1909 г.). Петрозаводск, 1910, Приложение 2, с. 43.

5. Митрополит Ленинградский и Новгородский Григорий. Избранные речи и слова. 1895—1954 гг. Л., 1954. Машинопись библиотеки ЛДА и С.

6. *Петров Г. А.* К вопросу о всеобщем обучении в Олонецкой губернии. — ОЕВ, 1903, № 55, с. 3.

7. *Св-к А. Крупкин.* Отчет Олонецкого епархиального наблюдателя... за 1910/1911 учебный год. — ОЕВ, 1911, № 36, Приложение, с. 3.

8. *Левитский С. А.* Исторический очерк вопроса о введении всеобщего обучения в Олонецкой губернии. — Труды губернской земской комиссии по выработке плана всеобщего обучения в Олонецкой губернии, вып. 1. Петрозаводск, 1905.

9. *Леонтьев Т. В.* Обзор деятельности Олонецкого губернского земства по народному образованию с 1867 по 1910 год. — Вестник Олонецкого губернского земства, 1909, № 15—24; 1910, № 2—7, 9—15, 17, 19—21; 1911, № 5, 9, 11, 15, 17—22; 1912, № 3, 7, 8, 10, 12.

10. ЦГИА СССР, ф. 803, оп. 12, ед. хр. 97, л. 82.

11. *Корнеев.* Петрозаводск, Олонецкой губ. — Тамбовский край, Тамбов, 1909, № 526 (18.III).

12. Местная хроника. — ОГВ, 1909, № 26 (5.III), с. 1.

13. *Прот. Н. К. Чуков.* Мои воспоминания. Ч. IV. Ректура в Олонецкой Духовной Семинарии. Саратов, 1937. Машинопись библиотеки ЛДА и С.

14. ЦГИА СССР, ф. 796, оп. 192, ед. хр. 2226, л. 4—5.

15. Слово, произнесенное о. ректором Олонецкой Духовной Семинарии при первом служении в семинарском храме — 13 февраля 1911 года. — ОЕВ, 1911, № 7, с. 105—107.

16. *N.* Вступление в должность ректора Олонецкой Духовной Семинарии о. протоиерея Н. К. Чукова. — ОГВ, 1911, № 19 (17.II), с. 1—2.

17. *Прот. Н. К. Чуков.* Речь в защиту церковных школ 26 августа 1911 года. — ОЕВ, 1911, № 26, с. 445.

18. ЦГИА СССР, ф. 796, оп. 192, ед. хр. 280, л. 1—4.

19. Постановление Олонецкого губернского земского собрания 47-й сессии 1913 года по вопросам народного образования. — Вестник Олонецкого губернского земства, 1914, № 5, с. 10—11.

20. ЦГИА СССР, ф. 802, оп. 11, ед. хр. 67, л. 27, 35, 38, 39, 40, 41.

21. От Правления Олонецкой Духовной Семинарии. — ОЕВ, 1918, № 5—6, с. 50—54.

22. Положение Епархиальных учреждений. — ОЕВ, 1918, № 5—6, с. 39—40.

23. ЦГИА СССР, ф. 802, оп. 11, ед. хр. 5—1918, л. 55.

24. Окончание учебного года в Духовной Семинарии. — ОЕВ, 1918, № 11, с. 111—112.

25. Известия Олонецкого губернского совета крестьянских, рабочих и красноармейских депутатов. Петрозаводск, 1918, № 142 (17/30.VII.), с. 1.

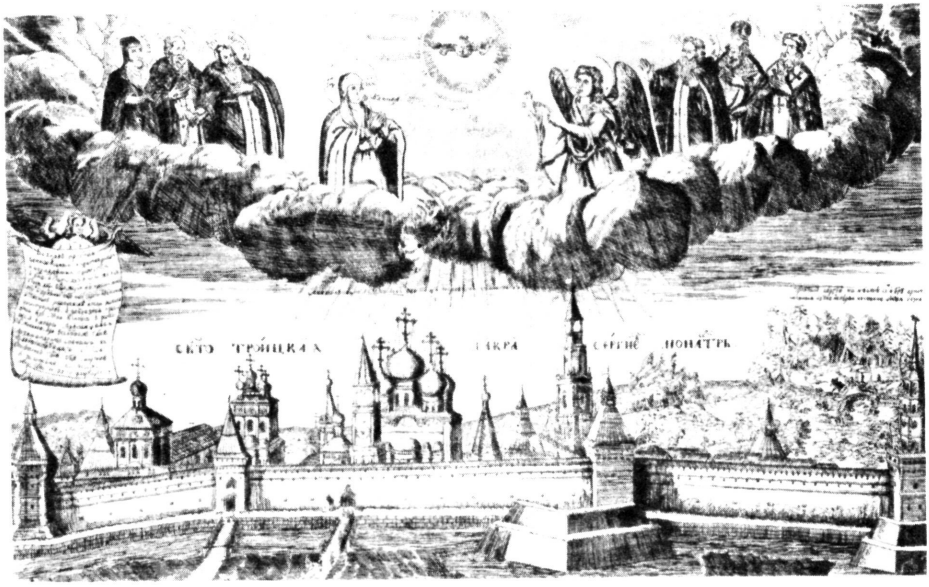
26. ЛГИА. ф. 678, оп. 1, ед. хр. 442, л. 12. Дело 11/1918.

(Продолжение следует)

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ, 29

К 650-ЛЕТИЮ СО ВРЕМЕНИ ОСНОВАНИЯ ТРОИЦЕ СЕРГИЕВОЙ ЛАВРЫ

18—20 июля 1987 года в Троице-Сергиевой Лавре состоялись торжества, посвященные 650-летию со времени ее основания. Проведение юбилея было приурочено ко второму дню праздника обретения мощей Преподобного Сергия Радонежского — Собору Радонежских святых 19 июля. (Описание юбилейных торжеств см. — ЖМП, 1987, № 10, с. 8—10.) Святейший Патриарх Московский и всея Руси Пимен в «Послании в связи с 650-летием со времени основания Троице-Сергиевой Лавры (1337—1987)» писал: «Наша Святая Лавра, по Промыслу Божию, с давних пор является центром духовной жизни Русской Православной Церкви. Лавра Сергиева — это образ монашеского подвига, заключающего в себе келейную молитву и повседневный труд — различные иноческие послушания, совершение храмовых богослужений, церковную проповедь, назидание, духовное руководство и просвещение богомольцев и паломников, богословские, церковно-исторические, иные ученые и церковно-патриотические труды. Лавра — это сокровищница отечественной культуры, хранительница наших русских православных церковных обычаев и преданий» (ЖМП, 1987, № 7, с. 2). Раскрытию этих положений был посвящен богословский семинар, который состоялся в старинном актовом зале Московской Духовной Академии 19 и 20 июля. В данном номере «Богословских трудов» публикуются доклады, представленные на богословском семинаре.



Троице-Сергиева Лавра

Гравюра

Архимандрит АЛЕКСИЙ (Кутепов),
наместник Троице-Сергиевой Лавры

ПРЕПОДОБНЫЙ СЕРГИЙ КАК РУССКИЙ ИДЕАЛ СВЯТОСТИ



Преп. Сергий Радонежский
Фреска Рождественского собора
Ферапонтова монастыря
Дионисий. 1500—1502 гг.

Сошествием Святого Духа в день Пятидесятницы искупленная, омытая и очищенная Кровию Христовою Церковь соделывается уже не только Телом Христовым, но и полнотой «Наполняющего всё во всем» (Еф. 1, 23), сообщая в своих таинствах верующим соединение их человеческой природы «с Божественной природой в Ипостаси Сына, Главы Своего мистического Тела»[1]. Благодатно возрождая, освещая и усовершая своих членов, соделывая их причастниками вечной жизни в Богообщении, Церковь Христова является началом всякого личного благочестия и святости.

Тысячелетие назад животворящая сила Церкви Христовой стала присуща и русскому народу, принявшему святую православную веру и святое Крещение. «Дух Православия как нельзя более соответствовал духовному радикализму русской души, её широте и открытости, ибо перед ней, не скованной нормами европейской цивилизации, ничто не заслоняло реальности Бога»[2]. «В русской душе Царство Божие не наталкивалось ни на одно из тех стремлений к омирщению, которые так мощно сказывались в сложившемся под римским влиянием западном мире. Русские не знали ни восточного деспотизма, ни культа императора, ни культа государства»[3].

Но справедливо ли в Церкви, в которой «нет ни еллина, ни иудея» (Кол. 3, 11), говорить о русской духовности? Ведь история Церкви является раскрытием во времени домостроительства Святого Духа, и, значит, она не имеет собственной территории — «Дух дышит, где хочет» (Ин. 2, 8), она проходит через сердца людей. Правомочно ли говорить о национальных традициях, когда речь идет о жизни в Духе Святом, когда говорится не просто о родстве духовной жизни, но и родстве по Духу?

Историческим примером жизни в Духе Святом может служить поклон, который сделал Преподобный Сергий святителю Пермскому Стефану, не видя его телесными очами, но видя в Духе Святом. Подобный «поклон» совершил иной духоносный муж, ученик и сподвижник святителя Григория Паламы — святой Константинопольский патриарх Филофей, благословивший Преподобного Сергия и приславший ему «поминки: крест, параман и схиму, вместе со своим писанием»[4]. Будучи исихастом, он в Духе Святом по откровению знал о Преподобном Сергии. Здесь видно, что ни расстояние (от Царьграда до Радонежа около 3 тысяч км), ни время, ни национальная принадлежность не имеют значения, когда люди находятся в Духе Святом.

Однако «Церковь, это новое тело человечества, содержит в себе множество человеческих ипостасей... Дело Христа относится к человеческой природе, которую Он возглавляет в Своей Ипостаси. Дело же Святого Духа относится к человеческим личностям, обращается к каждой из них в отдельности. Святой Дух сообщает в Церкви человеческим ипостасям полноту Божественности единственным, личностным образом, приспособляемым к каждому человеку как к личности, созданной по образу Божию»[5]. Следовательно, святость — это не обезличенность. Каждый будет прославлен в меру своей любви, а любовь бывает разная по своей силе. Значит, при всей универсальности жизни человечества Духом Святым в Церкви Христовой, при общности пути и сердцевины подвига мы видим и различие по складу характера, по склонности души.

Слова Пресвятой Богородицы: «Сей от рода нашего», обращенные к преподобному Серафиму, относятся и к Преподобному Сергию, и к афонскому старцу Силуану, и к сонму других русских и нерусских святых. «Сей род ищущих Господа, ищущих лице Бога Иаковля» (Пс. 23, 6). Эти слова обращены и к нашему народу, «ревностному к добрым делам» (Тит. 2, 14). Мы имеем свидетельства, которыми подчеркивается специфика именно русского народа, как народа особенного, ревностного, почему и Божия Матерь при неоднократных явлениях Своим избранникам говорила: «Господь наиболее прославится в русском народе». И мы верим этим свидетельствам, ибо сказаны они по откровению Святого Духа тем, кто подвигом любви стяжал великую благодать. Среди них был и афонский старец Силуан. Вот его беседа о путях русской духовности:

«— Как ты думаешь, о. Ф., почему же так немцы лучше русских умеют строить машины и другие вещи?

В ответ о. Ф. снова стал восхвалять немцев, как народ более способный, более ученый, более даровитый, в то время как мы, русские, никуда не годимся.

Отец Силуан на это ответил:

— А я думаю, что тут совсем другая причина, а не то, что неспособность русских. Потому, я думаю, это, что русские люди первую мысль, первую силу отдают Богу и мало думают о земном, а если бы русский народ, подобно другим народам, обернулся бы всем лицом к земле и стал бы только этим заниматься, то он скоро обогнал бы их, потому что это менее трудно»[6].

«В то время как западный человек привык дорожить своим социальным положением, соответственно с жизненными удобствами, русскому человеку, даже знатного происхождения, такой «конформизм» был совершенно не свойствен. Бескрайние просторы русской земли, суровый климат, незащищенность от набегов кочевников — все это порождало некую метафизическую настроенность, говорило о преходящем образе сего мира, содействовало устремленности к горнему. Православие дало верную направленность этим стремлениям, соединив их с жаждой «нового Неба и новой земли», Царствия Божия на земле, преобразования жизни и грядущего её преображения.

Идеал святости стал для русского человека высшим моральным идеалом, воплощением непреходящих духовных ценностей»[7].

И вот уже тысячелетие великий сонм святых, в земле Российской просиявших, светит нам с церковного небосклона, и свет их вечен, ибо льется из Вечности, и святость их свидетельствована в «явлении духа и силы» (1 Кор. 2, 4).

И какие бесценные сокровища нетленных и чудотворных мощей русских святых хранят наши города: Киев, Москва, Владимир, Новгород, Ростов, Суздаль, Смоленск, Иркутск, Белгород, Чернигов, Харьков, Почаев и многие другие! Воистину справедлива народная молва, что на Руси не стоит город без святого, а селение без праведника.

В преддверии 1000-летия Крещения Руси мы являемся свидетелями того, что в церковном самосознании созрела необходимость прославления и празднования соборных памятей русских святых, в которых видим «плод красный спасительного Христова сеяния». И вслед за памятью собора святых, в земле Российской просиявших, в литургическую жизнь нашей Церкви входят празднования соборам святых Новгородских, Ярославских, Вологодских, Владимирских, Костромских, Белорусских, Сибирских, Радонежских и т. д. В этом проявляется на Руси самобытная духовная традиция, особое благочестие, освятившее всю жизнь русского народа, его национальное и государственное бытие. «В русских святых мы чтим не только небесных покровителей святой и грешной России: в них мы ищем откровения нашего собственного духовного пути. Верим, что каждый народ имеет собственное религиозное призвание. И, конечно, всего полнее оно осуществляется его религиозными гениями»[8].

«Если есть у России народный богатырь, который всего лучше выражает дух России, то, конечно, это Преподобный Сергий[9], — писал Е. Поселянин. — Основанная им 650 лет назад обитель Живоначальной Троицы духовным самосознанием народа всегда воспринималась как сердце России, а сам Преподобный Сергий Радонежский — как особый покровитель, хранитель и вождь русского народа, Всероссийский Игумен, — может быть, точнее сказать, по замечанию священника Павла Флоренского, Ангел-Хранитель России».

«Не в сравнительных с другими святыми размерах исторического величия тут дело, а в особой творческой связанности Преподобного Сергия с душой русского народа. Говоря о своем отце, как об исключительном для меня человеке, я этим даже не ставлю вопроса о сравнительных

его размерах, с другими отцами, но, тем не менее, он — мой, он именно, и, вникая в себя, не могу не сосредоточиться исключительным образом именно на нем. Так, в стремлении познать и понять душу России, мы не можем не собрать своей мысли на этом Ангеле земли Русской — Сергии»[10].

По замечанию того же отца Павла Флоренского, «великое есть синтез того, что по частям фосфорически мерцало во всем народе; оно не было бы великим, если бы не разрешало собой творческое томление всего народа. Но тем не менее это оно именно творчески синтезирует смутные волнения, изливая их в одном слове. Таковым было слово Преподобного Сергия, выразившего самую суть исканий и стремлений русского народа, и это слово, хотя бы и произносимое ранее, сознательно и полновесно было, однако, произнесено впервые им»[11].

В жизни Преподобного Сергия воплотилась основная идея назначения Русской земли, православного русского народа — идея земной силы, стремящейся к небесным целям, идея о народе, прежде всего ищущем своего спасения в Боге и затем несущем евангельскую любовь и мир другим народам. Смысл духовной жизни заключается в полном и совершенном отсечении всякого своекорыстия, в полной самоотдаче Богу. Только свободная от земных привязанностей душа, подобно выметенной горнице, готова и способна принять спасительную Благодать.

С самого детства Преподобный полюбил Бога простой и цельной любовью. Еще во утробе матери Бог благоволил открыть в нем Сына Своего (Гал. 1, 15, 16); трикратным возглашением во время литургии в церкви младенец показал себя как истинного служителя Святой Троицы. По мнению священника Павла Флоренского, этим событием из жизни Преподобного Сергия народное сознание желает сказать: «Вот как глубоко определился дух Преподобного горним первообразом, еще во утробе матери весь ему преданный и проработанный. Этим первообразом была абсолютность Пресвятой Троицы, приблизительно в это время, во время Преподобного Сергия, предельно довыясненная и досказанная в так называемых паламитских спорах и в вопросах об «общей благодати Пресвятой Троицы» церковной мыслью Византии»[12].

После смерти своих родителей — схимонахов Кирилла и Марии — в 1337 г. вместе с братом своим монахом Стефаном юный Варфоломей начал свой подвижнический путь с продолжительного уединения, исполненного трудов и лишений, среди дремучего Радонежского леса. Затем он «строит храм Пресвятой Троицы», «чтобы постоянным взиранием на него», — по выражению жизнеописателя Преподобного Сергия, — «побеждать страх перед ненавистной раздельностью мира». Троица называется Живоначальной, т. е. началом, истоком, родником жизни, как единосущная и нераздельная, ибо единство в любви есть жизнь и начало жизни, вражда же, раздоры и разделение разрушают, губят и приводят к смерти»[13].

Жизнеописатель, сам живший в братстве, воспитанном Сергием, живыми чертами описывает, как оно созидалось, с какой постепенностью и любовью к человеку, с каким терпением и знанием души человеческой. Страницы древнего Жития повествуют о том, как Преподобный Сергий, начав править собравшейся к нему братией, был для неё поваром, пекарем, мельником, дровоколом, портным, плотником, каким угодно трудником. Служил он ей, как «раб купленный»[14], по выражению Жития, ни на один час не складывая рук для отдыха. Потом, став настоятелем обители и продолжая ту же черную хозяйственную работу, он принимал искавших у него пострижения, не оставляя без попечения каждого нового инока, возводя его со степени на степень иноческого искуса.

О игуменском руководстве Преподобного Сергия жизнеописатель повествует: «В поздний вечер, когда наступала уже глубокая ночь, исполнив в келлии свое молитвенное правило, он обходил все келлии монахов... И если услышит кого, что он молится, или кладет поклоны, или в безмолвии занимается рукоделием, или читает священные книги, или о грехах плачет и сетует, то о таковых он радовался и благодарил Бога, молясь о них. Если же услышит, что сошлись вместе двое или трое и разговаривают, или производят смех, то этим оставался недоволен и не терпел таких вещей. Ударив рукою в дверь или окно, он уходил... Всех он учил прилежно молиться Богу и после вечерних молитв не разговаривать, не выходить никому из келлии, но каждому иметь в руках посильное рукоделье, а в устах Давидовы псалмы»[15].

Смиренная кротость — основная духовная ткань личности Преподобного Сергия. Мы не видим в Радонежском игумене выраженной суровой аскезы — ни вериг, ни истязаний плоти, но в нем ярко выражена безответная кротость. Однажды он нанимается к одному из своих монахов (до введения общежития) строить сени в его келлии за решето гнилых хлебцев. Крестьянину, смеявшемуся над его убогим видом, он кланяется в ноги и сажает с собой за трапезу. Мы никогда не видим Преподобного Сергия наказывающим своих духовных чад. И чудеса святого благодетельны и безгневны; он не карает грешников. В самых чудесах своих Преподобный Сергий ищет умалить себя, принизить духовную силу. Воскресив умершего ребенка, он говорит отцу: «Прельстился еси, о человече, и не веси, что глаголеши: отроча бо твое студенью изнемогши, тебе мнится, яко умре»[16].

Он молитвой изводит источник из земли только вследствие ропота монахов на отсутствие питьевой воды и запрещает называть его Сергиевым: «Яко да никогда же слышу от вас моим именем источник он зовущ: не бо аз дах воду сию, но Господь дарова нам недостойным»[17]. Вот

практическая школа благонравия, в которой сверх религиозно-иноческого воспитания главными житейскими науками были уменье отдавать всего себя на общее дело, беспредельное смирение, личный пример, навык к усиленному труду и привычка к строгому порядку в занятиях, помыслах и чувствах. Наставник вел ежедневную терпеливую работу над каждым отдельным братом. По последующей самостоятельной деятельности учеников Преподобного Сергия видно, что «под его воспитательным руководством лица не обезличивались, лица не стирались, каждый входил в состав сложного и стройного целого, как в мозаичной иконе различные по величине и цвету камешки укладываются под рукою мастера в гармоничное и выразительное изображение»[18]. Наблюдение и любовь к людям дали уменье тихо и кротко настраивать душу человека и извлекать из нее, как из хорошего инструмента, лучшие ее свойства.

В монастыре всё было бедно и скудно, или, как разочарованно выразился один мужичок, пришедший в обитель Преподобного повидать прославленного игумена, «все худостно, все нищетно, все сиротинско». В деревянной церковке, за недостатком свеч, пахло лучиной. В обиходе братии столько же недостатков, сколько заплат на сермяжной ряске игумена. «Чего ни хватись, всего нет», — говорит жизнеописатель. Случалось, вся братия по целым дням оставалась без куска хлеба. Но все были дружны между собой и приветливы к пришельцам, во всем прослеживались порядок и рассудительность. Каждый работал с молитвой, молился и после работы. «Во всех чувствовался скрытый огонь, который без искр и вспышек обнаруживался живительной теплотой, обдававшей всякого, кто вступал в эту атмосферу труда, мысли и молитвы. Мир видел всё это и уходил ободренный и освеженный, подобно тому, как мутная волна, прибивая к прибрежной скале, отлагает от себя примесь, захваченную в неопрятном месте, и бежит далее светлой и прозрачной струей»[19].

Это необычайно благодатное, преобразующее воздействие, которое оказывали Преподобный Сергий и его ученики на окружающий мир, объясняется родственностью духовной жизни Преподобного Сергия современному ему мистическому движению на православном Востоке. Можно сопоставить светоносные видения аввы Сергия с фаворским светом исихастов, практиков «умного делания» или умной молитвы. «Для бедной богословием Руси Пресвятая Троица ни до Сергия, ни после него не была предметом умозрения. Именно в лице Преподобного Сергия мы имеем первого русского святого, которого, в православном смысле этого слова, можно назвать мистиком, т. е. носителем особой, таинственной духовной жизни, не исчерпаемой подвигом любви, аскезой и неотступностью молитвы. Тайны его духовной жизни остались скрытыми для нас. Видения — лишь знаки, отмечающие неведомое»[20].

Только такой подвижник, чье сердце стало обителью Святого Духа, мог уловить и понять всю совокупность духовной жизни русского народа, направить ее по спасительному руслу, сумел из всего духовного богатства православного Востока выделить самое существенное, самое главное для простой, открытой, доброй русской души и дать ей такую духовную литературу, которая учила бы внутреннему деланию и молитве — источнику ведения и созерцания Живоначальной Троицы. В монастыре Преподобного переписывают творения Иоанна Лествичника, аввы Дорофея, Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова.

В жизни Преподобного Сергия можно выделить два основных начала, которым служил этот духоносный муж, — святое Православие и свобода Руси. И это служение совершенно естественно влияло на формирование всех сторон жизни нашего народа. Самое имя основанного им монастыря проповедует главнейший догмат Православия: о создавшем Отце, искупившем Сыне и всё возрождающем Духе. Этот глубоко проницательный замысел необходимо отнести к действию богосозерцательного ума великого подвижника. Определяя значение этого редчайшего, а справедливее сказать, уникального на Руси явления, митрополит Московский Филарет писал: «Его ум устремился тогда к высочайшему христианскому догмату, дабы привлечь за собой умы даже младенцев веры. Посвятив храм сей имени Пресвятыя Троицы, он сделал то, что здесь, в его обители, по самому напоминанию имени храма каждый поклонник богословствует, исповедует и славит Живоначальную Троицу и, богословствуя, приносит свою молитву»[21]. На все времена Преподобный Сергий и его обитель являются неумолкающими проповедниками Православия, и преимущественно ему обязана Русь живым духом и чистотой православной веры, которой она живет доныне. Забота о чистоте Православия и сохранении его без изменения не оставляла Преподобного Сергия и по отношении его к Богу. Е. Поселянин рассказывает, что, когда в 1440 г. во Флоренции некоторые из православных участников собора, в том числе русский митрополит Исидор, силой подкупа и угроз подписали признание главенства над Церковью Римского папы и некоторые другие еретические положения католичества, Преподобный Сергий пришел на помощь одному из русских участников собора — суздальскому священнику Симеону. Он не покорился латинству, много за то вытерпел и решил бежать. На пути, в тяжелых обстоятельствах, во сне, он увидел старца, который взял его за руку и спросил, благословился ли он у Марка, епископа Ефесского? «Благословен от Бога человек сей, — сказал старец, — потому что никто из суетного собора не преклонил его. Проповедуй же заповеданное тебе от святого Марка учение всем православным, и имеющий истинный разум да не уклоняется от сего». Предсказав благополучное возвращение, старец назвал себя: «Я — Сергий, которого ты некогда призывал в молитве»[22].

В период Смутного времени, когда враги и отступники проливали по всей Руси христианскую кровь как воду, ключарь Троицкой обители Иоанн от многой горести и изнеможения сидел некогда в своей келлии и молился о милости Божией. «И, поникнув, начал я плакать и рыдать, — пишет он, — размышляя в сердце своем, как в прежние времена латины от Православия отлучились, а после и все западные страны в люторскую ересь уклонились, от Православия также став отступниками. И уже полагал я в мысли своей, что и здесь быть нам одоленным от еретиков и что наступают времена, о которых в Апокалипсисе притчею говорится, как о жене и о змие. И думал я, что на Руси Православию уже не быть, и от многого плача изнемог и впал в забытье. Внезапно же услышал я, как наяву, голос, обращенный ко мне от оконца, укоряющий и поношающий меня: «Кто ты есть, что смеешь такое думать, будто на Руси не быть Православию, и как смеешь ты испытывать судьбы Божии? А того не знаешь, что молят Бога за вас Василий Великий и Димитрий Солунский, да и ваш Преподобный Сергий чудотворец, и будет Православие на Руси по-прежнему!»[23].

Из этих примеров видно, как русская духовность в лице Преподобного Сергия определила свое отношение к посягательству римского католицизма на чистоту Православия.

«Но если храм был посвящен Пресвятой Троице, — говорит священник Павел Флоренский, — то должна была стоять в нем и храмовая икона Пресвятой Троицы, выражающая духовную суть самого храма, так сказать, осуществленное в красках имя храма»[24]. Интересно то обстоятельство, что миниатюры Епифаниева Жития представляют икону Троицы в келлии Преподобного Сергия не с самого начала повествования, а лишь в середине, что свидетельствует о возникновении этой иконы именно в годы деятельности Преподобного.

«В иконе Троицы, — утверждает отец Павел Флоренский, — Андрей Рублев был не самостоятельным творцом, а лишь гениальным осуществителем замысла и основной композиции, данных Преподобным Сергием»[25].

Раскрывая внутреннее содержание этого образа, о. Павел писал: «Нас умиляет, поражает и почти ожигает в произведении Рублева вовсе не сюжет, не число «три», не чаша за столом и не крила, а внезапно сдернутая пред нами завеса ноуменального мира, и нам в порядке эстетическом важно не то, какими средствами достиг иконописец этой обнаженности ноуменального, и были ли в чьих-либо других руках те же краски и те же приемы, а то, что он воистину передал нам узренное им откровение. Среди мятущихся обстоятельств времени, среди раздоров, междоусобных распрей, всеобщего одичания и татарских набегов, среди этого глубокого безмирия, растлившего Русь, открылся духовному взору бесконечный, невозмутимый, нерушимый мир, «свышний мир» горнего мира. Вражде и ненависти, царящим в дольнем, противопоставилась взаимная любовь, струящаяся в вечном согласии, в вечной безмолвной беседе, в вечном единстве сфер горних. Вот этот-то неизъяснимый мир, струящийся широким потоком прямо в душу созерцающего от Троицы Рублева, эту ничему в мире не равную лазурь — более небесную, чем само земное небо... эту невыразимую грацию взаимных склонений, эту премирную тишину безглагольности, эту бесконечную друг пред другом покорность — мы считаем творческим содержанием Троицы. Человеческая культура, представленная палатами, мир жизни — деревом и земля — скалой, — все мало и ничтожно пред этим общением неиссякаемой бесконечной любви: всё — лишь около нее и для нее, ибо она своей голубизной, музыкой своей красоты, своим пребыванием выше пола, выше возраста, выше всех земных определений и разделений есть само небо, есть сама безусловная реальность, есть то истинно лучшее, что выше всего сущего. Андрей Рублев воплотил столь же непостижимое, сколь и кристально-твердое и непоколебимо-верное, видение мира. Но чтобы увидеть этот мир, чтобы вобрать в свою душу и в свою кисть это прохладное, живительное веяние духа, нужно было иметь художнику пред собой небесный первообраз, а вокруг себя — земное отображение, быть в среде духовной, в среде умиренной. Андрей Рублев питался, как художник, тем, что дано ему было. И потому не преподобный Андрей Рублев, духовный внук Преподобного Сергия, а сам родоначальник земли Русской — Сергий Радонежский должен быть почитаем за истинного творца величайшего из произведений не только русской, но и, конечно, всемирной кисти.

Через эту чудотворную икону — символ русского духа выразились русская идея и своеобразные черты русского духа, опять-таки связанные с именем Преподобного Сергия. Это — день Святой Троицы, как литургическое творчество именно русской духовной культуры и даже определеннее — творчество Преподобного Сергия.

Напомним, что Византия не знала этого праздника, как не знала она, в сущности, ни Троичных храмов, ни Троичных икон... Праздник Пятидесятницы, бывший на месте нынешнего Троичного дня, был праздником исторического, а не открыто онтологического значения. С XIV века на Руси он выявляет свою онтологическую суть, делаясь праздником Пресвятой Троицы...

Праздник Троицы, нужно полагать, впервые появляется в качестве местного храмового праздника Троицкого собора как чествование «Троицы» Андрея Рублева. Подобно тому, как служба Иерусалимского храма Воскресения, в мире, по самому месту своего совершения, единственная, делается образом и образцом службы воскресной, повсюдно совершаемой, и вводится затем в устав, или подобно тому, как празднество Воздвижения Креста Господня, опять-

таки первоначально единственное, по самому предмету празднования, по единственности Животворящего Креста, уставно распространяется, в качестве образца... — так точно местное празднование единственной иконы единственного храма, будучи духовной сущностью всего русского народа, бесчисленными отражениями воспроизводится в бесчисленных Троицких храмах, с бесчисленными иконами Троицы»[26].

Опытное переживание духовных сокровищ Православия в жизни Преподобного Радонежского Игумена перерастало из системы богословских положений в самую структуру жизни, и принципы православного вероучения переносились им в уклад жизни монастыря. «Идея Пресвятой Троицы для Преподобного Сергия была в порядке общественного строительства заповедью общежития», — писал отец Павел Флоренский. Общежительство знаменует всегда духовный подъем. Именно этим характеризуется начало христианства. «Начало Киевской Руси также было ознаменовано введением общежития, центр какового возникает в Киево-Печерской Лавре вскоре после Крещения Руси; и начало Руси Московской, опять-таки приобщившейся новому духовному созерцанию, отмечено введением в центре Руси Московской общежития, по совету и с благословения умирающей Византии. Идея общежития, как совместного жития в полной любви, единомыслии и экономическом единстве..., всегда столь близкая русской душе и сияющая в ней, как вожделеннейшая заповедь жизни, была водружена и воплощена в Троице-Сергиевой Лавре Преподобным Сергием и распространялась отсюда, от Дома Троицы, как центра колонизации и территориальной, и хозяйственной, и художественной, и просветительной, и, наконец, моральной»[27].

Если в бедственный первый век татаро-монгольского ига на Руси было образовано 30 монастырей, то в следующем столетии (1340—1440) — около 150. Если до середины XIV в. почти все русские монастыри возникали в городах или под их стенами, то со времени Преподобного Сергия наступает коренной перелом в направлении жизни и структуре монашеских общин. Решительный численный перевес получают монастыри, возникавшие вдали от городов, в лесной глуши. Так к основной цели монашества — борьбе с недостатками и немощами искаженной грехом человеческой природы присоединилась новая — борьба с неудобствами внешней природы. И вторая цель стала одновременно средством для достижения первой.

Многие из учеников Преподобного Сергия стали основателями других монастырей. Наиболее известными из них являются Феодор, родной племянник Сергия, — основатель и архимандрит ставропигиального Симонова монастыря в Москве; преподобный Савва, основавший около Звенигорода монастырь во имя Рождества Богородицы; преподобный Мефодий Пешношский — строитель Никольского монастыря на реке Пешноше; преподобный Сильвестр Обнорский, построивший Воскресенский монастырь; преподобные Павел Комельский и Сергий Нуромский, основавшие свои монастыри в Комельском лесу Вологодского края; преподобные Авраамий Чухломский — основатель четырех монастырей и Иаков Железноборовский — строитель Предтеченской обители, подвизавшиеся в Костромских пределах, недалеко от Галича.

Кроме этих непосредственных учеников аввы Сергия, известны еще другие строители монашеских обителей, бывшие его собеседниками и учениками его учеников. К их числу принадлежали преподобный Димитрий Прилуцкий, Вологодский чудотворец, преподобные Кирилл и Ферапонт Белозерские, вышедший из Кириллова монастыря преподобный Савватий Соловецкий, преподобный Стефан Махрищский, преподобный Пафнутий Боровский, ученик преподобного Никиты Серпуховского, который был постриженником Преподобного Сергия Радонежского. Из Боровской обители вышел известный церковный и общественный деятель — преподобный Иосиф Волоцкий.

Благодатные ученики великого аввы Сергия, разлетевшись, подобно птенцам из родного гнезда, в разные стороны, основали новые иноческие обители, из которых вышли богоугодные подвижники и основатели новых монастырей. По данным митрополита Макария (Булгакова), за два столетия монгольского владычества на Руси появилось 180 вновь построенных и восстановленных монастырей[28]. Из этого числа 90 монастырей, т. е. половина, были основаны трудами и благословением Преподобного Сергия, его учеников, собеседников и их сотрудников. При этом надо отметить, что обители Сергиевых учеников основывались в строгом духе подлинного монашества, с введением в них общежительного устава.

Таким образом, обитель Живоначальной Троицы явилась центром излучения благодатной силы духовного обновления огромной мощи. Созданные трудами Преподобного Сергия и его учеников монастыри становятся источниками этой силы, духовными митрополиями, через которые «живая духовная преемственность святого Сергия сохранялась и сохраняется в русской святости»[29].

Сам первенствуя в многоразличных телесных трудах, Преподобный Сергий проявлял большую любовь и к духовному чтению. Он приумножал сам и призывал своих учеников хранить и множить ту святоотеческую литературу, которая и по сей день является основным духовным кладезем, из коего черпает живительную воду истинного богословия русская православная душа.

От самого своего основания обитель Преподобного Сергия делается очагом обширной духовной литературной деятельности и народного просвещения[30].

И не без глубокого провиденциального смысла большую часть своей жизни и служения Русской Православной Церкви осуществляет в лаврских стенах Московская Духовная Академия, неизменно блюдущая крепость уз с «Домом Живоначальной Троицы» и его Преподобным строителем. Духовные истоки Московской Духовной Академии, Дома премудрости и разума, связаны с кругом идей обители Живоначальной Троицы, Дома веры, страха Божия и любви Божией. Дом веры и Дом разума имеют в основании общий краеугольный камень — идею единосущия. Идея единосущия лежит в основе Символа веры, тринитарной и христологической догматики, христианской философии и науки, норм деятельности разума и уставов духовной жизни. Само спасение — в единосущии человека с Церковью. Догмат единосущия Пресвятой Троицы заключает в себе антиномическое зерно всего христианского жизнепонимания. Он есть общий корень религии и философии. «Триипостасное единство — предмет всего богословия, тема всего богословия и наконец — заповедь всей жизни, она-то и есть корень разума»[31].

Но Преподобный Сергий научает не только тому, *что* собственно является истинным предметом познания, но и тому, *как* надо познавать Триипостасную Истину. «У нетленного тела Сергия Преподобного, всегда умиротворяющего встревоженную душу, каждодневно и каждочасно слышим мы призыв, обещающий покой и смущенному разуму. Всё, — читаемое на молебне Преподобному, — 43-е зачало Матфея имеет преимущественно *познавательное* значение, о недостаточности познания рассудочного и о необходимости познания духовного. Вот почему Московскую Духовную Академию называют «Большой келлией Преподобного Сергия»[32].

«Русская книга, русская литература, вообще русское просвещение основное свое питание получали всегда от просветительной деятельности, сгущавшейся в Лавре и около Лавры... Русская архитектура на протяжении всех веков делает сюда, в Лавру, лучшие свои вклады, так что Лавра — подлинный исторический музей русской архитектуры. Самые странствования Преподобного Сергия, а дальше бесчисленные поколения русских святых, бывших его именно духовными детьми, внуками, правнуками и так далее до наших дней включительно, разносили с собой русское просвещение, русскую культуру, русскую хозяйственность, русскую государственность, а точнее сказать, русскую идею в ее целом, все стороны жизни нашей собой определяющую»[33].

Воспитанное Преподобным Сергием дружное братство Троицкого монастыря имело глубокое духовное, обновляющее и исполненное великой притягательности воздействие на современное ему русское общество. Мир с душевным волнением смотрел на уклад жизни Радонежской обители, и то, что открывалось его взору, поучало его правилам христианского общежития «не словом или языком, но делом и истиною» (1 Ин. 3,18). В жизни учеников Преподобного Сергия смертоносной разделенности, властвовавшей в среде русского общества того времени, противостояло черпаемое верой в Божественное Триединство, неустанно осуществляемое духовным подвигом любви и взаимного понимания жизнеутверждающее «единство духа в союзе мира» (Еф. 4,3). И самый Троицкий храм, гениально, можно сказать, открытый Преподобным Сергием, по творческому замыслу основателя являлся прототипом собирания Руси в духовном единстве, в братской любви[34].

И если кратким словом попытаться выразить суть патриотического служения Преподобного, то этим словом будет «собирание», естественно вытекавшее из внутреннего, созерцательного подвига «непрестанного взирания на Живоначальную Троицу». В Ней, как Единосущной и Нераздельной, отрицались всякие междоусобицы, разрозненность и разделенность и утверждалось собирание воедино; в Ней, как Неслиянной, отрицалось всякое насилие, подавление и угнетение и утверждалась свобода, открывающаяся во взаимной любви: «Бог любовь есть» (1 Ин. 4,8). И Преподобный Сергий вначале собирает воедино силы своей души, затем, став светозарным и богоподобным, далеко изливает лучи стяжанной им Благодати, мира и любви — собирает вокруг себя сначала братию и постепенно всю Русь. В монастыре он учреждает забытое общежитие, среди же русских князей вместо «княжеской розни и усобиц» водворяет мир, напоминая им о нравственной ответственности за судьбу Родины и народа. Его заветы — хранить прежде всего православную веру, без которой он не мыслил единства Отчизны, единомыслие и мир между собою, любовь нелицемерную, смирение и гостеприимство — остались важнейшими заветами для всей последующей духовной и государственной жизни русского общества.

Как подлинный духовный Гений Преподобный Сергий творил обновление нравственных сил своего народа. В этой связи «необходимо, — по замечанию В. О. Ключевского, — вспомнить и представить себе людей XIV века, их быт, обстановку, запас умственных и духовных сил, чтобы понять, какое духовное воздействие оказывала обитель Преподобного Сергия на набожных наблюдателей. Нам трудно уже воспроизвести слагавшееся из этих наблюдений настроение духовной сосредоточенности и общественного братства, какое разносили по своим уголкам побывавшие в этой пустыни люди XIV века. Таких людей была капля в море право-

славного русского населения. Но и в тесто немного нужно вещества, вызывающего в нем живительное брожение. Духовное влияние действует не механически, а органически. На это указал Сам Господь, сказав: «Царство Божие подобно закваске» (Мф. 13,33). Украдкой, западая в массы, это влияние вызывало брожение и незаметно изменяло направление умов, перестраивало весь духовно-нравственный строй души русского человека XIV века. От вековых бедствий этот человек так оскудел духовно, что не мог не замечать в своей жизни недостатка этих первых основ христианского общежития, но еще не настолько очерствел от этой скудости, чтобы не чувствовать потребности в них. Пробуждение этой потребности и было началом духовного, а потом и политического возрождения русского народа. Пятьдесят лет делал свое дело Преподобный Сергий в Радонежской пустыни. Целые полвека приходившие к нему люди вместе с водой из источника черпали в его пустыни утешение и ободрение и, возвращаясь домой в свой круг, по каплям делились им с другими. Никто тогда не считал гостей пустынника и тех, кого они делали причастниками приносимой ими благодатной росы, подобно тому, как человеку, пробуждающемуся с ощущением здравия, нет необходимости считать свой пульс. Но к концу жизни Преподобного Сергия едва ли вырывался из какой-либо православной груди на Руси скорбный вздох, который бы не облегчался молитвенным призывом имени святого старца. Этими каплями духовного влияния и выращены были два факта, которые легли среди других основ нашего государственного и общественного здания и которые оба связаны с именем Преподобного Сергия. Один из этих фактов — великое событие, совершившееся при жизни Преподобного Сергия, а другой — целый сложный и продолжительный духовно-нравственный процесс, только начавшийся при его жизни.

Событие состояло в том, что народ, привыкший дрожать при одном имени татарина, собрался наконец с духом, встал на поработителей и не только нашел в себе мужество встать, но и пошел искать татарских полчищ в открытой степи и там повалился на врагов несокрушимой стеной, похоронив их под своими многотысячными телами. Как могло это случиться? Откуда взялись, как воспитались люди, отважившиеся на такое дело, о котором боялись и подумать их деды?»[35]. Всем этим Россия всецело обязана Преподобному Сергию, его святой жизни и безграничной любви к своему Отечеству.

Время давно заметало вековой пылью кости бойцов Куликова поля, но память о святом Пустынножителе до сих пор живет в народном сознании. «Чем дорога народу эта память, что она говорит ему, его уму и сердцу? В душу народа глубоко запало сильное и светлое впечатление, произведенное когда-то одним человеком, произведенное неуловимыми, бесшумными нравственными средствами, про которые не знаешь, что и рассказать, как не находишь слов для передачи иного светлого и ободряющего, хотя молчаливого, взгляда. Виновник впечатления давно ушел, исчезла и обстановка его деятельности, оставив остатки в монастырской ризнице да источник, изведенный его молитвою, а впечатление все живет, переливаясь свежей струей из поколения в поколение, и ни народные бедствия, ни нравственные переломы в обществе доселе не могли сгладить его. Первое смутное ощущение нравственного мужества, первый проблеск духовного пробуждения — вот в чем состояло это возрождение. Примером своей жизни, высотой своего духа Преподобный Сергий поднял упавший дух родного народа, пробудил в нем доверие к себе, к своим силам, вдохнул веру в свое будущее. Он вышел из нас, был плоть от плоти нашей и кость от костей наших, а поднялся на такую высоту, о которой мы и не чаяли, чтобы она кому-нибудь из наших была доступна. Так думали тогда все на Руси, и это мнение разделял православный Восток, подобно тому цареградскому епископу, который, по рассказу Сергиева жизнеописателя, приехав в Москву и слыша всюду толки о великом русском подвижнике, с удивлением восклицал: како может в сих странах таков светильник явитися? Преподобный Сергий своей жизнью, самой возможностью такой жизни дал почувствовать заскорбевшему народу, что в нем еще не все доброе погасло и замерло; своим появлением среди соотечественников, сидевших во тьме и сени смертней, он открыл им глаза на самих себя, помог им заглянуть в свой собственный внутренний мрак и разглядеть там еще тлевшие искры того же огня, которым горел озаривший их светоч. Русские люди XIV века признали это действие чудом, потому что оживить и привести в движение нравственное чувство народа, поднять его дух выше его привычного уровня — такое проявление духовного влияния всегда признавалось чудесным творческим актом, таково оно и есть по своему существу и происхождению, потому что его источник — вера. Человек, раз вдохнувший в общество такую веру, давший ему живо ощутить в себе присутствие нравственных сил, которых оно в себе не чаяло, становится для него носителем чудодейственной искры, способной зажечь и вызвать к действию эти силы всегда, когда они понадобятся, когда окажутся недостаточными наличные обиходные средства народной жизни. Впечатление людей XIV века становилось верованием поколений, за ними следовавших. Отцы передавали воспринятое ими одушевление детям, а они возводили его к тому же источнику, из которого впервые почерпнули его современники»[36].

И в жизнь русского народа Преподобный Сергий еще при жизни своей вошел как «возбранный от Царя Сил Господа Иисуса, данный России воевода и чудотворец предивный»[37]. В этой связи очень трогательно и знаменательно бывшее два века спустя явление Преподобного, в ко-

тором выразилась его забота о покорении Россией одной из частей угнетавшей нас при его жизни Орды.

Когда, перед Казанским походом царя Иоанна Грозного, был заложен русский город-крепость Свияжск, сделалось известным следующее. Лет за пять до основания города на его месте, при пении и звоне, невидимо откуда раздававшихся, появлялся старый инок, ходил с крестом в руках, благословляя, точно отмеряя место, и, когда татары пытались его взять, исчезал на их глазах. По иконе Преподобного Сергия, принесенной потом в Свияжск, татары узнали старца.

Перед самым взятием Казани Иоанн Грозный возносил молитвы к Преподобному Сергию, и после похода у раки Великого Аввы он воскликнул: «Твоими молитвами мы получили желаемое. Совершилось, чего и не чаяли. Ты явил свое дивное милосердие, заступник земли Русской!».

Значение Преподобного Сергия еще отчетливее проявляется среди бедствий Смутного времени, когда Россия была близка к конечной гибели. Собранное великими трудами государство разделялось, приникла к земле православная вера, извратились людские нравы, земля смотрела унылыми пожарищами. Москва существовала как отвлеченная идея, как память прошлого, с поруганными святилищами и замученным патриархом Гермогеном. Столица в руках иноверцев была гнездом и источником крамолы, измены и всяких преступлений. Казалось, самому имени земли Русской надлежало исчезнуть.

В это время среди общего смятения твердым, нерушимым столпом стояла — обетованием Пресвятой Девы — Троице-Сергиева Лавра и среди леденящего мрака сияла, как светоч, которого не могли погасить никакие вихри. Казалось, она одна хранила бодрость и веру в тот народ, который словно уже изверился в себе. Она одна — среди разнузданных криков отчаяния, вражды, проклятий и погибели — спокойно и неустанно возносила привычную хвалу и мольбу «Святому Крепкому», Который силен совершить чудо избавления людей Своих от гибели. И такое чудо совершилось.

Дивная оборона Преподобным Сергием своей Лавры во время 16-месячной осады поляков хорошо известна. Преподобный словно поднялся тогда из гроба: предупреждал защитников Лавры о намерениях врагов, на виду у поляков обходил ограду с кропилом и святой водой, являлся в церквах и келлиях то молящимся, то ободряющим, то обличающим нерадивых, то советующим (как видели его потом и в осажденной Москве со словами утешения и уверенной надежды).

Гораздо менее известно то, что подвиг Минина тоже внушен Преподобным Сергием. Дважды являлся Печальник земли Русской Минину во время его уединенной молитвы и повелевал собирать казну для ратных людей и идти на освобождение Москвы. Но Минин не решался. Тогда третий раз явился Преподобный, уже с грозным увещанием и словом, что «есть изволение суда Божия помиловать православных и привести в тишину». После этого явления Минин почувствовал ослабление сил и счел это за кару. Вскоре он избран был в земские старосты. Исполняя слова Сергиевы, он бросил освободительный клич. Проходя — уже в ополчении Пожарского — мимо Троицкой обители, Минин сам объявил монастырскому келарю Дионисию о явлениях Преподобного.

За несколько часов до освобождения Москвы Преподобный Сергий явился архиепископу Элассонскому Арсению, томившемуся в Кремле от голода и болезни, и, исцелив его, сказал: «Встань и иди во сретение православному воинству: молитвами Пресвятыя Богородицы Господь очистил царствующий град от врагов».

Помощи Преподобного Сергия современники приписывали и заключение Деулинского перемирия с поляками, которое затягивалось, пока в Троицком монастыре не помолились Преподобному Сергию, и тогда поляки сами призвали русских к переговорам. За это и воздвигнут был в Деулине храм в честь Игумена земли Русской как «истинного миротворца».

Русское общество начала XVII в. вполне сознавало чрезвычайность заступничества Преподобного Сергия. Ему первому из святых был составлен тогда акафист. Подобно тому, как хвалебное пение Богоматери, составленное после чудесного избавления Ею в 866 г. Царьграда от языческой русской дружины, начинается словами «Взбранной Воеводе», и в акафисте Преподобному, вождю русских сил, спасшему свою Родину от погибели, первыми являются слова: «Возбранный от Царя сил Господа Иисуса, данный России воеводо и чудотворче предивный!» В этих словах ясно выражен взгляд на значение Преподобного Сергия в сохранении целости Русской земли.

Икона Преподобного Сергия, писанная на гробовой его доске, сопутствовала действующей русской армии и в Отечественную войну 1812 г., и в русско-турецкую войну 1877–1878 гг.

Всматриваясь в дела Преподобного Сергия и в то, чем обязана ему Россия, можно без погрешности назвать его вождем Русской земли. Он далеко превзошел значение местночтимого святого. Созерцатель «горнего мира» и общественный деятель, отшельник и киновит, он является совершенным выразителем русского идеала святости. Он смог все соединить в своей благодатной полноте. «При имени Преподобного Сергия народ вспоминает свое нравствен-

ное возрождение. Это возрождение и это правило (жизни) — самые дорогие вклады Преподобного Сергия, не архивные или теоретические, а положенные в живую душу народа в его нравственное содержание... Нравственное богатство народа наглядно исчисляется памятниками деяний на общее благо, памятями деятелей, внесших наибольшее количество добра в свое общество. С этими памятниками и памятями срастается нравственное чувство народа, они — питательная почва; в них его корни; оторвите его от них — оно завянет, как скошенная трава. Они питают не народное самомнение, а мысль об ответственности потомков перед великими предками, ибо нравственное чувство есть чувство долга. Творя память Преподобного Сергия, мы проверяем самих себя, пересматриваем свой нравственный запас, завещанный нам великими строителями нашего нравственного порядка»[38].

Преподобный Сергий был сыном своего времени и своего народа, но, как истинный духовный гений, он стал выше своего века. Он мог видеть не только настоящее, но созерцал будущее и вел за собой других людей к подлинной духовной свободе. Своим личным примером, молитвой и словом он творил общенародное дело обновления нравственных сил народа, был собирателем русских земель, миротворцем, духовным отцом и советником князей, другом святителей.

«Вглядываясь в русскую историю, в самую ткань русской культуры, — писал священник Павел Флоренский, — мы не найдем ни одной нити, которая не приводила бы к этому первоузлу: нравственная идея, государственность, живопись, зодчество, литература, русская школа, русская наука — все эти линии русской культуры сходятся к Преподобному. В лице его русский народ сознал себя, свое культурно-историческое место, свою культурную задачу и тогда только, сознав себя, — получил историческое право на самостоятельность»[39].

В заключение представляется умѣстным привести слова Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена, Свято-Троице-Сергиевой Лавры Священноархимандрита, Промыслом Божиим чрез единодушное избрание освященного Собора Русской Православной Церкви шестнадцать лет стоящего в ряду непосредственного преемства служения Преподобного Сергия своей Церкви и своему Отечеству: «Преподобный Сергий в жизни Русской Церкви — явление величайшее. Святость жизни, его труды на благо Церкви, его вклад в объединение русских земель вокруг Москвы и защита мирной жизни нашей Родины имеют непреходящее значение. Всем своим обликом, делами евангельской любви, словом христианской мудрости и непрестанной молитвой Пресвятой Троице за Церковь и страну нашу Преподобный Сергий явил себя светильником веры Христовой, изрядным подвижником благочестия и миротворчества. Сила его христианского и патриотического подвига, его светлое, жизнеутверждающее мировосприятие воспламеняют наши сердца верой в Бога и любовью к Родине»[40].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Лосский В. Н.* Мистическое богословие. — «Богословские труды», сб. 8. М., 1972, с. 95.
[2] *Никитин В. А.* Русское благочестие и святость. — «Богословские труды», сб. 27. М., 1986, с. 257.
[3] *Иеромонах Иоанн (Кологривов).* Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961, с. 12—13.
[4] Житие и подвиги Преподобного и Богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского и всея России чудотворца. Составил архим. Никон. Изд. 3. Троице-Сергиева Лавра, 1898, с. 128—129.
[5] *Лосский В. Н.* Цит. соч., с. 87—88.
[6] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Париж, 1950, с. 32.
[7] *Никитин В. А.* Цит. ст., с. 257—258.
[8] *Федотов Г. П.* Святые древней Руси. Нью-Йорк, 1960, с. 5.
[9] *Поселянин Е.* Сказание о святых вождях земли Русской. М., 1900, с. 171.
[10] *Свящ. П. Флоренский.* Троице-Сергиева Лавра и Россия. 1919. Собрание ЦАК МДА, машинопись, 1971.
[11] Там же.
[12] Там же.
[13] Там же.
[14] Житие Преподобного и Богоносного отца нашего Сергия Чудотворца и Похвальное ему слово, написанное учеником его Епифанием Премудрым. Сергиев Посад, 1908, с. 49.
[15] Там же, 63—64.
[16] Там же, с. 94.
[17] Там же, с. 106.
[18] *Ключевский В. О.* Очерки и речи. Пг., 1918, с. 202.
[19] Там же, с. 203.
[20] *Федотов Г. П.* Цит. соч., с. 138.

[21] Цит. по: Житие и подвиги Преподобного Сергия, с. 43.
[22] *Поселянин Е.* Цит. соч., с. 173.
[23] *Симон (Азарьин),* келарь. Книга о (новоявленных) чудесах Преп. Сергия. Сообщил С. Ф. Платонов. Памятники древней письменности и искусства. СПб., 1888, с. 24—25.
[24] *Свящ. П. Флоренский.* Цит. соч., с. 15.
[25] Там же.
[26] Там же.
[27] *Федотов Г. П.* Цит. соч., с. 142—143.
[28] *Епископ Макарий (Булгаков).* История Русской Церкви. Т. 2. СПб., 1898, с. 187.
[29] *Федотов Г. П.* Цит. соч., с. 142—143.
[30] См.: *Прохоров Г. М.* Келейная исихастская литература в библиотеке Троице-Сергиевой Лавры с XIV по XVII в., 1974, с. 317.
[31] *Свящ. П. Флоренский.* Столп и утверждение истины. М., 1914, с. 51—58; см. также: с. 80—81, 83—108, 279, 343, 488.
[32] Там же, с. 12—13.
[33] *Свящ. П. Флоренский.* Троице-Сергиева Лавра и Россия.
[34] Там же.
[35] *Ключевский В. О.* Цит. соч., с. 204.
[36] Там же, с. 206—207.
[37] Акафист преп. Сергию, кондак 1-й.
[38] *Ключевский В. О.* Благодатный воспитатель русского народного духа. Сергиев Посад, 1908.
[39] *Свящ. П. Флоренский.* Троице-Сергиева Лавра и Россия.
[40] *Пимен, Патриарх Московский и всея Руси.* Слова и речи. М., 1977, с. 5.

Архимандрит МАТФЕЙ (Мормыль),
старший регент Троице-Сергиевой Лавры

ЛИТУРГИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВОЙ ЛАВРЫ

Шесть с половиной столетий отделяют нас от того времени, когда Преподобный Сергий в дремучем лесу на горе «Маковце» построил деревянный храм во имя Пресвятой и Живоначальной Троицы.

1337 год стал годом основания будущей великой Лавры, ставшей тем духовным центром, с которым неразрывно связана вся дальнейшая судьба России, история ее Церкви, ее народа, ее культуры.

Значение Преподобного Сергия и его обители огромно. Это — целая эпоха в истории Руси, эпоха духовного возрождения русского народа, его пробуждения и осознания себя как народа исторического. Благодатное влияние великого тайнозрителя и служителя Пресвятой Троицы сказалось на всех сторонах русской жизни. Возрождение созерцательного монашества, основание новых монастырей и расцвет церковной культуры, сплочение Великой Руси вокруг Москвы, начало и утверждение русской государственности — всё это связано с Преподобным Сергием, основателем «Дома Живоначальной Троицы». Особое и даже исключительное значение Троице-Сергиева Лавра имеет и для литургической жизни Русской Церкви. И не столько потому, что здесь сложились определенные своеобразные традиции, но потому, что в Преподобном Сергии и его Лавре Русская Церковь всегда имела прекрасный образец и своего рода «эталон» того, ка́к надо совершать богослужение и что́ оно дает религиозному чувству верующего человека. Поэтому следует в данном случае говорить больше не о внешней стороне лаврских литургических традиций, а об их значении для того, что мы называем русским благочестием.

Преподобный Сергий свое духовное служение миру начал с прославления Имени Святой Троицы. От него особое почитание Пресвятой и Живоначальной Троицы навсегда входит в литургическую традицию всей Русской Церкви как одно из самых характерных и глубинных проявлений ее религиозного духа.

XIV столетие для Византии и всего православного Востока — это век нового духовного подъема и обновления, время возрождения монашества и созерцательной жизни, связанного с движением исихазма.

С начала XIV в. главным духовным центром византийско-славянского мира становится Афон. Распространяясь со Святой Горы, исихастское движение охватывает весь греческий и юго-славянский мир, вызывая мощную волну нового творческого подъема в богословии и во всех сферах церковной культуры православных стран. В аспекте догматическом XIV век — это эпоха пневматологических споров, споров о благодати, о природе фаворского света и реальности «ви́дения» Бога человеком. В лице св. Григория Паламы, вождя исихастов, Православие одерживает новую победу.

Учением святителя Григория о «неизреченном различении» в Боге двух модусов бытия — сущности и нетварной энергии как «общей благодати Пресвятой Троицы» — исихазм вместе с тем утверждал возможность живого, реального Богообщения и обожения человеческой природы. Исихастское учение явилось идейной основой расцвета культуры и искусства в странах греко-славянского мира. Период духовного подъема, начавшись со второй половины XIV в., продолжался до конца 15-го ст., оставив неизгладимый след в культуре Византии и славянских народов. Это явление по своему значению по праву может быть названо «Православным Возрождением». И здесь Руси через Преподобного Сергия дано было сказать свое, особое творческое слово.

Как известно, татарское нашествие было для Руси величайшей катастрофой, народным бедствием. Его последствием было не только разрушение общественной и культурной жизни нашей страны. Оно почти на столетие заглушило и его духовную жизнь. XIV же век для Руси, как и для всего православного мира, стал временем подъема и возрождения духовной жизни. Преподобный Сергий явился одним из первых, кто возглавил духовное движение. Хотя подвижничество этого периода носило в себе те черты, которые не имелись в монашестве Киевской, домонгольской Руси: подвиг отшельничества и путь созерцательной жизни, связанной с подвигом непрестанной умной молитвы и безмолвием, но то, что мы находим в Преподобном Сергии, не мо-

жет быть объяснено ни заимствованием, ни прямым учительством, ни подражанием. Оно вполне самобытно. Если говорить о непосредственном влиянии византийского и афонского исихазма, то оно возможно только начиная с середины XIV в., т. е. когда Троицкая обитель уже существовала десятилетие. Значит, здесь другая связь — внутренняя. Афонский исихазм и подвижничество Преподобного Сергия — это одно глубинное движение во вселенском таинственном теле Церкви Христовой, вдохновляемое Единым Духом.

Преподобный Сергий начинает свой путь отшельничеством. По свидетельству Жития, он видел «сладость безмолвия». У него наблюдается тот же опыт созерцания Божественного света и огня, о котором еще раньше писал преподобный Симеон Новый Богослов и о чем говорили афонские исихасты. Ему первому из русских святых в «неизреченном свете» явилась Сама Богоматерь, обещая Свое покровительство над обителью. Но самое существенное и неповторимое, что определяет самую суть духовности Преподобного, — это откровение ему Троической тайны и «Троического поклонения».

Пресвятая «Троица до Преподобного Сергия» не была предметом умозрения; в его же лице мы имеем носителя «особой, таинственной духовной жизни, не исчерпываемой подвигом любви, аскезой и неотступностью молитвы». Он был не только святым, который достиг созерцания Троичного света, но особым помазанником Пресвятой Троицы, избранным и освященным Ею еще до своего рождения. Его троекратное возглашение в утробе матери во время литургии было пророческим знамением о явлении в мир великого служителя Всесвятой Живоначальной Троицы.

Построением храма во Имя Пресвятой Троицы было положено начало Ее особого литургического почитания. Это было новым явлением. По существу, все храмы, кому бы они ни были посвящены, как и всё богослужение, Церковь установила во славу Пресвятой Троицы. В седмичном и годовом круге православных праздников нет ни одного дня, как и в суточном нет ни одного часа, в котором бы не было особого чествования Триипостасного Божества. Но древние церковные уставы Востока не упоминают храмов, посвященных имени Триединого Бога. Кроме того, в Византии и на православном Востоке, по существу, не было и литургически почитаемого образа — иконы Пресвятой Троицы. С создания Троицкого храма Преподобным Сергием начинается особый период в области литургической жизни и богословия Русской Церкви.

В плане историческом Троицкий храм на Маковце не был первым и единственным Троичным храмом. Исторические письменные памятники упоминают о существовании нескольких храмов на Востоке и на Западе в период с IV по IX в. А Иоанн Евхаитский (XI в.) сообщает даже о монастыре во имя Святой Троицы. Русские летописи также говорят о Троицких храмах, построенных за первые четыре века после Крещения Руси (до XIV в.). Есть сведения о двух храмах в Пскове (причем первый, по преданию, был построен еще княгиней Ольгой) и двух храмах XII в. в Новгороде. К этому же времени относится и основание Троицкого монастыря около Великого Устюга. Но даже возведение первых Троичных храмов на Руси можно считать явлением самобытным и далеко не случайным. Конечно, до храма Преподобного Сергия они, по словам священника Павла Флоренского, «не могли быть сознательно воздвигнутыми символами идеи, еще не оформившейся», в них можно видеть лишь «смутные предчувствия того целостного явления, которое раскрывается лишь с XIV века». «Великое, — по словам того же отца Павла, — не возникает случайно, — ...оно есть слово, к которому сходятся бесчисленные нити, давно наметившиеся в истории, ...оно не было бы великим, если бы не разрешало собою творческое томление всего народа». Оно «...творчески синтезирует смутные волнения, изливая их в одно слово. Таковым было слово Преподобного Сергия, выразившего самую суть исканий и стремлений русского народа (хотя бы и произносимое ранее, сознательно и полновесно было, однако, произнесено впервые им). В этом смысле неоспоримо мировое первенство лаврского собора Пресвятой Троицы».

Храм во Имя Святой Троицы, икона Живоначальной Троицы, весь троический культ — это новое явление, новое творческое слово Русской Церкви. Вслед за первым храмом, построенным руками самого Преподобного Сергия, в течение одного столетия Троичные храмы и иконы во множестве появляются на всем пространстве России. И как свидетельство о том, кому Русь обязана почитанием Пресвятой Троицы, при храмах очень часто освящались приделы в честь Преподобного Сергия. С именем Преподобного, по мысли отца Павла Флоренского, связан тот «величайший литургический сдвиг, в котором ...выразилась русская идея и своеобразные черты русского духа». Праздник Пятидесятницы стал в Русской Церкви днем особого литургического почитания Пресвятой Троицы. Это не было субъективным переосмыслением Пятидесятницы, но глубочайшим богословским прозрением Преподобного Сергия. Пятидесятница, день Сошествия Святого Духа — это исполнение и завершение домостроительства Христа. Когда, по словам св. Григория Паламы, «пришли к концу чудесные деяния Единородного Сына Божия, от Пятидесятницы начинают совершаться... явления Духа Святого, Его ипостаси свойственные, дабы мы познали и уразумели великую и поклоняемую тайну Святой Троицы». В день Сошествия Святого Духа в огне благодати рождается Церковь, которой Бог-Троица уже в полноте открывает Себя. Преподобный Сергий был носителем того Божественного благодатного огня, о котором свидетельствовали преподобный Симеон Новый Богослов, св. Григорий Палама и другие исихасты XIV в. По свидетельству Жития, Преподобного Сергия видели как бы всего объятого огнем;

огонь благодати осенял алтарь и опускался в евхаристическую чашу, из которой причащался святой Игумен. Эта «огнедохновенная благодать Духа», о которой говорит служба Пятидесятницы, освятила Преподобного Сергия, возведя его на высоту созерцания Троической тайны.

С XIV в., т. е. от самого Преподобного, в Русской Церкви праздник Пятидесятницы «выявляет свою онтологическую суть». Впервые появившись как местный праздник Троицкого храма и чествование иконы «Троицы» преподобного Андрея Рублева, он входит в общерусскую литургическую традицию как «Троицын день», а глубокое осмысление и восприятие дня Пятидесятницы выражается в создании на Руси Троицких обителей, храмов и икон. До наших дней в одной из рукописей XVII в. сохранилась даже молитва Пресвятой Троице, которая, по преданию, принадлежит самому Преподобному Сергию.

Первый акафист Святой Троице был написан, вероятно, не раньше XVII в. Он составлен на основе стихир Пятидесятницы и известен лишь по поздней рукописи XVIII в., а в 19-м ст. совершенно самостоятельно архиепископом Херсонским Иннокентием (Борисовым) был написан новый акафист Живоначальной Троице, напечатанный в Петербурге в 1849 г. В настоящее время в Лавре он совершается на малой вечерне в праздник Святой Троицы.

В XIV в. для Русской Церкви литургическим вопросом первостепенной важности была проблема единого богослужебного Устава. В домонгольский период в русской церковной практике преобладающим был Студийский Устав. Он был принят преподобным Феодосием Печерским в связи с введением общежития в Киево-Печерском монастыре и, распространившись, стал на Руси господствующим.

В XIV в. в литургической жизни Русской Церкви происходил постепенный переход от Студийского Устава к Иерусалимскому. Влияние устава обителей преподобных Саввы Освященного и Евфимия Великого начало ясно обнаруживаться на Руси еще в XIII в. В 14-м ст., благодаря деятельности митрополита Киприана, иерусалимская традиция стала полнее входить в русскую практику и сделалась преобладающей. Сам Преподобный Сергий со своими учениками и Троицкая обитель не остались в стороне от этого литургического движения. В этот период духовные связи и общение Руси с православным Востоком и Византией были самыми тесными и непосредственными. В 1354 г. Преподобный Сергий получает грамоту от Патриарха Константинопольского Филофея, известного исихаста-паламита, с предложением устроить в обители общежительный устав. По благословению митрополита Московского Алексия в Троицком монастыре вводится «общее житие». Троицкая обитель становится киновией. С этого момента общежитие, как совместное житие в полной любви и единомыслии, еще полнее стало выражать основную идею Преподобного Сергия — единение в любви по образу Троического единства. Но в связи с упорядочением дисциплинарного устава возникает необходимость в богослужебном уставе. Претворение этой насущной потребности больше связано с жизнью и совместной деятельностью ближайших учеников Преподобного Сергия — преподобных Афанасия Высоцкого и Никона Радонежского — и литургической реформой митрополита Киприана. В 1382 г. на поездку в Константинополь вместе с митрополитом Киприаном Преподобный Сергий благословил одного из самых любимых и одаренных своих учеников — преподобного Афанасия, игумена Высоцкого монастыря, основанного им около Серпухова в 1374 г. В Константинополе преподобный Афанасий поселился в монастыре святого Иоанна Предтечи, где занимался изучением и переводом святоотеческих творений. Живя в центре византийской церковной образованности и культуры, преподобный Афанасий около 20 лет провел в трудах по переводу церковных книг с греческого на славянский. Переводы, книги, византийские иконы он отправлял на Русь, приобщая Русскую Церковь к живым источникам святоотеческого богословия и лучшим церковным византийским традициям. Им были переведены и присланы на Русь «Четыре сотицы» преподобного Максима Исповедника, Слова преподобного Симеона Нового Богослова и Марковы главы о церковных службах. Плодом многолетних литургических трудов преподобного Афанасия стал Церковный Устав, известный в истории под названием «Око церковное». Окончательную работу над ним преподобный Афанасий завершил уже в конце своей жизни, около 1401 г. в монастыре Перивлепто. Этот Устав, присланный на Русь, имел исключительно важное значение. Войдя в практику и сделавшись регулятором богослужения, он вместе с тем положил начало новому этапу в литургической жизни Русской Церкви. Преподобный Афанасий, работая над уставом, не был просто переводчиком. Употребляя византийское книжное выражение, он явился излагателем или «списателем» его. Это был вполне самостоятельный труд.

Подлинник рукописного Устава не сохранился, о нем можно судить только по его позднейшим спискам, свидетельствующим о его широкой известности и вхождении в литургическую жизнь. При составлении Устава преподобный Афанасий пользовался несколькими различными источниками, внеся в свой труд последние литургические нововведения, только утвердившиеся в греческих Уставах. Труд преподобного Афанасия имел на русской почве особенно важное значение как первый крупный шаг на пути самостоятельной переработки греческого Устава. «Око церковное» содержит в себе новые литургические элементы, которые затем закрепились в русских редакциях Устава. Труд преподобного Афанасия дал сильный импульс к большей самостоятельности, к обособлению русского Церковного Устава от греческого. Начавшийся во второй полови-

не XIV в. рост национального самосознания находит свое отражение в «Оке церковном». В месяцеслове Устава преподобного Афанасия появляется значительное число памятей славяно-русских святых. «Раз начавшееся движение, — пишет об этом известный литургист прошлого века профессор Московской Духовной Академии И. Мансветов, — продолжается затем с новой силой и в XIV—XVII веках» и достигает таких размеров, что придает Уставам этого времени ярко выраженное «национальное направление» и «местно-русскую окраску». В течение менее чем половины столетия Устав преподобного Афанасия Высоцкого распространяется, кроме Троице-Сергиевой обители, в Москве, Новгороде, Саввино-Сторожевском монастыре, активно входя в практику и сделавшись в XV в. регулятором русского богослужения. Таким образом, по благословению великого Троицкого Игумена одним из его учеников был сделан труд, имевший большое значение для всей Русской Церкви, ознаменовавший новый этап и новое направление в ее литургической жизни.

XV век был эпохой необычайного творческого подъема во всех областях церковной культуры Руси. Русское литургичесое творчество, почти не проявлявшееся в течение трех веков, расцветает именно с XV в. Одним из первых его плодов явилась служба Преподобному Сергию. И Лавра, и вся Русская Церковь особо чтят память основателя Дома Живоначальной Троицы. Великий «Печальник Русской земли», ее наставник, молитвенник и хранитель, он стал в сознании народа живым воплощением русского идеала святости. Через 30 лет после кончины Преподобного праздником обретения его честных мощей было положено начало общерусскому литургическому прославлению Радонежского Чудотворца. Мощи его были обретены 5 июля 1422 г. при игуменстве преподобного Никона.

Памятником великому «Игумену Русской земли» стал белокаменный Троицкий собор, где и были помещены его нетленные мощи, и икона Пресвятой Троицы, написанная в похвалу Ее особому помазаннику и служителю. Преподобным Епифанием Премудрым (в 1418 г. им же было написано Житие Преподобного Сергия) была составлена служба на обретение мощей. До 1422 г. полной службы еще не было, но ее зачатки уже могли существовать. В древних списках находится особый тропарь, отличный от тех, которые закрепились в традиции. Служба 5 июля — наиболее ранняя по времени. Написанная преподобным Епифанием, она в 40-х гг. XV в. была дополнена и переработана Пахомием Логофетом (Сербом), самым плодовитым писателем века, творчество которого имело очень сильное влияние на развитие русской гимнографии. Служба 25 сентября, в память преставления Преподобного Сергия, была почти полностью составлена тем же Пахомием Сербом в 1440—1443 гг. Но в ней сохранились 3 стихиры (это «ины» стихиры на «Господи, воззвах»), которые в форме характерного монолога представляют собой наставления Преподобного Сергия братии. Они, несомненно, написаны учеником Преподобного, слышавшим его подлинные слова. Вероятнее всего, их автором был сам преподобный Епифаний Премудрый.

Почитание святой памяти Преподобного Сергия приобрело еще бóльшую популярность после отражения Русью польско-литовского нашествия.

Молитвенное предстательство Преподобного Сергия во время 16-месячной осады Троицкого монастыря засвидетельствовано было множеством явлений Святого, в которых он ободрял защитников, открывал замыслы врага. После долгих безуспешных попыток взять обитель поляки «со многим стыдом» бежали от стен Троице-Сергиевой обители. Одним из ярких свидетельств покровительства и заступления Преподобного Сергия был факт внезапной гибели предводителя поляков Лисовского в сентябре 1617 г., в самый день памяти Радонежского Чудотворца. Освобождение Троицкой обители праздновала вся Россия. В 1616 г. церковное священноначалие предписало обители совершать «великому чудотворцу Сергию празднество нарочно полное со всем торжеством». Праздник в Лавре до революции совершался 12 января, в день снятия осады. Совершался особый молебен, стены монастыря торжественно обходились с крестным ходом и окроплялись святой водой.

В возрожденной Лавре при наместнике архимандрите Пимене (Хмелевском, ныне архиепископ Саратовский и Волгоградский) этот день был отмечен специальным юбилейным торжеством в январе 1960 г., когда исполнилось 350 лет с момента снятия осады. В настоящее время о данном событии напоминает всенощное бдение, совершаемое в этот день, связанный с памятью св. мученицы Татианы. Указанное празднество и теперь живой свидетель общественного служения обители Пресвятой Троицы своему Отечеству.

Преподобный Сергий, избранный Пресвятой Троицей к Ее прославлению еще до своего рождения, был и великим чтителем Матери Божией — Пречистой Девы Марии. Она распростерла Свой благодатный покров над Троицкой обителью, и это нашло свое отражение в лаврской литургической традиции. Особое почитание Матери Божией, его особая теплота и благоговение перед Всемилостивой Заступницей — одна из самых характерных и вместе с тем глубоко сокровенных черт русского православного благочестия. Непосредственная близость Пречистой Девы, Ее участие в судьбе Русской Церкви открылись очень рано. Это с необычайной силой проявилось во время создания Киево-Печерской Лавры. Но в жизни Троицкой обители Матерь Божия приняла особое участие. Она Сама Своими пречистыми стопами освятила оби-

тель Преподобного Сергия — первого русского святого, который удостоился посещения Богоматери. Житие повествует, что Рождественским постом, глубокой ночью с пятницы на субботу, после пения акафиста Божией Матери Преподобный Сергий услышал: «Се, Пречистая грядет!», и в сиянии необыкновенного света в келлию вошла Матерь Божия с апостолами Петром и Иоанном. Она обратилась к Преподобному, назвав его Своим «избранником», и сказала, что услышана его молитва об учениках, обещая обители Свой неотступный покров и заступление. Житие не указывает точного года явления Богоматери Преподобному. Предполагают, что это было в 1379 г., менее чем за год до Куликовской битвы. Это чудесное событие навсегда запечатлелось в литургической традиции Сергиевой Лавры. В память посещения Божией Матери в пятницу вечером еженедельно в Троицком соборе поется акафист Пресвятой Богородице, а с Фоминой недели до отдания Пасхи за акафистом поется особый канон Божией Матери, составленный по подобию пасхального канона преподобного Иоанна Дамаскина одним из иноков Лавры.

В 70-х годах нашего столетия иноками Лавры была написана служба в честь явления Пречистой Девы Преподобному Сергию. Она совершается 24 августа, на второй день после отдания Успения — престольного праздника обители. 10 декабря 1734 г. была освящена церковь в память Явления Божией Матери. Храм был построен над гробом преподобного Михея Радонежского, бывшего свидетелем посещения Богоматерью Преподобного Сергия.

Свидетельством особого литургического почитания Матери Божией в Русской Церкви является то, что ни одна другая Православная Церковь не имеет такого числа служб, совершаемых в честь Приснодевы. В этой области русское литургическое творчество наиболее самостоятельно по форме и богато по содержанию.

Успение — престольный праздник Троицкой обители. Успенский собор, заложенный в 1559 г., был освящен 14 августа 1585 года. (Знаменательно, что накануне дня освящения было совершено переложение мощей Преподобного Сергия. В память об этом установлено литургическое празднование.) Лаврская служба Успению отмечается особым последованием, которое теперь называется «погребение Божией Матери». Ее история такова.

Первоначально служба Успению с чином литании — перенесения святой плащаницы Матери Божией — совершалась только в самой Гефсимании, во Святой Земле. В первой половине прошлого века по благословению митрополита Филарета (Дроздова) греческая служба с чтением 17-й кафизмы и припевами, составленными проф. Холмогоровым, была переведена на славянский язык, и чин погребения Божией Матери (с 1844 г.) стал совершаться в Гефсиманском скиту и в самой Лавре. (В Иерусалиме чин погребения совершается накануне праздника, у нас, в России, — вечером в самый день Успения.)

В годы второй мировой войны русский верующий народ с особой силой ощущал благодатный покров Матери Божией, распростертый Ею над Россией. В первые послевоенные годы Русская Церковь переживала период особого внутреннего подъема. После открытия Лавры в 1946 г. чин погребения Божией Матери возродился. В 1950 г., по благословению Святейшего Патриарха Алексия, была издана служба Успению Пресвятой Богородицы с чином погребения, и этим было положено начало ее повсеместному отправлению. Так литургическая традиция, возникшая и затем вновь возродившаяся в Троице-Сергиевой Лавре, стала общерусской церковной традицией...

Велением Промысла Божия Троицкий монастырь стал духовным центром России; ее исторические судьбы неразрывно связаны с обителью Преподобного Сергия, великого «Печальника Русской земли» и дерзновенного о ней молитвенника. У «Троицы» всегда с особой остротой чувствуется пульс русской истории. «Здесь, в Лавре, — пишет отец Павел Флоренский, — слагается то, что в высшем смысле должно назвать общественным мнением...» Из Дома Живоначальной Троицы, как из сердца, исходят благодатные жизненные токи, духовно питающие и освящающие жизнь России. Не раз именно Лавра становилась тем местом, где решались судьбы Русской Церкви, ее народа. Это с особой силой проявлялось в самые решающие моменты русской истории. Обитель Преподобного Сергия становилась оплотом России, центром национального самосознания, символом высоты и непоколебимости русского духа.

Так, в сентябре 1380 г. Преподобный Сергий из Дома Живоначальной Троицы благословил князя Димитрия с дружиной на битву с татарами. Вдохновленная и подготовленная у «Троицы», Куликовская победа явилась для России гранью новой эпохи, началом пробуждения Руси. В октябре 1380 г. после победы на Куликовом поле благоверный князь Димитрий отправился в Троицкую обитель. Благодаря Преподобного Сергия за молитвенное предстательство, князь Димитрий просил его отслужить соборно панихиду о воинах, павших на поле брани. Так была учреждена Димитриевская родительская суббота — день поминовения воинов перед памятью св. великомученика Димитрия Солунского, небесного покровителя князя Димитрия Донского. С 14-го ст. Димитриевская родительская суббота как день особого соборного поминовения воинов и всех усопших становится общерусской традицией.

XVII век для России — одно из самых бурных и напряженных столетий в ее истории. В годину «Смутного времени» и «лихолетия», когда, по словам современника, «люди и не чаяли

себе впереди спасения», Троицкая обитель стала крепостью и оплотом национально-освободительного движения, великой твердыней, символом стойкости русского народа. В период польско-литовской интервенции Троицкий монастырь при игумене — преподобном Дионисии (Зобниковском) с 23 сентября 1608 г. по 12 января 1610 г. выдержал 16-месячную осаду. И в это тяжелое время также возникло несколько традиций, запечатленных в литургической жизни Лавры.

Одна из них связана с покровительством Святителя Николая Чудотворца. Русский народ не случайно считает его своим покровителем. Едва ли есть святой, который был бы так непосредственно близок и так любим на Руси, как Святитель Николай. Его живое участие в жизни нашей Церкви засвидетельствовано бесчисленным множеством его явлений, множеством чудотворных икон. Пожалуй, ни одна Церковь не имеет столько Никольских храмов, сколько их есть в России. О близости Святителя Николая Преподобному Сергию свидетельствует одна из двух его келейных икон.

Накануне Куликовской битвы князю Димитрию Иоанновичу было явление чудотворной иконы Святителя Николая (так называемый «Никола Угрешский»), предвозвещавшее грядущую победу и освобождение Руси.

Во время польско-литовской осады 8 ноября 1608 г. одно из ядер пробило южные железные двери Троицкого собора и попало в местный образ Святителя Николая, находившийся на северной стене собора у иконостаса. Святитель сохранил собор и людей от гибели, причем ядра даже не обнаружили за иконой. Сейчас эта икона находится на столпе напротив раки Преподобного, безмолвно свидетельствуя о близости двух святых.

В ноябре 1608 г. в осажденной обители начала свирепствовать страшная цинга. Люди молитвенно обратились к Святителю Николаю о помощи и заступлении. 9 мая 1609 г. во имя Святителя Николая, как обетная церковь, был освящен северный придел Успенского собора. После освящения престола цинга в монастыре прекратилась.

Особое литургическое почитание Святителя Николая в Лавре в настоящее время выражается в том, что в дни его памяти (6/19 декабря и 9/22 мая) соборно отправляется акафист.

Церковь именует Преподобного Сергия «Игуменом Русской земли», «начальником и учителем всем монастырем, иже в Руси». Он вошел в историю окруженный целым сонмом святых учеников. Одни из них стали местночтимыми святыми Троицкой обители, другие удостоены общерусского почитания. Некоторые из учеников Преподобного Сергия всю жизнь провели в монастыре, другие, по его благословению, вышли из него и стали основателями новых обителей. Четвертая часть всех русских монастырей основана Преподобным Сергием и его учениками, которые несли его заветы в разные концы Русской земли. Духовное влияние Преподобного через обители, основанные его учениками, учениками его учеников, распространяется по всей России. Первым Радонежским святым, прославленным Русской Церковью после Преподобного Сергия, стал его любимый ученик и преемник — преподобный Никон († 1427). Его канонизация состоялась на Соборе 1547 г. В 1548 г. над мощами преподобного Никона была построена белокаменная церковь, но служба ему уже существовала. Она была составлена Пахомием Сербом между 1440 и 1450 гг. по благословению св. митрополита Ионы. В XVIII в. канон из службы преподобному Никону был переработан. В 1779 г. была сооружена рака преподобного Никона. В середине прошлого столетия в Лаврском Гефсиманском скиту был построен храм Преподобным Сергию и Никону Радонежским. С 1853 г. 5 июля, в день обретения мощей Преподобного Сергия, там совершалась особая совместная служба Преподобным.

Большим событием в литургической жизни Троице-Сергиевой Лавры было установление празднования Собора всех Радонежских святых. Его начало идет от древней литургической традиции Русской Церкви соборного чествования местночтимых святых. В XVI в. (суздальским иноком Григорием) была написана служба Всем русским святым (она совершалась 17 июля). В XVII—XVIII вв. были созданы соборные службы Ростовским, Соловецким, Киево-Печерским и другим святым. В прошлом столетии были закреплены памяти Киево-Печерским преподобным, подвизавшимся в Ближних и Дальних пещерах, празднования Вологодским и Новгородским святым. После восстановления Патриаршества в Русской Церкви было установлено празднование Всем святым, в земле Российской просиявшим.

Генеалогическое древо Радонежских святых необычайно велико и имеет много ветвей. Это, прежде всего, непосредственные ученики Преподобного Сергия, проведшие свою жизнь в монастыре; затем ученики, ушедшие по благословению Преподобного из обители и ставшие основателями новых монастырей; собеседники Преподобного Сергия и его духовные дети и, наконец, святые, бывшие иноками Троицкой обители в XV—XVI вв.

11 июня 1981 г. по благословению Святейшего Патриарха Пимена в крипте под Успенским собором Лавры был освящен придел в честь Собора Радонежских святых. Празднику была составлена особая служба (канон, тропарь и кондак). В лике Радонежских святых было прославлено 42 имени. День памяти Радонежских святых — особый Лаврский праздник. Он совершается 6 июля, на второй день чествования памяти Преподобного Сергия.

Непосредственно с Троице-Сергиевой Лаврой связано почитание родителей Преподобного Сергия — преподобных схимонаха Кирилла и схимонахини Марии. Свидетельства церковного предания об их святости многочисленны; они восходят еще к XVI в. Уже в лицевом Житии Преподобного Сергия родители его изображены с нимбами. Во время моровой язвы 1771 г. была составлена особая молитва преподобным схимонахам Кириллу и Марии, ограждавшая от смертоносной опасности. По благословению Святейшего Синода она неоднократно издавалась (последнее издание — в «Собрании молитв» 1915 г.). Память родителей Радонежского Игумена отмечалась 28 сентября, на третий день после празднования преставления Преподобного Сергия. (На гробницах преподобных Кирилла и Марии, находящихся в Хотьковском Покровском монастыре, засвидетельствованы многие исцеления младенцев, родители которых обращались к святым с молитвой.)

В собор Радонежских святых, как один из священноархимандритов Лавры, вошел святитель Иннокентий (Вениаминов) (1797—1879), митрополит Московский и Коломенский. Один из величайших русских миссионеров прошлого века, он 6 сентября 1977 г. был причислен к лику святых Русской и Американской Православными Церквами, как святитель Московский, как апостол Америки и Сибири. Святые его мощи находятся в Духовском храме Лавры. 11 апреля 1981 г. трудами наместника Лавры архимандрита Иеронима († 1982) в крипте Успенского собора в честь святителя Иннокентия был устроен южный придел храма Всех святых, в земле Российской просиявших.

Таким образом, Троице-Сергиева Лавра через века пронесла литургические традиции, сохраняя в чистоте и неприкосновенности внутренний дух и полноту содержания всех богослужений, и ту основу, которая здесь была положена самим Преподобным Сергием.

В. О. Ключевский говорил: «Преподобный Сергий давно ушел, исчезла и обстановка его деятельности, оставив скудные остатки в монастырской ризнице да источник, изведенный его молитвою, а впечатление все живет, переливаясь свежей струей из поколения в поколение, и ни народные бедствия, ни нравственные переломы в обществе доселе не могли сгладить его. Примером своей жизни, высотой своего духа Преподобный Сергий поднял упавший дух родного народа, пробудил в нем доверие к себе, к своим силам, вдохнул веру в свое будущее. Он дал почувствовать заскорбевшему народу, что в нем еще не все доброе погасло и замерло; своим появлением среди соотечественников, сидевших «во тьме и сени смертной», он открыл им глаза на самих себя, помог им заглянуть в свой собственный внутренний мрак и разглядеть там еще тлевшие искры того огня, которым горел озарявший их светоч».

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Житие Преподобного и Богоносного отца нашего Сергия Радонежского и всея России Чудотворца. Сергиев Посад, 1853.

2. *Георгиевский Г.* Заветы Преподобного Сергия. Чтения в обществе любителей духовного просвещения, 1892, ноябрь, книга IX.

3. *Голубинский Е.* Преподобный Сергий и созданная им Троицкая Лавра. Жизнеописание Преподобного Сергия и путеводитель по Лавре. Сергиев Посад, 1892.

4. *Мансветов И.* Церковный Устав (Типик). Его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви. М., 1885.

5. *Спасский Ф.* Русское литургическое творчество. Париж, 1951.

6. *Федотов Г.* Святые Древней Руси. Нью-Йорк, 1960.

7. *Флоренский П.*, священник. Из богословского наследия. — Богословские труды, сб. 17. М., 1977.

8. *Флоренский П.*, священник. У водоразделов мысли. 1. Статьи по искусству. Париж, 1985.

Архимандрит АРИСТАРХ (Станкевич),
ризничий Троице-Сергиевой Лавры

ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВА ЛАВРА И РУССКАЯ КУЛЬТУРА

Чем чаще мы говорим или думаем о Троице-Сергиевой Лавре, о ее огромном значении в духовной жизни нашего народа, тем в большей славе и духовном величии встает пред нами образ ее основателя. В образ, в жизнь Преподобного Сергия на протяжении веков всматривались многие поколения русских верующих людей. Но эти поколения русского народа приходили и сейчас приходят к Преподобному Сергию не только для того, чтобы посмотреть, но и поучиться его святому житию и духовной культуре.

Руководимый Промыслом Божиим, Преподобный Сергий посвятил свою жизнь нравственному воспитанию русского народа. Одним из методов воздействия Преподобного на окружающих людей был личный живой пример его святой жизни. «Житие» Преподобного, составленное учеником его Епифанием Премудрым, повествует нам о том, с каким искренним смирением, с какой неослабной энергией трудился Преподобный на нужды братии. Уже будучи игуменом, он был для иноков его обители и поваром, и пекарем, и мельником, и дровоколом, портным, плотником — одним словом, служил братии как раб купленный, по выражению Жития. Помимо этого, на нем лежал и более тяжкий, хотя и менее заметный труд по духовному воспитанию иноков.

С любовью принимал он приходящих в обитель, особенно пристально наблюдал за духовным состоянием новичков, распределял послушания — каждому по силам и склонности. Каждую ночь заботливый игумен ходил мимо келлий, легким стуком в дверь напоминая тем, кто предавался празднословию, об основном иноческом делании — молитве, а наутро осторожными намеками, тихой и кроткой речью, не обличая резко, не делая упреков, вразумлял согрешивших и вызывал у них раскаяние. С терпением и любовью врачевал души Преподобный Сергий, и под его мудрым управлением в обители из пришедших в нее разных по характеру и складу людей складывалось настоящее братство, в духе апостольской общины, где у многих верующих были единая душа и единое сердце (Деян. 4, 32). Именно в этом и состояла главная заслуга Преподобного Сергия для русской культуры — в том, что он возродил на Руси дух апостольского христианства, сумел создать и утвердить в своей обители ту евангельскую основу жизни, атмосферу единодушия и единомыслия, которая составила фундамент и главное достояние нашей национальной культуры. Другими словами можно сказать, что Преподобный «угадал» и развил те принципы, которые изначально присущи культуре как явлению человеческой жизни.

В самом деле, в наиболее широком смысле культура — это всё, что создано человеческим обществом благодаря деятельности людей, вся совокупность духовных и материальных ценностей, накопленных человечеством за время его исторического существования. И само слово «культура» по-латыни означает возделывание, обрабатывание. То есть человек, как поставленный Богом владыка материального мира, возделывает, преобразует этот мир, и продукт этой деятельности и есть человеческая культура. В этом едином в своей сущности процессе обычно выделяют три составные части:

1) хозяйственная, или практическая, деятельность, материальная культура — совокупность материальных ценностей, созданных человечеством;

2) научная, или теоретическая, деятельность — результат осмысления явлений природы, физических законов и выработка соответствующей системы понятий, образующих основу научного знания;

3) религиозная, литургическая деятельность, или духовная культура, которая служит запросам высшей, духовной природы человека и устанавливает его отношения с Горним миром.

Эти три направления человеческой культуры соответствуют трехчастному разделению природы человека — дух, душа и тело. И как в человеке до грехопадения эти три части находились в гармоническом единстве при господстве духа, так и в человеческом обществе в идеальном его состоянии должна быть достигнута целостность культуры при господстве в ней духовного

начала. При такой гармонии, когда решающую роль в обществе играет литургическая деятельность, остальные составные части культуры, подчиненные ей, — материальная и теоретическая, — освящаются, и тем самым вся жизнь общества становится своего рода священнодействием. При этом человеческая культура и достигает во всех областях наибольшего расцвета, ибо она тогда соответствует своему назначению — прославлять Творца — и человеческой деятельности в ней максимально содействует благодать Святого Духа. Напротив, при умалении духовного начала развитие науки и создание материальных благ оказывается в конечном счете бесплодным и приводит лишь к застою, а потом и распаду человеческой культуры. Именно к такому выводу приходят сейчас специалисты различных наук, философы, общественные деятели. Для нас же этот вывод очевиден — не только потому, что такова традиция Православия, искони утверждающая примат духовного над материальным, но и потому, что в нашей истории мы видим наглядное подтверждение этому. Мы видим, как Преподобный Сергий — духовный родоначальник Московской Руси — сумел воплотить в своей личности гармонию нравственного идеала христианства, и мы видим, какое сильное влияние оказали его личность и созданная им обитель на формирование русской культуры. «Вглядываясь в русскую историю, — пишет о. Павел Флоренский, — в самую ткань русской культуры, мы не найдем ни одной нити, которая не приводила бы к этому первоузлу, к этому Ангелу земли Русской: нравственная идея, государственность, живопись, зодчество, литература, русская школа, русская наука — все эти нити русской культуры сходятся к Преподобному» (ТСЛ и Россия, с. 9). И дело тут не в количественных характеристиках — не в числе учеников Радонежского игумена, основавших новые обители на Руси, не в размерах благотворительности, которой всегда отличалась Троицкая обитель, не в материальном достатке, установившемся здесь по неложному обещанию Небесной Заступницы, не в красоте зданий и не в прочности монастырских стен. Дело совсем в другом. Преподобный Сергий явился воспитателем и великим собирателем народного духа. Время, в которое он жил, явилось переломной эпохой в жизни русского народа. Татарское нашествие середины XIII века принесло с собой не только бедствия внешние, не только разорение городов и сел, безвременную гибель и массовое рабство мирных жителей. Русские люди потеряли нравственную опору в жизни. Они с надеждой осматривались вокруг в ожидании освобождения, но освобождение не приходило. Многочисленные русские князья пресмыкались перед татарами и воевали друг с другом, продолжая прежнюю политику междоусобных распрей, приведшую Русское государство к порабощению монголами. Золотая Орда, литовские князья, немцы и шведы делили между собой русские земли. Непрекращающаяся вражда и распри, постоянные набеги завоевателей, усилившееся невежество — всё это грозило не только русской культуре, но и самому существованию русского народа как нации. И вот в этой обстановке исторического тупика луч надежды воссиял из скромной и неприметной Троицкой обители «на Маковце». Именно здесь русские люди увидели новую жизнь — жизнь, чуждую раздоров и ненависти, которыми переполнена была многострадальная Русская земля, жизнь, где господствовали любовь и сострадание, которых так не хватало тогда русскому обществу. «Тихость, кротость, слова молчание, смирение, безгневие, простота без пестроты, любовь, равная ко всем человекам» — эти качества Преподобного Сергия в течение всего его 50-летнего иноческого подвига незаметно распространились по Руси, духовно врачуя, укрепляя и утешая русских людей. И народ воспрянул духом, в нем стала пробуждаться вера в свои нравственные силы и открылась перспектива национального возрождения. «В лице Преподобного Сергия, — говорит о. Павел Флоренский, — русский народ сознал себя, свое культурно-историческое место, свою культурную задачу и тогда только, сознав себя, — получил право на самостоятельность» (*Свящ. П. Флоренский.* Троице-Сергиева Лавра и Россия, с. 9). Примечательно наставление, данное Преподобным великому князю Димитрию Донскому перед Куликовской битвой: «Если враги хотят от нас чести и славы — дадим им; если хотят злата и сребра, дадим и это; но за имя Христово, за веру православную, нам подобает душу свою положить и кровь свою пролить» (*Никон,* с. 149), то есть охранение, защита и утверждение православной веры, по мысли Преподобного, должны стать основой русской государственности, фундаментом народной жизни. Победа в Куликовской битве подтвердила жизнеспособность этого принципа, это была именно победа правой веры, победа нравственной силы над грубой физической силой. И в дальнейшей истории нашей страны именно силой веры русские люди «прогоняли полки чужих» (Евр. 11,34), этой силой строились города, заселялись непроходимые леса и пустыни, вера вдохновляла зодчих и иконописцев, благодаря вере распространялось просвещение. В этом многовековом процессе становления и развития русской культуры обитель Преподобного Сергия — эта сокровищница нашей веры, сердце русского Православия — имеет особое, только ей свойственное значение. Она — как бы «краткий конспект бытия нашей Родины», художественный портрет России, место, где наше Отечество ощущается как целое. Все основные направления русской культуры берут свое начало отсюда, как от истока. Русская иконопись нить своего предания ведет от иконописной школы Лавры. Русская архитектура на протяжении всей нашей истории лучшими своими достижениями обязательно присутствует в Лавре, так что можно утверждать, что обитель Преподобного Сергия —

подлинный исторический музей русской архитектуры. Русская книга, русская литература и вообще все русское просвещение основное свое питание получали всегда от просветительной деятельности Лавры. Так было и при самом Преподобном, основателе обители, от эпохи которого сохранилось драгоценное собрание рукописей, так было и в новейшее время, на рубеже XIX—XX веков, когда Лавра стала одним из крупнейших издательских центров. Не случайно именно здесь, в Лавре, нашла себе приют Московская Духовная Академия — духовное порождение обители, ведущее свое начало от просветительного и ученого кружка Максима Грека. Не случайно именно благодаря Лавре возникли крупнейшие современные центры декоративно-прикладного искусства, так же как Абрамцевское художественное училище и Всесоюзный институт игрушки в г. Загорске. Их деятельность, можно сказать, освящена самим Преподобным Сергием, который своими руками делал игрушки для детей, приходивших в его обитель.

Итак, в Троице-Сергиевой Лавре, как в фокусе, собраны лучшие достижения русской культуры, и сама эта культура в своей первооснове, в своей близости к духовным источникам, ее породившим, наверно, лучше всего может изучаться именно здесь — «у Сергия на Маковце». Не случайно поэтому описанию и исследованию художественных ценностей Лавры посвящена обширная литература — около 80 наименований, согласно альбому «Троице-Сергиева Лавра» издания 1985 года, и поток этой литературы постоянно растет. Однако, будучи ограничены рамками доклада, мы не имеем возможности уделить достаточно внимания всем тем вопросам, которые связаны с нашей темой, не имеем возможности подробно анализировать все те стороны русской культуры, которые так или иначе связаны с обителью Живоначальной Троицы. Поэтому ограничимся немногим — зато, на наш взгляд, самым существенным.

Прежде всего, именно в Лавре отчетливо понимается та особенность русской культуры, которую лучше всего назвать церковностью или литургичностью. Русская культура немыслима вне церковной жизни, ее невозможно понять и представить в отрыве от Священного Предания Православной Церкви, в отрыве от неповторимых по своей красоте и глубине веками сложившихся форм православного богослужения. Более того, именно от Православия, как от источника живой воды, русская культура получает творческий импульс для своего развития, именно связью с Православием объясняется богатейшее содержание, разнообразие форм и возвышенный характер достижений нашей культуры. Почему так? Потому что только Православию дано видение особой, мистической красоты духовного мира — красоты в собственном смысле этого слова, красоты как отражения бесконечных совершенств Творца в тварном мире, как явления славы Божией, наполняющей Вселенную. И эта красота абсолютной гармонии проявляется в области нравственной — в духовном облике святых, она созерцается в природе, но особое ее присутствие — в православном богослужении, где она осознается и воспринимается как ни с чем не сравнимая «сладость церковная».

Еще одна особенность Православия существенна для понимания русской культуры как культуры церковной по преимуществу. Протоиерей Сергий Булгаков назвал эту особенность — «религиозный реализм». Суть его в том, что все церковные чинопоследования и обряды — не просто воспоминания событий Священной истории, не одни только бессодержательные символы, напротив — благодать Святого Духа, Божественная энергия, пронизывающая их, связуя эти символы с высшей, надмирной реальностью, оживляет священные воспоминания. Вот почему участие в жизни Церкви — это всегда мистическое общение со Христом, с ангелами, со святыми, это приобщение к тому опыту свидетельства, который имели апостолы — «самовидцы и слуги Слова» (Лк. 1, 2). Отсюда и достижения культуры имеют смысл и значение в той мере, в какой они способствуют этому проникновению в Горний мир, в какой они приобщают человека к духовному опыту Церкви. Если не иметь в виду этого обстоятельства, если к художественным ценностям русской культуры подходить с мерками секулярного, чисто светского сознания, то анализ этих ценностей будет всегда страдать неполнотой, поверхностностью, как бы ни были обширны познания и высока квалификация исследователя. Более того, люди с особо тонким, «художественным» восприятием окружающего мира даже считают, что, скажем, православную икону не имеет смысла созерцать вне храма; и даже в самом храме, но при отсутствии богослужения, впечатление от этой иконы будет не таким глубоким и не таким верным, как во время церковной службы, когда зрительное восприятие образа дополняется пением и чтением, запахом ладана, видом горящих свечей и лампад, действиями священнослужителей. В связи с этим понятна особая, можно сказать, исключительная роль Троице-Сергиевой Лавры, как сокровищницы русской культуры. Она — не просто архитектурный ансамбль произведений зодчества, но именно Дом Живоначальной Троицы, обитель, в которой обитают живые люди — иноки. Иконы в ее храмах — не музейные экспонаты, запрятанные под стекло и снабженные этикетками, но это неотъемлемая часть «храмового действия», по выражению свящ. П. Флоренского, то есть они участвуют в богослужении, в той жизни Церкви, которая постоянно пребывает в монастырской ограде. Можно сказать, что в Лавре мы наблюдаем русскую культуру во всей ее целостности. Именно здесь осуществляется тот самый синтез всех направлений человеческой культуры — теории, практики и священнодействия — при господстве последнего, поскольку весь ритм и строй жизни обители определяется богослужебным циклом.

Значение обители Преподобного Сергия для русской культуры велико и еще в одном отношении. Всякая культура предполагает наличие идеала, основного принципа, который она призвана воплотить в жизни. Культура, как уже было сказано, — это возделывание, обрабатывание, это преобразование жизни. Но во имя чего преобразовывать? К чему стремиться? Ради чего трудиться? Культура обязана дать ответ на эти вопросы. Заслуга Преподобного Сергия в том, что именно он указал русской культуре, в чем должен быть ее идеал. Та высшая реальность, которая одушевляла его самого в его подвигах, — Живоначальная Троица, — становится ведущим принципом всего культурно-исторического строительства русского народа. В нем, в этом идеале сосредоточивается всё, что близко и дорого сердцу русского человека, — стремление к единству в любви и взаимопониманию в противовес раздорам и вражде мира дольнего, эталон нравственного совершенства — святости, чистоты и простоты, искание неземной, высшей мудрости, посылаемой в благодатном приобщении к несозданному Троическому свету. Сам Преподобный Сергий осуществил этот идеал в своей жизни: по свидетельству списателей его жития душа его стала нерукотворной обителью Живоначальной Троицы, распространяя по всей Руси тепло благодатного утешения, мира и святости. Но для русской культуры Преподобный Сергий оставил и драгоценное наследие в зримом образе. Это знаменитая чудотворная икона Пресвятой Троицы преподобного Андрея Рублева, которую по справедливости считают прекрасным плодом духовного влияния всероссийского игумена. Эта икона в настоящее время признается не только вершиной нашего изобразительного искусства, но и символом всей русской культуры, поэтому мы считаем нужным остановиться на ней подробнее.

История появления этой иконы хорошо известна. Преподобный Никон, ближайший ученик и непосредственный преемник Преподобного Сергия, во время своего игуменства построил новый каменный Троицкий собор — «церковь прекрасную воздвиже в память и похвалу отцу своему», как говорят об этом событии летописцы. Для украшения собора были приглашены лучшие иконописцы и среди них — преподобный Андрей Рублев, которому Никон дал особое послушание — «написати образ Пресвятыя Троицы в похвалу отцу своему, святому Сергию Чудотворцу». Преподобный Андрей был к тому времени (1422—1423 гг.) уже в преклонных годах, иконописцем не только большого таланта, но и с богатым опытом — «писание святыя иконы, чудны зело и украшены». Свои художественные способности инок-иконописец одухотворял подвигами монашеского жития — строгим воздержанием, частыми и усердными молитвами. По свидетельству преподобного Иосифа Волоцкого, преподобный Андрей старался всегда ум и сердце возводить к Горнему миру. Он особенно любил созерцать святые иконы, предаваясь этому занятию преимущественно в праздничные дни, когда оставлял свои обычные иконописные труды.

По своему духовному складу инок Андрей Рублев был очень близок Преподобному Сергию. К тому же его жизнь оказалась во многом связана с Сергиевой обителью. Полагают, что начало его иночества было положено в Троицком монастыре, здесь же получил он и первые уроки иконописания (*Л. Успенский,* Вестник, с. 44). Рублев родился около 1360 года и, вполне возможно, застал еще в обители в живых самого Преподобного Сергия. Дальнейшая жизнь его протекала в кругу непосредственных учеников великого старца. Они старались в чистоте и неприкосновенности соблюдать заветы Преподобного Сергия: смиренную кротость, нестяжание, любовь к людям и уединенное богомыслие. Основная цель их подвигов — осуществление и проповедь любви, как главной добродетели, направленной к Богу и к человеку, любви, уподобляющей человека Богу и объединяющей людей между собой. Эти черты, эти устремления духа и постарался воплотить преподобный Андрей Рублев в своем искусстве. Он скончался в 1430 году, но влияние его на последующие судьбы русской культуры, а особенно, конечно, иконописи, было очень велико. «Московская живопись, — замечает академик И. Грабарь, — на всем протяжении XV века не могла уйти из-под властного гипноза рублевского искусства, являя в своем развитии непрерывную цепь тех же мыслей, чувств и форм» (Антология, с. 82). Известный собиратель икон преподобного Андрея Рублева был преподобный Иосиф Волоцкий. В его время иконы письма Рублева считались драгоценностью, они были украшением лучших коллекций, за них давали огромные суммы, их использовали в качестве подарков в особо важных случаях особо знатным людям. Стоглавый Собор в своих определениях засвидетельствовал об этой славе великого иконописца, поставив его произведения как образец иконописного мастерства.

Рублевская «Троица» — бесспорно лучшее творение художника. Написанная в рамках канонического ветхозаветного сюжета — явления Бога Аврааму в виде трех Ангелов (Быт. гл. 18) — она как бы раздвигает эти рамки, сообщая откровение о непостижимой и сокровенной жизни Триипостасного Божества. «Нас умиляет, поражает, -- пишет о. Павел Флоренский, — в произведении Рублева вовсе не сюжет... а внезапно вздернутая перед нами завеса идеального, Горнего мира» (ТСЛ и Р, с. 76). Всякого, созерцающего эту икону, поражает резкий контраст — нашей обычной земной реальности, то есть миру дольнему, который «во зле лежит» (1 Ин. 5, 19), противопоставлен бесконечный, невозмутимый и ненарушимый мир небесный. «И этот-то неизъяснимый мир, струящийся широким потоком прямо в душу, ...эту пре-

небесную лазурь, ...эту невыразимую грацию взаимных склонений, эту премирную тишину безглагольности, эту бесконечную друг перед другом покорность — мы считаем творческим содержанием Троицы», — так писал о. Павел Флоренский (с. 76—77).

Своим произведением иконописец старается возвести зрителя от земного к небесному, показать, насколько ценности Горнего мира превосходят всё то, что может дать человеку земная жизнь: «Человеческая культура, представленная палатами, мир жизни — деревом и земля — скалою, — всё мало и ничтожно пред этим общением неиссякаемой бесконечной любви; всё — лишь около нее и для нее, ибо она — своею голубизною, музыкою своей красоты, своим пребыванием... выше всех земных определений и разделений, ...есть сама безусловная реальность, есть то истинно лучшее, что выше всего сущего». Воплотить подобный замысел на иконе преподобный Андрей бы не смог, если бы не получил духовной силы от Преподобного Сергия. Именно Преподобный Сергий должен быть почитаем за вдохновителя и первотворца рублевской Троицы. В этой иконе, по мнению Е. Н. Трубецкого, выражена основная мысль всего иноческого служения Преподобного, стремление к восстановлению гармонического единства Вселенной, единства человечества вокруг Христа по образу совершенного единения Лиц Пресвятой Троицы, единства, о котором молился Сам Спаситель в Гефсиманском саду: «Отче Святый! Соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы» (Ин. 17, 11). Этот призыв к единению во имя высшей реальности, запечатленный на иконе, был близок сердцам русских людей XIV века. Глядя на образы Рублева, люди явственно понимали, почему Троица называется Живоначальной, ибо они чувствовали на своем опыте, что именно единство в любви есть жизнь и начало жизни, напротив, вражда, раздоры и разделения разрушают, губят и приводят к смерти. Потому-то икона Троицы и стала символом русского духа, эмблемой русской культуры.

Интересна и по-своему знаменательна история этой иконы. До 1929 года она находилась в Троицком соборе Лавры, справа от Царских врат. Слой олифы, покрывавший икону, со временем потемнел, так что живопись несколько раз за пять веков поновлялась свежими красками. В середине XV века при царе Иване Грозном на икону был сделан золотой оклад, по отзыву специалистов, не имеющий себе равных ни по замечательной форме, ни по искусству исполнения (*ТСЛ, 1968 г., с. 163*). На рубеже XVI—XVII веков, по повелению Бориса Годунова, был сделан новый золотой оклад на икону, а старый оклад Ивана Грозного был переложен на другую икону «Троицы» — копию рублевского образа, специально изготовленную для такого случая. Таким образом, к началу XX века первоначальное изображение шедевра русской иконописи оказалось практически неразличимым под драгоценными ризами и толстым слоем неоднократных поновлений. Между тем с конца XIX века в нашей стране резко повышается интерес к древнерусскому иконописному искусству. Эта волна оживленного внимания к прошлому достигла и рублевской «Троицы». В 1904—1905 годах художником-реставратором В. П. Гурьяновым была предпринята первая расчистка иконы. В 1918 году реставрация была продолжена, и с тех пор «Троица» приобрела вид, близкий к первоначальному.

Возрождение интереса к вдохновенному творению древнего мастера в XX веке, однако, проходит несколько на иной основе. С тех пор, как икона в 1929 году «переехала» в Третьяковскую галерею, она оказалась в поле зрения специалистов-искусствоведов, которые основательно и до мельчайших деталей исследуют ее художественные достоинства. Для сознания православного христианства, конечно, печально, что храмовая икона Троицкого собора покинула свое законное и веками намоленное место. Однако в этом перемещении нельзя не видеть дивного проявления Промысла Божия, премудро устрояющего судьбы Русской Церкви и всего нашего Отечества. XX век характеризуется значительным обмирщением всего уклада жизни, секуляризацией сознания. В этих условиях ценности культуры рассматриваются с чисто эстетической точки зрения, с точки зрения уровня профессионального мастерства, наконец, с точки зрения категорий этики. Духовная основа культуры, связь с реальностями высшего порядка, с теми истоками православной церковности, которыми всегда питалась русская культура, при этом остается вне поля зрения. Рублевская «Троица» в этих условиях выполняет свою задачу тем, что она возвращает специалистов и всех ценителей искусства к первоистокам русской культуры, приобщает их к сфере жизни Церкви. В самом деле, всем тем, кого привлекают художественные достоинства «Троицы», приходится так или иначе знакомиться с православной догматикой и священной историей, с аскетикой, литургикой и историей Русской Церкви.

Шедевру русской иконописи посвящаются исследования авторитетных ученых. Что же говорят они об иконе Рублева? «Если в искусстве можно говорить о постановке определенных задач и их решении, — говорит М. В. Алпатов, — то Рублев в «Троице» решил задачу, над которой билось едва ли не все Средневековье. Все представления о высшем благе, которым жили люди его времени, ...были выражены образно и наглядно. «Троица» Рублева поражает богатством своего содержания. Здесь и библейская легенда, и философское глубокомыслие, и рассказ, и созерцание, и беседа, и сосредоточенность, и нежность, и любовь, и задумчивость, и грусть, и сквозь грусть проглядывает светлая радость» (Антология, с.

112—113). Специалисты отмечают мастерство художника в композиционном построении иконы. Основа композиции — круг. Присутствуя незримо, едва проступая в очертаниях фигур, он объемлет, замыкает их, как бы дает зрительное подтверждение тому, что три Существа могут, не поступаясь Своей самостоятельностью, составить одно неделимое целое (с. 117). Круг — символ единства и покоя, но вместе с тем фигуры Ангелов объединяются в одном общем, правом и скользящем движении внутри круга. Тем самым выражается таинственная, сокровенно струящаяся жизнь Триединого Божества (Быт. 22, с. 27). Прямые энергичные линии и острые углы Рублев чередует с необыкновенным тактом с плавными закругленными, в которых заключено очарование музыкального ритма (Антология, с. 98). Вообще многие исследователи говорят о «певучей гармонии» этой иконы, сравнивают ее с музыкальными и поэтическими произведениями. Та же гармоничность наблюдается и в цветовой гамме иконы. «Краски „Троицы", — пишет академик И. Грабарь, — являют редчайший пример ярких цветов, объединенных в тонко прочувствованную гармонию взаимоотношений. Легкие оттенки розово-сиреневых, серебристо-сизых, тона зеленеющей ржи, золотисто-желтых неожиданно сочетаются с ярко-голубым, белая скатерть стола удачно контрастирует с темно-вишневым хитоном среднего Ангела и делает его цветовым центром композиции. И все это — с бесподобным художественным тактом и безупречным чувством меры» (Антология, с. 79). Многие видят в этом подборе цветов «отражение красок природы Средней России той поры года, когда колышутся на взгорьях зеленеющие, но уже посветлевшие зацветающие хлеба, когда над ними плывут в лазури громады облаков-соборов с их лиловыми тенями, ...когда из глубины небес звенит песнь жаворонка, а солнечные лучи, словно золотые иглы... пронизывают весь мир, играя в переливающей ряби безмятежных рек и озер» (с. 123).

Несмотря на обилие книг и статей, посвященных этой иконе, сами же авторы признают, что «в „Троице" есть, помимо всего, непостижимое уму, невыразимое словами очарование, которое независимо от наших знаний, сведений, наблюдений охватывает нас каждый раз, когда мы стоим перед ней» (с. 119).

Характерно, что интерес к прославленной иконе, а под ее влиянием — и ко всей древнерусской иконописи существует не только у профессионалов-искусствоведов. Вот что пишет, например, едва ли не самый популярный журнал «Огонек» (№ 14 за 1987 год).

«Одним из отрадных явлений по праву можно назвать живейший, год от года возрастающий интерес самых широких кругов нашей общественности к истокам национальных культур, в частности древнерусской, к сокровищам иконописи и церковного зодчества» (с. 26). Тут же помещена иллюстрация — черно-белая репродукция со знаменитой «Троицы». Нельзя не видеть в этом действительно отрадном явлении культурной жизни нашей страны непрекращающегося и поныне духовного влияния великого молитвенника земли Русской — Преподобного Сергия.

По теме данного доклада можно говорить еще очень много, но мы ограничимся тем, что сказано, а именно, что Преподобный Сергий и созданная им Лавра указывают русской культуре, в чем ее первооснова, где источник ее силы и каков ее идеал, к которому следует стремиться. Сохранение этого животворного начала, исходящего из Дома Живоначальной Троицы, — залог процветания культурной жизни, уклонение от него — начало упадка и разрушения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Троице-Сергиева Лавра. Сергиев Посад, 1919.
2. Троице-Сергиева Лавра. М., 1968.
3. Троице-Сергиева Лавра. М., 1985.
4. *Свящ. П. Флоренский.* Собрание сочинений,т. I. Париж, 1985.
5. *Прот. С. Булгаков.* Православие. Париж, 1985.
6. *Архиеп. Сергий (Голубцов).* Воплощение богословских идей в творчестве Преподобного Андрея Рублева. — Богословские труды, сб. 22, с. 3—67.
7. Троица Андрея Рублева. Антология. М., 1981.
8. *Архим. Никон (Рождественский).* Житие и подвиги Преподобного и Богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского и всея России чудотворца. Троице-Сергиева Лавра, 1898.
9. *В. О. Ключевский.* Значение Преподобного Сергия Радонежского для русского народа и государства. — Богословский вестник, 1892, № 10, с. 190—204.
10. *Л. Успенский.* К юбилею Андрея Рублева. — Вестник Западно-Европейского экзархата, 1960, № 35, с. 44 - 53.
11. Журнал «Огонек», 1987, № 14.

Архимандрит Иннокентий (Просвирнин),
насельник Троице-Сергиевой Лавры

ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВА ЛАВРА И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУР

Главный источник о Троице-Сергиевой Лавре — Житие Преподобного Сергия — составлен учеником основателя обители Преподобным Епифанием Премудрым, ставшим впоследствии духовником этого монастыря. Он свидетельствует: «Преподобный Сергий Радонежский не взыска Царьствующего града, ни Святыа Гора (имеется в виду Афон. — *А. И.*), или Иерусалима, *яко же аз* окаянный и лишенный разума, — увы, люте мне! — пользаа семо и овамо, и преплаваа суду и овуду, и от места на место преходя». Преподобный Епифаний говорит, что и там встречал людей, слышавших о святом Сергии: «Толико бо Бог прослави угодника своего — не токмо в той стране, в ней же живяше святый, но и в иных градах, и в дальних странах, и въ всех языцех от моря и даже до моря — не токмо в Царьствующем граде, но и в Иерусалиме» (1, с. 77).

С одной стороны, это драгоценное признание автора, первого агиографа Игумена земли Русской, устанавливает связь имени Преподобного Сергия Радонежского с основными культурно-историческими центрами той эпохи — Святой Горой Афон, Константинополем и Иерусалимом. Значительным подтверждением этого являются также свидетельства русских летописей (2, с. 18, 20—21).

С другой стороны, мы обнаруживаем в этом и других источниках свидетельства о Троице-Сергиевой обители как средоточии той силы Божией, которой обладали Афон, Царствующий град (Константинополь) и Иерусалим.

Вот почему мы говорим сегодня о взаимодействии культур в связи с историей Троице-Сергиевой Лавры в целом. Это заявление может показаться слишком дерзновенным. Но оно имеет историческое обоснование.

ПРЕПОДОБНЫЙ СЕРГИЙ РАДОНЕЖСКИЙ. Не может быть, чтобы боярский сын не посещал на своей родине — в Ростове Великом — знаменитый по тому времени «Григорьев Затвор» — греческий монастырь в честь святителя Григория Богослова. Можно с достаточным основанием предполагать, что душа отрока Варфоломея впитала все лучшее из византийской и славянской культуры именно здесь, на славной Ростовской земле.

В возрасте до 15 лет, когда Варфоломей покинул свою родину, дети наиболее впечатлительны. Тогда он мог и слышать византийскую музыку, сродную древним русским церковным распевам, и видеть строгие духоносные византийские образы.

В 6—7 лет ему не давалась грамота, отчего он «многа браним бываше, бóлее же от учителя томим, а от дружины (сверстников) укоряем» (2, с. 12). Только в этом контексте можно понять душу ребенка, томившуюся и вдруг окрыленную, когда Господь «отверз ему ум разумети Писания». Не случайно одно из прижизненных Евангелий Преподобного Сергия (ныне хранится в ГБЛ) имеет пометы у этого стиха. Преподобный Сергий на поле рукописи проколол пергамент против стиха: «Тогда отверзе им ум разумети Писания» (Лк. 24, 45), пропустил в отверстие нитку и связал ее концы так, чтобы узел выходил наружу, в край рукописи — в память на века! Преподобному Сергию, более чем кому бы то ни было, были близки и понятны эти слова Евангелиста.

Он впитал очень многое из тех рукописей, с которыми соприкасался в последующие 8 лет, до переезда в Радонеж. Не случайно и сюда, на Маковец, он взял «Слова» Святителя Григория Богослова, имя которого носил «Григорьев Затвор». «Григорьев Затвор» послужил звеном во взаимодействии двух великих культур — Византии и России. (Это отдельная тема и она требует особого изучения.) Отсюда вынесли большие знания друзья и собеседники Преподобного Сергия — Святитель Стефан Пермский и Преподобный Епифаний Премудрый.

«Близость Святителя Алексия к Патриархам Константинопольским — Каллисту, ученику Преподобного Григория Синаита, и Святителю Филофею, ученику Святителя Григория Паламы, несомненно способствовала восприятию того опыта безмолвия, который приобрели на Святой Горе Афон выдающиеся представители духовной жизни Византии... Духовные связи с Визан-

тией и Афоном приносили на Руси свой «сторичный плод» трудами и подвигами Преподобного Сергия Радонежского и многих его учеников. В далекой от Византии «Московии» благодаря им переписывались и изучались лучшие книги, которыми был богат Константинополь» (2, с. 35).

ПРЕПОДОБНЫЙ АФАНАСИЙ ВЫСОЦКИЙ. Опыт исихии (безмолвия) в постепенном историческом раскрытии через учеников Преподобного Сергия Радонежского ныне зрится и ощущается в глубоком сплаве духовного взаимодействия. Достаточно вглядеться и узнать «Высоцкий чин» — иконный ряд, присланный Преподобным Афанасием Высоцким из Константинополя в родной ему монастырь «на Высоком» (под Серпуховом), чтобы убедиться в реальности живого общения «Школы Преподобного Сергия» с мировыми культурно-историческими центрами. Кроме того, «в восприятии опыта мастеров, прибывших из Византии в монастырь Преподобного Афанасия Высоцкого — каллиграфов, певцов, иконописцев, зодчих, несомненно, выразилось глубокое понимание Преподобным Сергием византийской истории и его давнее желание наследовать ее культурно-историческое богатство» (2, с. 28).

«Доброписания многа» от трудов Преподобного Афанасия Высоцкого влились в библиотеку Троице-Сергиева монастыря и в совокупности со списками с них составили значительный вклад в сокровищницу общерусской книжности.

В одном из Сборников 1392 года, составленном Преподобным Афанасием, сохранилось такое о нем свидетельство: «Сию книгу писах я по благословению и по совету старца моего, священночестнейшего во иноцех кир Афанасия. Бывшаго прежде стадоохранителя общему житию и в нем братей — в монастыри же именуется на Высоком. И рассмотрев прорассудительным своим разумом, остави монастырь и яже в нем и любезне ища я (еще и) плоти и честная сродник и отиде удалися в Костентин град. И пребываше яко един от убогих; забывая все земное, печется только о будущем» (цитируется по списку XVI века. ГБЛ, Рум. № 360, л. 422).

Во всей Русской Церкви стал общеупотребительным Устав — «Око церковное» — в редакции Преподобного Афанасия Высоцкого, который он не только перевел с греческих Типиков, но включил в него новую редакцию, выполненную Патриархом Филофеем на Святой Горе Афон.

Очень жаль, что до сих пор исследователи упускают из вида существенный узловой центр в вопросе взаимодействия культур — Высоцкий монастырь под Серпуховом (16). А между тем изучение его истории может дать новый материал в биографии и творчестве Преподобного Андрея Рублева. Ведь не случайно Преподобный Андрей Рублев работал «в похвалу Авве Сергию» под началом Преподобного Никона, Чудотворца, воспитанного «на Высоком». Есть предположение, что там же прошел школу иноческого искуса и Преподобный Андрей Рублев. «В иконописном творчестве Преподобного Андрея Рублева, так же как и в храмостроительном делании Преподобного игумена Никона и в агиографических творениях Епифания Премудрого, нашли воплощение и синтез лучшие традиции византийского и русского церковного искусства» (4, с. 65).

Один из насельников Троице-Сергиевой Лавры наших дней — иконописец-реставратор архиепископ Сергий (Голубцов, † 1982) говорит: «Русь посещают греки, сербы, болгары. Они пишут иконы, расписывают храмы, приобщают русских к высокой многовековой культуре Византии. (В свою очередь. — *А. И.*) русская литература приобретает известность в славянских странах и в землях, граничащих с Русью.

В таком-то значительно культурном окружении и вырастает Преподобный инок Андрей Рублев в гениального, ведущего художника Московской Руси конца XIV — начала XV века. Он вдумчиво присматривается к драматическому творчеству Феофана Грека, его помощников и товарищей, улавливает ведущие в нем черты, проникается ими, вдохновляется, но не продолжает их в своем творчестве, а творит свое, родное искусство, дает своеобразные глубоконациональные образы, которыми не ошеломляет, не изумляет, подобно Феофану, виртуозностью кисти и процессом работы, не разговаривает, как тот, на ходу при этом с посетителями, — нет, он русский инок в тиши лесов, в уединении, молитве, созерцании создает образы, полные внутренней гармонии, проникающие в Божественную жизнь и близкие нуждам и запросам исстрадавшейся от народных бедствий русской души» (5, с. 15).

ПРЕПОДОБНЫЙ ЕПИФАНИЙ ПРЕМУДРЫЙ. Последующее изучение афонских источников может открыть свидетельства святогорцев — современников Преподобного Епифания, которые видели этого Премудрого паломника из дорогого им «Григорьева Затвора» в Ростове Великом и которые, как признается сам автор, «слышали о святом Сергии». И это был не праздный слух.

Преподобный Епифаний Премудрый, «очень внимательный к оттенкам смысловой и музыкальной стороны слова», хотя и пишет о себе как о неуче с точки зрения античной образованности («аз бо есмь грубъ умом и словом невежа, худ имея разум и промысл вредоумен, не бывшу ми в Афинех в уности, и не научихся у философов, и не плетениа риторьска, ни ветийскых глагол, ни Платоновых, ни Аристотелевых бесед не стяжах, ни философия, ни хитроречия не навыкох...»), по мнению современных исследователей, «прошел хорошую риторическую школу либо в ростовском «Затворе», либо у южных славян, либо в Византии у греков...», словотворче-

ство его достигло наивысшего развития (1, с. 80, 81). Это побуждает доверять всякому слову духовника Троице-Сергиевой обители, исполненного глубокого видения духовных и физических явлений, сумевшего вобрать в себя опыт не только современных ему подвижников Афона и Палестины, но и их древних предшественников (если учесть использование Преподобным Епифанием текстов древних отцов в своих творениях), опыт начитанности в древнерусской и византийской литературе.

Участие в общерусской сводной летописи (1, с. 86), в создании «Слова о житии и преставлении Димитрия Ивановича, царя русского», в создании Летописной повести о Куликовской битве и причастности к летописанию вообще — и к «Московскому, которым он пользовался как источником, и к общерусскому, для которого он выполнял заказы» (1, с. 87) (по нашему мнению, заказы эти шли от Преподобного Никона Радонежского и Святителя Киприана. — *А. И.*), а также в возможной причастности Преподобного Епифания к созданию «Повести о нашествии Едигея», предисловия к рассказу о смерти великого князя Тверского Михаила Александровича и, наконец, в причастности его к составлению «Окружного послания» 1415—1416 гг. митрополита Фотия о незаконном поставлении литовскими епископами Григория Цамблака на Киевскую митрополию (1, с. 88—89) — всё это говорит о грандиозном составе творений Преподобного Епифания, на которые указывают современные исследователи его творчества.

Один из глубоких современных исследователей Преподобного Епифания — Г. М. Прохоров, говоря об участии Епифания Премудрого в Московском летописании (15, с. 246—247) (по летописной характеристике Дионисия, архиепископа Суздальского и другим данным), склонен предполагать и о причастности его к созданию «Повести о Митяе» (1, с. 88). Если это так, то это дает возможность в свою очередь предполагать, что «единомудрство» Преподобных Сергия Радонежского, Афанасия Высоцкого и Епифания Премудрого и Святителей Феодора Ростовского (племянника Преподобного Сергия) и Дионисия Суздальского нашло поддержку в Константинополе, где Святитель Феодор был с июня 1383 г. до начала 1385 г., а также в 1386 и 1389 гг., добившись там официального оформления митрополитом всея Руси Святителя Киприана (14, с. 170).

Через Святителя Феодора Преподобный Афанасий Высоцкий мог передать в Троицкую обитель и свои «доброписания многа» (о которых была речь) и известные нам святые иконы.

В ряду изложенного можно полагать, что названным кругом лиц определялись интенсивные связи Троице-Сергиевой обители с Константинополем и по делам административным, «о управлении митрополии Русския», и по делам духовного взаимодействия на рубеже XIV и XV вв., незадолго до падения Византии (17).

Все эти прямые и косвенные свидетельства дают основание к утверждению основного тезиса о взаимодействии самобытной русской культуры через насельников Троице-Сергиевой обители с византийской культурой Святой Горы Афон, а также Египетской Фиваиды и Палестины. И Преподобный Епифаний является существенным звеном в этом взаимодействии на конец XIV и начало XV в. Он свидетельствовал о своем Авве — Преподобном Сергии, сравнивая его с древним подвижником Святыя Горы Преподобным Афанасием Афонским: «Се убо русьскиа земля паче же всеа вселенныа похвал... яко навыкнем известно, откуду таковыи и великыи в последняя сия времена свитилник въсиа. Егда от Иерусалима или от Синаа, — ни рече, — но убо русскаа земля, иже многаа лета живши без просвещениа» (1, с. 216).

ПРЕПОДОБНЫЙ НИКОН РАДОНЕЖСКИЙ. Среди того круга лиц, которые, казалось, были в водовороте большой жизни — не без участия Преподобного Сергия, как бы в тени остается его келейник, сподвижник и преемник по игуменству — Преподобный Никон Радонежский († 1426 г.). Источники не говорят о его путешествиях в Константинополь, на Афон или в Иерусалим. Но сохранившиеся рукописи Преподобного Никона: Четвероевангелие (ГБЛ, ф. 304/III, № 6) и Служебник (ГБЛ, ф. 304/III, № 8) и другие — свидетельствуют о необычайно высокой духовной культуре их хозяина. В них пурпур соединен с небесной лазурью, чернила растворены с золотом. Они очень хорошо дополняют представление о строителе собора Живоначальной Троицы. Среди самых значительных памятников зодчества Византии (а архитектура — самый яркий свидетель души народа) мы не найдем столь совершенной архитектоники, которая зрится в линиях уникального творения — белокаменного собора, воздвигнутого Преподобным Никоном в «похвалу Авве Сергию», своему учителю. Не случайно Церковь наименовала его выразителем «крайнего послушания» тому, кто был носителем «крайнего смирения». «Послушания добрый рачитель быв, Преподобне Никоне приснопамятне...» (тропарь).

...Несмотря на слезные просьбы юноши, пришедшего из Юрьева в эту обитель, Преподобный Сергий не принял его. Он сказал: «Иди на Высокое к Афанасию, он тебя всему научит». Там и произошло то взаимодействие с византийскими мастерами, о котором теперь свидетельствуют творения его рук.

Преподобный Никон «скоро» собрал в Троице-Сергиев монастырь «живописцы, мужи изрядны, зело всех превосходящи и в добродетелех совершени, — Даниил именем и Андрей, спостник его, и неких с ними», «Некие с ними» составили при двух старцах многочисленную дружину» (2, с. 50).

Преподобный Никон был душой удивительных троицких умельцев, не только украсивших «Школу Преподобного Сергия», но и обогативших русское искусство в целом. Своим творчеством Преподобный Никон на века вдохнул новые силы в тех, кому довелось жить и трудиться в Троице-Сергиевой обители.

Вот почему имя Преподобного Никона слилось с именем Преподобного Сергия, открыв собой сонм прочих Радонежских чудотворцев.

Есть данные, которые свидетельствуют, что Преподобный Никон не только сохранил, но и приумножил то дело, которое творил его учитель, — спасение по книгам, избранным Преподобным Сергием для внутреннего духовного руководства, без которых немыслимо было никакое другое дело. По-прежнему переписывались «Душеполезные поучения Преподобного Аввы Дорофея». Так, в основном из списков — ГБЛ, ф. ТСЛ, 304/I, № 165, 1414 г. в Послесловии говорится: «Списажеся си книга при настоятельстве Преподобного игумена Никона, рукою многогрешного инока Антоньа...». Тогда же, вслед за «азбукой духовной жизни переписывается «Лествица» Преподобного Иоанна Лествичника (ГБЛ, ф. ТСЛ, № 304/I, № 167, 1423 г.) и другие необходимые для дела нравственного руководства книги. Известна также характерная запись в «Диоптре» Филиппа Философа (1418 г., 4°, 390 лл.). На исте 203 об., в Послесловии «Диоптры» говорится: «В лето 6926 (1418) списана бысть книга сиа, рекомая по елинех Диоптра, по нас же Зерцало, Святей Троици в Сергиев монастырь, замышлением игумена Никона, а рукою раба Божия Иосифа...» (ГБЛ: ф. 304/I, № 190).

Эта духоносная рукописная традиция продолжала углубляться и при последующих игуменах обители Живоначальной Троицы. Так, в одном из Сборников XV в. имеется такое послесловие: «В лето 6939 (1431) списася книга сиа в святой горе Афонсце, в обители царсте в Лавре великаго Афанасия, подкрылием святого Григория Паламы и преподобного отца нашего Петра Афонского, в кущи святаго и славнаго пророка Илия. Преписася (рукою) многогрешного и смиреннаго инока *Афанасия русина.* Последи же *повелением господина Зиновиа,* игумена Сергиева монастыря, съписася грешным Ионою игуменом Угрешским» (ГБЛ, ф. 304/I, № 746, л. 336 об.). Для игумена Зиновия не только списывали, но и переводили книги на Востоке. В одной из книг, врученных «господину Зиновию, игумену Сергиева монастыря», — Минее-Четьи, месяц ноябрь (ГБЛ ф. 304/I, № 669), написанной во время игуменства Преподобного Никона, есть запись: «О убогый Еусевие, последовах сие в лето 6928 (1420) мартиа в вторый (день)».

В следующем, 1421 г. этот же Троицкий книгописец переписал в Константинополе «Лествицу» Преподобного Иоанна Лествичника (см. Опись рукописей, перенесенных из библиотек Иосифа монастыря в Библиотеку Московской Духовной Академии, иеромонаха Иосифа. М., 1882, с. 79. — ГБЛ, ф. 113, № 122, л. 324).

Имея в виду аналогичные записи в других рукописных книгах, можно предположить, что в Константинополе и на Афоне расширился круг сподвижников Преподобного Афанасия Высоцкого в последующее после него время.

Следует заметить, что по мере увеличения списков с творений Преподобных Аввы Дорофея, Иоанна Лествичника и Исаака Сирина уровень внутренней культуры насельников, посадских жителей и всех, кто духовно окормлялся в Троице-Сергиевой обители, становился очень высоким. В делах рук троицких и сергиево-посадских умельцев находило материальное воплощение их высокое духовное ви́дение. Для этого достаточно упомянуть школу Амвросия, троицкого резчика, и всю русскую традицию сергиево-посадской игрушки или Троицкую иконописную школу во главе с Преподобным Андреем Рублевым; келаря-иконописца старца Евстафия Головкина и других мастеров: зодчих, каллиграфов, вышивальщиц, музыкантов.

По мере уменьшения списков с указанных творений, например, ко второй половине XVI в. нравственный уровень снижался — и у монахов, и у окрестных жителей, а с ним постепенно снижалось и мастерство умельцев. Это наблюдение упомянутого уже исследователя библиотеки Троице-Сергиевой Лавры (3) было проверено изучением состава чтений и в других монастырях, из которых каждый, как по эстафете, в определенную эпоху отечественной истории передавал благодатный огонь для нравственного возрождения людей, являясь одновременно своеобразным культурно-историческим центром того или иного географического региона (18). И это, безусловно, сказывалось на исторических связях с зарубежными культурными центрами. Характер духовного взаимодействия менялся (19).

СТАРЕЦ АРТЕМИЙ ПУСТЫННИК. В истории Троице-Сергиевой обители известен игумен Артемий, которого наименовали Пустынником. Всего полгода был он в этом монастыре (в 1551 г.), но за это время сделал много. Достаточно вспомнить такое важное его дело, как перевод святогорца Преподобного Максима Грека из заточения в Троице-Сергиев монастырь. Самого старца Артемия обвинили в ереси и отправили в Соловецкий монастырь. Оттуда он бежал в Литву, к князю Юрию II Слуцкому, который, подобно Константину Острожскому, окружил себя книжными людьми. По выражению современного исследователя Гюнтера Шульца, в старце Артемии, «как в соборном водоеме, собираются живые традиции в движении нестяжателей» (21). Впервые о его литературных трудах было сообщено в 1870 г. Источники о жизни старца Артемия

немногочисленны (22), но литературная деятельность старца Артемия литовского периода принесла ему славу защитника Православия. В Литве старец много потрудился на пользу просвещения.

Современный исследователь В. П. Колосова, сравнивая снимки из Лицевого Жития Преподобного Сергия (ГБЛ, ф. 304/ III, № 21. М. 8663) — знаменитого вклада Бориса Годунова — с имеющимися у нее фотокопиями автографов старца Артемия Пустынника, установила их идентичность. Когда осуществится репродукционное издание этого уникального памятника не только русской, но и мировой культуры, можно будет убедиться в достоверности этого предположения.

Настало время снять обвинение со старца Артемия Пустынника, имя которого вошло в историю просвещения Литвы, Белоруссии и Украины.

В литературной деятельности старца Артемия выразились результаты духовного взаимодействия Троице-Сергиевой обители в предшествующее ему время с мировыми центрами духовного просвещения. Замечателен отзыв, который дал старцу Артемию архимандрит Захарий Копыстенский: «Было теж и в России нашей дидаскалов много, а которыи писма зоставили, не вспоминаючи старих, новых мяную пару якую: преподобнаго Артемия инока, который, споспешествующу его Господу, в Литве от ереси Арианской и Лютеранской многих отвергнул и чрез него Бог справил, же ся весь народ русский в Литве ереси тыя не перевернул» (22).

При всех перипетиях в истории Троице-Сергиевой Лавры постоянно сохранялось ее духовное взаимодействие и со Святой Горой Афон (23), и со Святой Горой Синай (24), и со Святой Землей (25) в целом.

Большой вклад в развитие этого направления в XIX в. сделал воспитанник Оптиной пустыни, затем начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, настоятель Нового Иерусалима и, наконец, наместник Троице-Сергиевой Лавры архимандрит Леонид Кавелин (26).

Знаменательно то, что в наше время почти все начальники Русской Духовной Миссии в Иерусалиме — питомцы Троице-Сергиевой Лавры.

Архимандрит Иероним (Зиновьев; † 30.03.1982 г.), предшественник ныне здравствующего наместника Лавры с 1965 по 1972 год, проходил послушание на Святой Земле и здесь, рядом с архимандритом Леонидом, почил от многих трудов своих (27, с. 10).

Наряду с указанными направлениями в жизни Троице-Сергиевой Лавры большое значение для духовного взаимодействия со святыми местами Востока имеют путешествия русских паломников в Иерусалим и на Святую Гору Афон. Но это особая тема, ибо «в сокровищнице русской литературы XI—XVII веков насчитывается более 70 различных (текстов. — *А. И.*), хождений, среди них около 50 оригинально-исторических. Некоторые хожения сохранились в десятках и даже сотнях списков... В картотеке академика Н. К. Никольского, посвященной древнерусскому рукописному наследию и хранящейся в БАН СССР, значится 750 карточек хожений» (28, с. 5).

Повествование только о путешествиях иеромонаха Арсения Суханова в XVII в. может быть темой отдельной работы, равно как и повествование о таких тружениках, каким был митрополит Московский Филарет (Дроздов) — долгие годы священноархимандрит Троице-Сергиевой Лавры, и его сподвижник — Андрей Николаевич Муравьев, рукописные фонды которых, несомненно, откроют новые документальные страницы неизученной истории Троице-Сергиевой Лавры в истории Востока.

Отрадно сознавать, что сейчас вновь оживает духовное взаимодействие Троице-Сергиевой Лавры со Святой Горой Афон, куда для пополнения Русского Пантелеимонова монастыря (или, как его именуют в Греции, Россикона) отправились иноки нашей Обители в составе новых насельников из других монастырей Русской Православной Церкви (31, с. 32).

* * *

Обращаясь к современной оценке «Местных и хронологических разновидностей древнерусской культуры и их внутренних и внешних связей» (29), где дается лишь поверхностное суждение о внутренних исторических процессах во взаимодействии культур Византии и России в целом, и о духовных процессах русской монашеской жизни в частности, на примере Троице-Сергиевой Лавры (во всех проявлениях ее духовной жизни), важно указать, в отличие от взаимовлияний, прежде всего на существующее углубленное творческое взаимодействие (синергасию) исторических явлений.

В заключение хочется привести мысль Преподобного Епифания Премудрого в описании творчества Феофана Грека: «Но обаче докуки своея ради мало нечто, аки от части, вписую ти и тож не яко от части, но яко от сотыя части, аки от многа мало, да от сего маловиднаго изображеннаго пишемаго нами и прочая болшая имаши навыцати и разумети» (30, с. 47), желая понять это «нечто малое, как часть целого... даже не часть, а сотую часть, как малое от многого». И по этой изложенной части мы сможем представить и понять «все целое», связанное с Троице-Сергиевой Лаврой, Преподобными Сергием и Никоном — Чудотворцами и их Радонежскими учениками.

ЛИТЕРАТУРА И ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Прохоров Г. М.* Епифаний Премудрый; *Дробленкова Н. Ф.* (библиография). — Труды Отдела древнерусской литературы (далее: ТОДРЛ), т. 40. Л., 1985.

1. Священник *Анатолий Просвирнин.* В похвалу Преподобному Сергию, игумену Радонежскому, всея России Чудотворцу. Житие и жизнь Преподобного отца нашего игумена Сергия. Списано учеником его священноиноком Епифанием. В нем же имат и от Божественных чюдес его. — Богословские труды (далее — БТ), сб. 11. М., 1971, с. 210—215; 216—239.

2. Троице-Сергиева Лавра. Издание Московской Патриархии. М., 1985.

3. *Мансуров С.* О библиотеке. — В сб. «Троице-Сергиева Лавра». Сергиев, 1919, с. 126—135.

4. Настольная книга священнослужителя, т. 2. М., 1978.

5. Архиепископ *Сергий Голубцов.* Воплощение богословских идей в творчестве преподобного Андрея Рублева. — БТ, сб. 22. М., 1981.

6. Конструктивное и стилистическое применение цитат в «Житии Стефана Пермского», написанном Епифанием Премудрым. — Zeitschrift fur Slawistik, 1979, Bd XXIV, Heft 4, S. 500-509.

7. Цитаты из книг Священного Писания в сочинениях Епифания Премудрого. — ТОДРЛ, т. 26. Л., 1971, с. 232—243.

8. *Грихин В. А.* Творчество Епифания Премудрого и его место в древнерусской культуре конца XIV — начале XV в. Автореф. канд. дис. М., 1974.

9. *Его же.* Жанровое своеобразие агиографических сочинений Епифания Премудрого. — В кн.: Проблемы русской литературы. Пермь, 1976, с. 193—213.

10. *Адрианова-Перетц В. П.* Слово о житии и преставлении великого князя Димитрия Ивановича, царя русьскаго. — ТОДРЛ, М. — Л., 1947, т. 5, с. 73—96.

11. *Зеленский И.* Епифаний Премудрый как автор житий. — ТКДА, 1897, № 3, с. 230—232.

12. *Соловьев А. В.* Епифаний Премудрый как автор «Слова о житии и преставлении великого князя Димитрия Ивановича, царя русьскаго». — ТОДРЛ. М. — Л., 1961, т. XVII. с. 85.

13. *Вздорнов Г. И.* Епифаний Премудрый о Феофане Греке. — В кн. «Феофан Грек. Творческое наследие». М., «Искусство», 1983, с. 39—49.

14. *Дробленкова Н. Ф.* Феодор (в миру Иоанн) (ум, 28.II.1394), архиепископ Ростовский, писатель, переводчик и иконописец. — ТОДРЛ, т. 40. Л., 1985.

15. *Прохоров Г. М.* Непонятый текст и письмо к заказчику в «Слове о житии и о преставлении великого князя Димитрия Ивановича, царя русьскаго». — ТОДРЛ, т. 40. Л., 1985.

16. Примечание.

Об основании монастыря довольно подробно рассказывается в надписи, находящейся на внешней стене, по сторонам входных дверей церкви во имя преподобных Сергия Радонежского и святого Афанасия Афонского; в тексте надписи говорится: «Серпуховской князь Владимир Андреевич, управляющий и городком Радонежем, на земле которого стоял монастырь Преподобного Сергия, пожелал украсить свой стольный город возграждением монастыря и поехал к Преподобному Сергию, приглашая его прибыть к нему для благословения и совета на устроение в Серпухове обители и просил его взять с собой в начальника обители ученика своего, знакомого князя (подвижника и сотрудника), Афанасия. Жаль было Сергию отпустить от себя одного из любимых учеников, но, исполняя желание Боголюбивого князя, он отправился с Афанасием в пределы Серпуховские. С великой радостью встретил Владимир своих пришельцев, и, после обозрения местности, избрали они место для будущей обители в версте от города, на одном возвышении, которое носило название Высокое и стояло на берегу реки Нары. Князь передал им свое желание, чтобы монастырь воздвигнут был во имя Богоматери, в честь Ее зачатия, «дабы славилось имя Божие и Пресвятыя Богородицы, а хотящие в крове Ея жити монахи Ее чествовали, а о мне и о врученных мне людях молили Бога, такожде и усопших о Господе души родителей и сродников и всякого чина Христиан православне поминая свещенно действие».

Преподобный Сергий одобрил желание князя, и, когда расчищено было избранное место для обители, поросшее лесом, святой Сергий стал на колено, воздел руки к небу и произнес следующую молитву: «Се Царя Вышних в трех Ипостасех Единый Боже, Отче, Сыне и Душе Святый! Твоя есть Земля исполнения ея, концы земнии в Твоих руках, Господи! Призри на место сие благодатию Твоею, пошли помощь свыше и благословение и сотвори оное в прибежище любящем Тя, и обучение монастырское в нем. Устрой подвизающим ангельский данный образ; даждь служащим Тебе и работающим и живущим вседушно на месте образ Твой и подобие в душе и теле еже сотворил еси и создал руками Твоими соблюдати, непрестанно хвалити Тя в псалмах и песнях духовных и присно Царицу Небесную Пречистую Деву Богородицу Марию и вся святые Твоя сподоби Люди Твоя живущия и приходящия. Господи, Имя Твое святое да славится день и нощь во веки веков. Аминь!»

Окончив молитву, Преподобный Сергий обратился к Афанасию со следующими словами: «Вселюбезный Афанасий, духовное чадо мое! Послушай меня, старца, что скажу тебе. Благода-

рю Господа Бога, что он обрадовал меня твоими Богоугодными подвигами: во все время, пока ты был при мне, ты ни разу не оказал непослушание не только мне, но и братии: поистине вижу в тебе мужа совершеннаго и монаха благоискуснаго. Умоляю любовь твою, останся и живи на месте сем, ибо ты можешь устроить обитель и собрать постничествующую (братию). Дело это возлагается на тебя по всей справедливости; благоверный князь Владимир просит тебя о том и желает, чтобы ты потрудился здесь во имя Господа».

Князь Владимир со своей стороны усердно просил Афанасия потрудиться в строении обители и обещал дать монастырю все средства к его устройству. Афанасий сказал, обращаясь к Преподобному Сергию: «Вселюбезный мой отче! Не прогневайся на меня, что будет говорить худой раб твой. Кто такой я, недостойный! Как разлучусь я с тобой, Преподобный. Кто здесь будет мне, новоначальному, наставником и учителем! Кому прибегну я в спорах и страстных движениях души? От кого приму облегчение и утешение? Как воспою и вознесу молитвы Господу Богу на этой земле пустынной и мне незнаемой! Если молитва твоя мне не поможет, я никак не могу выдержать здешнего жития и бытность воителем и житием, ибо я не достиг такой меры совершенства». Говоря это, Афанасий горько плакал. Преподобный Сергий успокоил своего ученика и сказал ему, чтобы он уповал на Бога и Пресвятую Богородицу и что при этом уповал он, как гора Синайская, неподвижется, тогда в труде Богоугодном будет помогать ему Господь. Афанасий с любовью и послушанием принял утешительное слово своего учителя, и они, пробыв в Серпухове вместе несколько дней, расстались. Святой Сергий пошел в свой монастырь, благословив Афанасия остаться в Серпухове для устроения новой обители».

Так в 1374 году был основан монастырь «во имя Богоматери в честь Ее зачатия и дабы славилось Имя Божие и Пресвятыя Богородицы».

Монастырь был воздвигнут на высоком берегу реки Нары, в трех верстах от ее впадения в Оку и в одной версте от города. Свое название «Высоцкий» получил от места, которое называлось «Высокое».

В Центральном государственном архиве древних актов хранятся «Описи Высоцкого Зачатьевского монастыря, выполненные в 1763—1764 гг. подпоручиком М. Темяшевым». В 60-е годы XVIII в. по указу императрицы Екатерины II была учреждена при Коллегии Экономии Счетная Комиссия для описи церковных и монастырских владений и их имущества. В описи говорится: «Монастырь Высоцкий стоит при городе Серпухове, на реке Наре. Расстоянием от Москвы 95, а от Серпухова в 2-х верстах. Оный монастырь строен в 6884* г. при благоверном великом князе Владимире Андреевиче Донском, благословением Преподобного отца Сергия Радонежского, чудотворца, с учеником его Афанасием, иже потом бысть патриархом** Цареградским: благоверный великий князь Владимир Андреевич пожаловал в оный монастырь вотчиной селы и деревни, на которые блаженные же памяти великого государей царей и великих князей Ивана Васильевича, Михаила Федоровича всея Руси самодержцев в 7050 да в 7129 г. даны в тот монастырь грамоты за их царскими руками. На оные пожалованные грамоты из Правительствующего Сената по прошению бывшего в оном монастыре архимандрита Макария с братиею в прошлом 1748 г. декабря 14 дня при жизни блаженные памяти и великой славы достойныя памяти Государыни Императрицы Елисаветы Петровны Самодержицы Всероссийской, с приложением Ея Императорского Величества печати и за подписанием Правительствующего Сената пожалована вновь грамота.

В том монастыре каменных церквей: соборная одна, в ней один престол. Да семь церквей каменных же, в них престолов семь. А деревянных церквей не имеется...»

(Подробная справка о Высоцком монастыре с библиографией дается впервые — для облегчения работы последующих исследователей. Составлена на основании Справки Л. Цурихa): «Высоцкий Зачатьевский монастырь в городе Серпухове» (ИОМП).

16. 1. *Тренев Д. К.* Серпуховский Высоцкий монастырь и его иконы и достопамятности. Москва, 1902.

16. 2. *Симсон П. Ф.* История Серпухова в связи с Серпуховским княжеством и вообще с отечественной историей. М., 1880.

16. 3. *Аристов С. И.* Город Серпухов. М., 1947.

16. 4. Церкви и монастыри города Серпухова. Альбом видов. М., 1905.

16. 5. *Воронцова-Григорьева Л. Д.* Вкладная книга Серпуховского Высоцкого монастыря. М., 1808.

16. 6. Архимандрит *Мелетий.* Слово по случаю празднования Серпуховского монастыря. — «Душеполезное чтение», 1874, ноябрь.

16. 7. *Рождественский В. А.* Историческое описание Серпуховского Владычного монастыря. М., 1886.

---

* (Основание монастыря было в 1374 г. Вероятно, здесь под 1376 г. имеется в виду «Отстроен». Неточность этого документа очевидна из следующего сообщения, будто преподобный Афанасий в Константинополе был патриархом. — *А. И.*).

** Подвижником Цареградским. - *А. И.*

16. 8. *Смирнов С.* Преподобный Афанасий Высоцкий. М., 1847.

16. 9. *Воронцова А.* Рукописи Серпуховского Высоцкого монастыря. — См. «Труды Археографической Комиссии Московского Археологического общества», т. 2.

16. 10. Опись Высоцкого Зачатьевского монастыря города Серпухова. ЦГАДА, № 185 (128).

16. 11. Слово о житии преподобного отца нашего Афанасия Высоцкого: «како монастырь строил имянуемый Высоцкий иже от града Серпухова имея расстояние поприще едино». ГИМ, Син. № 85.

17. Примечание.

Некоторые из этих лиц упоминаются в «Пименовом хожении в Царьград» весной 1389 г. в следующем контексте: «Провожали нас тогда епископы многие» Феодор Ростовский, Евфросин Суздальский, епископ Рязанский Еремей грек, Исаакий, епископ Черниговский, Даниил, епископ Звенигородский и архимандриты, и игумены, и иноки» (*Прокофьев Н. И.* Книга хожений. Записки русских путешественников XI—XV вв. М., 1984, с. 287).

18. *Просвирнин А.* Введенская Оптина пустынь в истории русского монашества. Загорск, ТСЛ — МДА, 1968, машинопись (на правах рукописи).

19. Интересное наблюдение сделано Г. М. Прохоровым: «Судя по сохранившимся греческим спискам (их не менее 73), больше всего читателей у «Лествицы» в Византии было в XI в., затем — в XII—XIII вв. интерес к ней снижался, в XIV в., в период исихастских споров, повысился вновь, а далее стал падать и к XVII веку сошел на нет». — ТОДРЛ, т. XXXIX. Л., 1985, с. 256.

20. Епископ Порфирий Успенский († 1885) сообщал, что на Синае в монастыре св. великомученицы Екатерины реставрацией икон и фресок занимался троицкий иконописец.

21. *Шульц Г.* Богословско-историческая позиция старца Артемия в движении нестяжателей в России в первой половине XVI века. Эрланген, 1980.

22. Примечание.

В 1870 г. в книге «Славяно-русские рукописи В. М. Ундольского» — под № 494 рукопись с сочинениями старца Артемия Пустынника — говорится: «Артемия старца послания против Буднаго и других еретиков, полуустав белорусский XVI в., по 201 л. в 8-ку. Книга единственная никому не известная. Сочинитель печатно у нас доселе слывет еретиком, тогда как Захарий Копыстенский в своей «Палинодии» называет его ревнителем Православия».

Викторов в «Очерке собрания рукописей Ундольского» пишет: «Рукопись единственная и чрезвычайно важная для истории борьбы Православия и Реформации в юго-западной России, а равно и для решения спорного вопроса о личности самого Артемия. Послания старца Артемия впервые изданы П. А. Гильдебрандтом в IV томе «Русской исторической библиотеки» в 1878 г.

23. Священник *Анатолий Просвирнин.* Афон и Русская Церковь. Библиография. — БТ, сб. 15. М., 1975, с. 185—256.

24—25. Палестина и Синай. Ч. 1. Вып. 1. СПб., 1876.

26. Священник *Анатолий Просвирнин.* Труды архимандрита Леонида (Кавелина) (1822—1891). — БТ, сб. 9.

27. Архимандрит Иероним — наместник Троице-Сергиевой Лавры. — Журнал Московской Патриархии, 1982, № 9, с. 10—12.

28. (*Прокофьев Н. И.*) Книга хожений. Записки русских путешественников XI—XV вв. М., 1984.

29. From Los Angeles to Kiev. Ed. By Deans S. Worth; *Хенрик Бирнбаум.* Местные и хронологические разновидности древнерусской культуры и их внешние и внутренние связи, с. 19—65. Лос-Анджелес, 1983.

30. Письмо Епифания Премудрого к архимандриту Тверского Спасо-Афанасьевского монастыря Кириллу о Феофане Греке. Около 1415 г., список 2-й половины XVII века. ГПБ, Сол. 15/1474, л. 130132. (Цит. по № 13).

31. «Пополнение Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне». — Информационный бюллетень ОВЦС МП, 1987, № 6, 30.06.1987.

Архимандрит ФЕОГНОСТ (Пузиков),
помощник наместника Троице-Сергиевой Лавры
по приему гостей

ПАТРИОТИЧЕСКАЯ И МИРОТВОРЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВОЙ ЛАВРЫ

Время жизни великого основателя Троице-Сергиевой Лавры — Преподобного Сергия совпадает с последним взлетом богословия, культуры и духовности в Византии. XIV век ознаменован расцветом исихазма на Афоне и в греко-славянском мире. Исихазм как учение о безмолвном единении с Богом посредством Иисусовой молитвы не ограничивается только определенной практикой молитвенного делания. Принципы исихазма как учения о единении оказались жизненными и в области культуры, и в сфере экономики и политики. Осуществиться идеям исихазма в этом смысле суждено было не только в греческих землях, но и на русской почве.

Преподобный Сергий не оставил какого-либо учения, сродного учению паламитов, но в своем жизненном подвиге он вполне осуществил идеалы исихазма.

По мысли древних, «подобное познается подобным». Чтобы познать Бога, в Троице Единого, учит исихазм, нужно достичь прежде всего внутреннего единства сил ума, воли и чувств. И тогда «свышний мир», всякий ум превосходящий, водворяется в душе подвижника. Он озаряется «невечерним светом» Божественной Троицы. В поисках этого «горнего мира» Преподобный Сергий удаляется от бурь «мира сего, присно внутренними и внешними злострадании волнующегося», и поселяется среди радонежских лесов. Здесь он достиг духовного совершенства и стал причастником и созерцателем Божественного Света. Свет Пресвятой Троицы в душе Преподобного и привлекал к нему людей, покорял самые озлобленные сердца. Божественная Троица была вдохновляющим и руководящим началом всей жизни Преподобного Сергия. Троице он посвящает первый храм на Маковце и становится Ее «истинным служителем». Его служение состояло не только во внутреннем собирании, уподоблении Единице Триипостасной, но и в воплощении во внешней жизни того, что было познано им в Боге, а именно — начал единства, мира и любви, т. е. как раз того, в чем так нуждалась Русь, раздираемая княжескими междоусобицами, подавленная гнетом татарского ига. Преподобный Сергий начинает свое служение Отечеству еще в дебрях лесистого Маковца. В отшельнической келлии в борьбе с внутренними страстями и внешними нападениями духов злобы, как в огненной печи, выковываются воля и духовная мощь Преподобного, подвигшая Русь к духовно-нравственному, а затем и политическому возрождению. Уже само посвящение храма Живоначальной Троице было призывом, обращенным к страждущей и разделенной Руси — «взиранием на Святую Троицу побеждать страх ненавистной розни мира сего». Преподобный звал русский народ к единению по образу Пресвятой Троицы. «В Троице, как нераздельной, осуждались усобицы и требовалось собирание, а в Троице, как неслиянной, осуждалось иго и требовалось освобождение»[1].

Монашество уходило в лесное безмолвие не по ненависти к миру и к своему Отечеству, но в поисках высшего христианского совершенства, чтобы затем, если угодно будет Богу, послужить ближним. И неудивительно, что монах, уходивший в глубь лесов, нередко становился впоследствии духовным руководителем народа, общественным деятелем, потому что для христианского сознания любовь к Богу неразрывно связана с любовью к ближним. Ради этой любви к братьям по вере Преподобный Сергий, начав свою монашескую жизнь подвигом отшельничества, оставляет возлюбленное ему безмолвие и становится игуменом монастыря. Ради любви к своей Отчизне он временами оставляет и сам монастырь и совершает трудные «хождения» в отдаленные русские княжества, чтобы примирить князей с Москвой.

Будучи «гражданином горнего Иерусалима», Радонежский игумен как истинный патриот постоянно участвует в общественной жизни своего земного Отечества. Понимая необходимость объединения русских княжеств, Преподобный Сергий использует свой нравственный авторитет для поддержки Московского князя. По благословению митрополита Алексия он затво-

ряет все церкви в Нижнем Новгороде, чтобы склонить нижегородцев к миру с Москвой. Он подчиняет политике Москвы Рязанское княжество, благословляет своего духовного сына, князя Димитрия, на битву с Ордой за независимость Руси. По просьбе князя Троицкий игумен отпускает на сражение двух иноков своего монастыря, в прошлом опытных воинов, славившихся силою и храбростью, умевших водить полки. Одно присутствие среди войска схимонахов Александра Пересвета и Андрея Осляби вливало уверенность в сердца русских воинов, что им сопутствует благословение святого старца Сергия. «Он не просто благословил на битву русские дружины, не просто послал вперед двух любимых учеников Пересвета и Ослябю, имена которых сияют нам из тех времен наравне со славными именами всех защитников Отечества. Слово Сергия — огонь, воспламенивший сердца русичей на необходимость борьбы с игом. Оно соединяло людей и возрастило ту духовную силу, которая засияла первым лучом свободы Отечества на берегах Дона и Непрядвы»[2]. В этом состоял подвиг Преподобного, его великое патриотическое подвижничество. Напомним, что перед самой битвой, когда при виде многочисленности татарского полчища дрогнуло сердце князя Димитрия и поколебалась его уверенность в своем деле, на помощь вновь пришло твердое слово Преподобного Сергия с обещанием победы русских под всесильным покровом Богоматери.

В актовой речи «Благодатный воспитатель русского народа» профессор В. О. Ключевский так охарактеризовал значение игумена Сергия для освобождения русского народа от иноземного ига: «Примером своей святой жизни, высотой своего духа он поднял упавший дух родного народа, пробудил в нем доверие к себе, к своим силам, вдохнул веру в помощь Божию... Как это могло случиться? Откуда взялись, как воспитались люди, отважившиеся на такое дело, о котором боялись и подумать их деды? ... Мы знаем одно, что Преподобный Сергий благословил на этот подвиг главного вождя Русского ополчения, и этот молодой вождь был человек поколения, возмужавшего на глазах Преподобного Сергия, под его благодатным воспитанием»[3]. Благословение аввы Сергия, преподанное Московскому князю, явилось вечным символом участия Русской Православной Церкви в исторических судьбах нашей Родины. Великий ратный подвиг наших предков на поле Куликовом явился для многих поколений русских людей вдохновляющим примером беззаветного служения своей Родине, примером истинного патриотизма. Непреходящее значение Куликовской битвы для сознания православных людей нашей страны со всей очевидностью проявилось и в годы Великой Отечественной войны. Танковой колонне, созданной на добровольные пожертвования православных верующих, было присвоено имя князя Димитрия Донского, возглавившего русское воинство в Куликовском сражении.

Если попытаться одним словом охарактеризовать деятельность великого основателя Лавры, то, пожалуй, наиболее точным будет определение «собирание». Вначале он в молитве собирает воедино силы своей души, затем, сделавшись светозарным и Богоподобным, далеко отбрасывает лучи благодати, мира и любви — собирает вокруг себя братию монастыря, а потом, постепенно, и всю Русь. В монастыре он возрождает в то время почти уже забытый русским иночеством общежительный устав. Вместо «княжеской розни» Радонежский игумен учреждает мир среди князей и напоминает им о нравственной ответственности за судьбу Родины. В духе любви к своему Отечеству авва Сергий воспитывает Московского князя и целое поколение иночествующих и мирян. Его заветы братии — хранить прежде всего православную веру, без которой он не мыслил единства Отчизны, единомыслие и мир между собой, любовь нелицемерную, смирение и гостеприимство — останутся важнейшими заветами для всей последующей внутренней жизни Лавры.

Преподобный Сергий намного превзошел значение местночтимого святого. Созерцатель «горнего мира» и общественный деятель, отшельник и киновит, он является совершенным выразителем русского идеала святости. Он смог все соединить в своей благодатной полноте. «При имени Преподобного Сергия народ вспоминает свое нравственное возрождение. Это возрождение и это правило (жизни) — самые дорогие вклады Преподобного Сергия, не архивные или теоретические, а положенные в живую душу народа в его нравственное содержание...»[4] (В. О. Ключевский).

Преподобный Сергий был сыном своего времени и своего народа, но, как истинный духовный гений, он стал выше своего века. Он мог видеть не только настоящее, но созерцал будущее и вел за собой других людей к подлинной духовной свободе. Своим личным примером, молитвой и словом он творил общенародное дело обновления нравственных сил народа, был собирателем русских земель, миротворцем, духовным отцом и советником князей, другом святителей. Его называют «Печальником Русской земли», Ангелом-хранителем России, как дерзновенного молитвенника о нашем Отечестве. «Он напитал своим крепким духом целые сонмы, целые поколения монашествующих»[5]. До 100 монастырей — духовных центров просвещения и культуры — было основано им самим, его учениками и собеседниками. Его духовное потомство было одною из главных сил, содействующих претворению разных полуязыческих племен, раскинутых по пространству северной и средней России, в одно целое великорусское племя, объединенное и скрепленное духом Православия.

* * *

Освоение иноками новых земель, так называемая монастырская колонизация, имела исключительно важное значение для укрепления мощи Русского государства. Монастыри несли свет христианской истины и культуры диким народам окраин Руси, вливали новые племена в состав государства, становились форпостами на пути внешних врагов. Если игумен Сергий «пустыню яко град соделал», то вокруг некоторых обителей его учеников также вырастают поселения крестьян и строятся города. Троицкий монастырь еще при жизни основателя, и особенно после его кончины, становится центром миссионерской деятельности и русской святости. Некоторые из обителей, созданных иноками школы Преподобного Сергия, позже сами становятся крупнейшими духовными и миссионерскими центрами (например, Кириллов Белозерский монастырь).

Труды игумена Сергия как общественного деятеля разделяют с ним его ученики. Так, племянник Преподобного — игумен Симонова монастыря Феодор — вовремя предупреждает Московского князя о решении Олега Рязанского в союзе с Литвой разбить войско, оставшееся после Куликовской битвы. Келарь Троицкого монастыря Никон (преемник Преподобного Сергия по игуменству) отправляется в Рязань, чтобы удержать Олега от братоубийственного кровопролития. И это посольство имело успех. Вообще Троицкие игумены были ближайшими сподвижниками Московских митрополитов, советниками Московских князей. Следуя заветам Преподобного Сергия, они не оставались безучастными к жизни своей Родины, но старались водворять мир в государстве. Так, в 1442 г. Троицкий игумен Зиновий примирил Московского князя Василия Темного с Дмитрием Шемякой, скрепив их мир целованием креста у гроба Преподобного. Троицкий игумен мог выступать и как обличитель княжеской неправды. Например, игумен Порфирий укорял Василия III за несправедливое гонение на внука Дмитрия Шемяки — Василия. А инок обители Преподобного Сергия Максим Грек обличал гордого царя Ивана Грозного за жестокость, за слезы забытых им вдов и сирот воинов, павших при взятии Казани.

Начиная с XV в., обитель Живоначальной Троицы украшается великолепными храмами и соборами. Постепенно она становится не только духовным, но и крупнейшим культурно-художественным центром, рассадником грамотности и знания в пределах Московской Руси. Согласно заповеди аввы Сергия о странноприимстве, обитель кормила всех приходящих — бедных и богатых — и снабжала в дорогу всем необходимым. Барон Герберштейн, посетивший Троицкий монастырь в первой четверти XVI в., писал: «Важнейший монастырь в Московии есть монастырь Святыя Троицы, отстоящий к Западу от города Москвы на 12 германских миль; говорят, что погребенный там святой Сергий творит многие чудеса; удивительное стечение племен и народов прославляет его; туда ездит часто сам князь, а народ стекается ежегодно в известные дни и питается от щедрот монастыря». Барон счел нужным присовокупить к своему сообщению и легенду, которая порождена была слухами о гостеприимстве монастыря. «Утверждают, — продолжает он, — что там (у Троицы) есть медный горшок, в котором варятся известные кушания, и по большей части огородные овощи, — и мало ли, много ли народу придет в монастырь, однако пищи всегда остается столько, что монастырский причт может быть сыт, так что никогда нет ни недостатка, ни излишка»[6].

В XVII в. просвещенный инок-келарь Троицкого монастыря Симон Азарьин писал, что в обитель Преподобного Сергия из дальних стран патриархи и митрополиты, епископы, священники, иноки и миряне «от Азии, Африки и Европы и от всея вселенныя и доныне приходят на поклонение к преподобным мощем его... также и пище Чудотворцеве сопричастницы бывающе, и дары честные приемлюще и потребная на путь пищу и питие довольно, отхождаху восвояси»[7]. Уровень приема гостей в монастыре часто указывал сам царь.

В дни нужды цари, начиная с Бориса Годунова, брали из казны монастыря тысячи рублей. Во время лихолетия и «шатания» Русской земли открылись двери монастырских житниц и монастырской казны, чтобы спасти от гибели государство.

* * *

Многовековая история обители — славная страница истории нашей Церкви, ее патриотического служения Родине. В печальные годы смуты и разбоя в стране Троице-Сергиева обитель показала пример мужественного стояния за честь русского народа. Она сделалась неприступной крепостью на пути польско-литовских захватчиков. В сознании русских людей того времени Троице-Сергиева Лавра была оплотом духовного и национального единства и символом независимости России. «Если взята будет обитель Преподобного, — говорил патриарх Гермоген со всем освященным собором царю, — то весь предел российский до окиана моря погибнет!»[8]. Около двух с половиной тысяч защитников крепости сдерживали 16 месяцев (с 23 сентября 1608 г. по 12 января 1610 г.) двадцатитысячное полчище Лжедмитрия II во главе с Яном Сапегой.

«Защитники находили в себе силы не только обороняться, но и организовывать вылазки... Каждый из них, защищая монастырь, видел в нем частицу Родины, сражался за честь Рус-

ской земли, оберегая ее от поругания. Недаром сами поляки отмечали, что Троицкая крепость была вооружена людьми, железом и мужеством. Троицкий монастырь стал символом чести Родины в глазах народа, превратился в общерусский центр отпора захватчикам»[9].

Как для защищавших, так и для осаждавших Лавру было очевидно чудное заступление монастыря святого Сергия. Обитель устояла, говорит Авраамий Палицын, «не крепкими, но немощными, не мудрыми, но простыми, не множайшими, но малейшими». К концу осады в монастыре осталось не более 200 человек, способных носить оружие.

Интервенты рассчитывали не только разграбить монастырь, но прежде всего уничтожить его как центр национально-освободительного движения. Монахи обители под руководством архимандрита Дионисия рассылали по всем русским городам грамоты с пламенными призывами подняться на защиту веры и Отечества. Благодаря этим грамотам в Нижнем Новгороде было сформировано народное ополчение Минина и Пожарского. Грамоту троицких властей всенародно читали на нижегородской площади и слушали со слезами. Сохранилось предание о том, что Преподобный Сергий явился во сне Косьме Минину и приказал ему «казну собирати и воинских людей наделяти и идти на очищение Московского государства...» Не довольствуясь монастырскими грамотами, келарь Авраамий Палицын ездил в Ярославль, чтобы поторопить замедлившего князя Пожарского скорее двигаться к Москве. Архимандрит Дионисий со всей братией провожал народное ополчение к столице и благословил каждого воина крестом.

Пока под Москвой завершалось дело спасения Русской земли от врагов, новая волна несла к обители толпы народа. Только теперь это были не воины или крестьяне, как в дни перед осадой, это были увечные, хромые, слепые, раненые и умирающие. Многие из них умирали по дороге в монастырь. Архимандрит Дионисий призвал братию помочь несчастным кто чем может. Обитель строила дворы и избы для приходящих, больницы и богадельни; по дорогам и лесам отыскивали тех, кто не мог дойти сам.

Сюда привезли и израненного Пожарского для лечения и отдыха; сюда посылали сирот, у которых отцы и матери были убиты литовцами. Когда стало недоставать на всех хлеба, архимандрит Дионисий убедил братию питаться овсяным хлебом и кваса не пить. «Во имя Господне и с воды не умрем», — говорил он. И вера творила чудеса: сколько ни раздавал монастырь хлеба, житницы его не оскудевали.

Во время голода в Москве, находившейся в окружении врагов, Троицкий келарь Авраамий Палицын вывез на базар монастырский хлеб и таким образом вынудил торговцев снизить цены на хлеб в несколько раз. Много было роздано монастырских денег казакам и другим людям, которых монастырские власти убеждали стоять за спасение России. Вся монастырская казна без остатка пошла в расход, чтобы ускорить победу и добиться мира на Русской земле.

Не кому-либо другому, а Троицкому келарю Авраамию Палицыну поручил народ государственный акт — объявить с Лобного места об избрании на царство Михаила Романова. Он возглавил посольство духовенства и народа в Кострому для приглашения Михаила Федоровича на Московский престол. Троицкий архимандрит Дионисий, вместе с патриархом и епископами, венчал Михаила на царство.

Вновь мужество и героизм проявили иноки и жители Сергиева Посада при нападении на обитель войск польского королевича Владислава 24 сентября 1618 г. Вскоре после этого, 1 декабря того же года, в селе Деулино, близ Троице-Сергиева монастыря, был подписан мирный договор между Россией и Польшей.

Патриотический подвиг преподобного Дионисия и его собратий является величественным примером беззаветного служения Родине.

* * *

Конец XVII в. был тревожным для России. Дважды Троицкий монастырь становится спасительным прибежищем для молодого Петра I. В 1682 г. он вместе с братом Иваном и царевной Софьей укрывается за крепкими стенами обители от стрелецкого бунта, поднятого Хованским, а через 7 лет снова сюда бежал из столицы, спасаясь от Софьи Алексеевны, замышлявшей путем нового стрелецкого бунта устранить Петра с престола. Монастырь превратился в военный лагерь, куда собрались сторонники Петра, в том числе патриарх Иоаким. Здесь царь пробыл до окончательного подавления бунта и заточения Софьи в Новодевичий монастырь. В дальнейшем Троицкая обитель оказывала необходимую поддержку преобразователю России. С 1682 по 1701 г. для государственных нужд из казны монастыря было взято около 130 тыс. рублей.

После перенесения столицы в Петербург Троице-Сергиева обитель уже не могла быть столь значительным фактором в политической жизни страны, однако свое большое церковно-общественное значение монастырь сохранил и в дальнейшем. Не было ни одного сколько-нибудь важного события в русском обществе, которое не нашло бы отклика в обители Преподобного Сергия. В 1738 г. в Лавре открыта Духовная Семинария, которая в 1814 г. была пре-

образована в Московскую Духовную Академию. Таким образом, Троице-Сергиева обитель становится важнейшим центром духовного и научного образования и просвещения. Здесь изучались не только духовные, но и светские науки. Уровень преподавания не уступал уровню Московского университета. Напомним, что основатель Московского университета — М. В. Ломоносов был выпускником Московской Славяно-греко-латинской Академии.

Размещение Духовных школ в стенах Лавры было отнюдь не случайным. С тех пор, как радонежские леса приютили Преподобного Сергия, здесь зажегся и лучезарный свет грамотности, просвещения и науки, постепенно разгоравшийся все шире и шире. В монастыре проявлялась особенная любовь к книге. Библиотека Лавры была одной из самых богатых в России. Через всю историю Троицкой обители проходит длинный ряд просвещенных личностей, видевших в образовании великую нравственную силу, вливавших светлую струю в дело русского образования. Имена Епифания Премудрого, Пахомия Логофета, игумена Артемия, митрополита Иоасафа, в особенности преподобных Максима Грека и архимандрита Дионисия, Авраамия Палицына, наконец, Симона Азарьина и Арсения Суханова, едва ли могут быть забыты в истории отечественного просвещения[10]. По мнению историка Н. И. Кедрова, «тот высокий патриотический подвиг, который показала Лавра Преподобного Сергия в Смутное время, не чем иным может быть объясняем, как глубоким сознанием нравственного долга служения Отечеству, которое, в свою очередь, явилось плодом просветительной подготовки обители»[11].

* * *

XIX век был замечателен для Троице-Сергиевой Лавры тем, что ее священноархимандритами были выдающиеся иерархи Русской Церкви, такие, как митрополиты Московские Платон (Левшин), Филарет (Дроздов) и святитель Иннокентий (Вениаминов). Среди наместников нужно особо отметить архимандрита Антония (Медведева). Эти великие люди были истинными преемниками духа Преподобного Сергия, силою которого совершали свое служение на благо Русской Православной Церкви и нашего Отечества. Плодовитый богослов и талантливый строитель Лавры митрополит Платон был горячим патриотом. В 1807 г. при подходе войск Наполеона к русской границе Московский святитель внес в казну от имени Троицкой Лавры, Чудова монастыря и от себя лично 20 тысяч рублей на народное ополчение. Он прозорливо убеждал Александра I не верить миру, заключенному в тот год с французами, но ожидать вскоре нападения с их стороны. Когда французы вторглись в Россию, больной в то время митрополит Платон послал с наместником Лавры образ Преподобного Сергия, написанный на доске от гроба Преподобного, в благословение Александру I и русскому воинству (этот образ сопутствовал и Петру I в его походах). Митрополит призвал русских людей не щадить никаких средств. Троицкая обитель пожертвовала на отечественные нужды крупную сумму: 70 тысяч рублей ассигнациями, 2500 рублей серебром и более 5 пудов серебра в слитках и посуде.

Французы захватили Дмитров и Богородск и находились всего в 40 верстах от Лавры. Дважды они посылали пятитысячный отряд к монастырю, но воины, одержимые неведомым страхом и слухами о засаде, так и не дошли до беззащитной обители. В день Покрова Божией Матери в Лавре совершено было молебное пение об избавлении обители и Русской земли от захватчиков. Вера не посрамила молящихся. В этот день французы бежали из Дмитрова и Богородска, а через неделю потерпели сокрушительное поражение под Тарутином и Полоцком, что явилось началом истребления полчищ Наполеона. Весть о том, что французы оставили Москву, так обрадовала митрополита Платона, что он от радости заплакал и, крестясь, воскликнул: «Слава Богу, Москва свободна, и я теперь могу умереть спокойно!»

Такой же любовью к своему Отечеству и родному Православию жили знаменитый иерарх и богослов митрополит Московский Филарет и его духовный отец и сподвижник наместник Лавры архимандрит Антоний. В годы их деятельности монастырь развивает широкую благотворительность. С 1853 по 1855 г. Лавра предоставила правительству 50 тысяч рублей серебром для войны за освобождение от турецкого ига братских славянских народов. В 1833 и 1839 гг. по случаю дороговизны хлеба Троицкая обитель закупила его значительное количество и кормила нуждающихся. В 1832 г. на средства обители выстроена больница. В 1840 г. открыто училище для юношей-сирот, которое содержалось монастырем. Во время вспышек холеры в Посаде в 1847, 1853 и 1871 гг. Лавра Преподобного Сергия неизменно приходила на помощь окрестному населению в борьбе с эпидемией. Она брала на себя значительную часть издержек на устройство временных больниц с бесплатным медицинским обслуживанием и усердно молилась Богу об избавлении от бедствия. В результате в окрестностях монастыря смертность была незначительна.

Священноархимандрит Троице-Сергиевой Лавры митрополит Московский и Коломенский Иннокентий (Вениаминов) в 1977 г. прославлен в лике святых Русской и Американской Православными Церквами как бесстрашный миссионер. Свой апостольский подвиг он совершал в исключительно трудных условиях на Алеутских островах, на Американском континенте, на Камчатке и в Якутии. Советские ученые высоко оценивают заслуги Апостола Америки

и Сибири перед Отечеством в деле укрепления русско-китайской границы. Академик А. П. Окладников отмечает: «Было бы несправедливо забыть об участии Вениаминова в освоении Амура и Приморья, в этом огромном по своему историческому значению мероприятии. Исконно русская, приобретенная еще храбрыми землепроходцами XVII столетия дальневосточная земля была окончательно возвращена России на глазах Вениаминова и не без его помощи. Вениаминов не боялся брать на себя самую тяжелую, самую ответственную работу, даже если она никак не вязалась с представлениями о его сане... Он свято верил, что для исполнения долга перед Отечеством не должно быть никаких препятствий»[12].

На высоком посту митрополита Московского он заботился о нуждах вдов и сирот, а также о просвещении народа, но по преимуществу он остался миссионером. В 1870 г. им было основано «православное миссионерское общество» в Москве. По его предложению в русских владениях в Америке, после уступки Аляски США, была открыта Алеутская епархия с кафедрой в Сан-Франциско.

Согласно установившейся традиции, 24 апреля 1877 г. святитель Иннокентий благословил образом «Явления Богоматери Преподобному Сергию» русскую армию, отправившуюся в поход за освобождение Балкан от османского ига.

Троице-Сергиева Лавра, следуя заветам своего основателя, всегда являла высокий образец патриотизма. Вместе со своим народом она разделяла и трудности испытаний, и славу своего Отечества. В военные годы она благословляла на ратный подвиг русские дружины, в мирное время молилась о благоденствии России, воспитывала в народе добрые нравы и патриотизм, несла свет просвещения и культуры.

* * *

В новый, послевоенный период истории Троице-Сергиева Лавра вместе со всей Русской Православной Церковью встает на путь особого общественного служения — путь миротворчества. Под руководством своего священноархимандрита Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия она принимает широкое и активное участие в общественно-патриотической деятельности Русской Православной Церкви.

В июле 1948 г. в Лавру съехалось множество высоких гостей — Предстоятелей и представителей братских Православных Церквей — на торжества, посвященные 500-летию автокефалии Русской Православной Церкви. Святейший Патриарх Алексий в своем слове, обращенном к почетным посетителям обители, отметил важное историческое значение праздника: «Мы начали это торжество общей молитвой у святых мощей Святителя Алексия и заканчиваем молитвой у святых мощей Преподобного Сергия. В течение этого времени мы не только молились, но и занимались церковными вопросами, которые являются одинаково важными для всех Православных Церквей... и сейчас как бы слагаем эти наши церковные решения к стопам Преподобного Сергия, прося его благословения... Пусть это наше собрание у гроба Преподобного Сергия сплотит нас еще теснее. Мы призываем благословение Преподобного Сергия на все братские Православные Церкви»[13].

В июле 1951 г. из Лавры Живоначальной Троицы раздался призыв православных первоиерархов к христианам всего мира: «Мы, Предстоятели Поместных Православных Церквей — Антиохийской, Русской, Грузинской, Румынской и Болгарской, собрались в сердце русского Православия на празднование памяти Преподобного Сергия Радонежского, дабы испить от источника его святости, и здесь, переживая в «единении духа» грозную тревогу нашего времени, нашли необходимым обратиться к христианам всего мира с пламенным призывом — умножить свои усилия в деле защиты мира во всем мире и повседневным исполнением долга веры и совести, любви и разума сделать невозможным вторжение в нашу жизнь ада новой войны»[14].

Этот призыв нашел отклик среди верующих нашей страны — как христиан, так и нехристиан — и за рубежом.

Через год, 9 мая 1952 г., в Лавре собралась первая конференция представителей всех Церквей и 27 религиозных объединений нашей страны, где присутствовали также видные церковные деятели из-за границы. История не знает подобного события. На призыв Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия — объединить свои усилия в борьбе за мир во всем мире — откликнулись христиане, мусульмане, иудаисты и буддисты Советского Союза. Конференция состоялась в то время, когда обострилась международная обстановка, когда, вопреки международным соглашениям, началась усиленная ремилитаризация Западной Германии и Японии, когда в Западной Европе гонка вооружений приняла невиданный размах, когда в Корее была спровоцирована война с применением бактериологического оружия. Участники конференции обратились ко всем верующим с призывом осознать опасность, нависшую над миром, прийти к единству и активно бороться за дело мира, осудить гонку вооружений как преступление против человечества и, таким образом, создать нравственную преграду для нее. Верующие всего мира призывались добиваться от своих правителей запрещения всех видов атомного, химического и бактериологического оружия.

Конференция поддержала обращение Бюро Совета Мира «Против бактериологической войны» и призвала деятелей Церквей употребить все свое нравственное влияние на человеческую душу, чтобы в ней господствовали «братство и любовь, чтобы сатанинская ненависть не входила в сердца и вновь не привела к кровопролитию, и грозные тучи, застилающие небо, пролились на землю не горящей смолой, не губительным градом атомных бомб, не мириадами зараженных болезнями насекомых, а освежительной росой благоволения людей».

В июле 1957 г. Лавру посетила христианская молодежь из многих стран мира, участники VI Всемирного фестиваля молодежи и студентов. Гостей приветствовал митрополит Крутицкий и Коломенский Николай, член Всемирного Совета Мира. «Мы принадлежим к различным Церквам, но у нас вера в одного Христа и у нас одно Евангелие. А учение Евангелия — это учение о любви, мире, дружбе, братстве, правде, равенстве перед Богом», — говорил митрополит. Дискуссии христиан разных исповеданий проходили в духе миролюбия и христианского единства. Участники собеседований отметили, что для упрочения мира недостаточно одних проповедей о мире, необходимо использовать все возможные способы для достижения этой цели.

В июле 1962 г. в обители Преподобного Сергия с представителями Русской Православной Церкви встретились участники Всемирного Конгресса за всеобщее разоружение и мир. Святейший Патриарх Алексий напомнил гостям Лавры, что здесь 10 лет назад было положено начало миротворческому движению религиозных деятелей нашей страны. «Как люди верующие, мы не должны оставлять надежды на конечное торжество добра и правды, потому что, как говорит Премудрый, «злой не имеет будущности» (Притч. 24, 20) и «Бог... не поддерживает руки злодеев» (Иов. 8, 20), — сказал Святейший Патриарх.

Участники встречи осудили «холодную войну», навязанную народам мира милитаристами США, и призвали всех людей доброй воли бороться за полное разоружение, ибо только уничтожение смертоносного оружия способно устранить зловещую угрозу войны.

В апреле 1966 г. в Троице-Сергиевой Лавре состоялась Консультация представителей Церквей — членов Христианской Мирной Конференции, религиозных комитетов ХМК, христианских и экуменических советов. На этом совещании, втором после встречи в Чехословакии в 1965 г. в рамках Христианского мирного движения, встречались христиане разных континентов, разных политических взглядов, рас и социального положения. Они говорили о необходимости расширения взаимных связей с Церквами и религиозными обществами всех стран в целях сближения и взаимопонимания народов. Конференция возвысила свой голос в защиту многострадального вьетнамского народа и потребовала признать Фронт национального освобождения Южного Вьетнама в качестве его единственного законного представителя. Было особо отмечено, что участие христиан-американцев в войне против Вьетнама несовместимо с их верой.

В июле того же, 1966 г. в обители Живоначальной Троицы в рамках ХМК работала комиссия «Экономика и развивающиеся страны» в составе 30 участников из 18 стран. Комиссия провозгласила лучшей формой экономических отношений экономическое сотрудничество. Национальные Церкви должны помогать своим народам усваивать наиболее прогрессивные формы экономического и политического развития, поддерживать борьбу своих народов с колониализмом и неоколониализмом, ибо экономическая помощь может быть эффективной только там, где устранены устаревшие социальные структуры.

В 1967 г. члены Рабочего комитета ХМК обсудили в Лавре вопросы подготовки III Всехристианского Мирного Конгресса, открытие которого намечалось в Праге весной 1968 г. Комитет выработал также «Заявление о положении на Ближнем Востоке» в связи с агрессией Израиля. Участники совещания высказались в поддержку арабов, несправедливо изгнанных со своих земель, потребовали прекратить огонь и вывести израильские войска с оккупированных арабских территорий.

В июле 1969 г. под кровом Преподобного Сергия работала «Конференция представителей всех религий в СССР за сотрудничество и мир между народами». Здесь собрались 176 делегатов различных национальностей нашей страны и гости из 44 стран Азии, Африки, Америки и Европы. Конференция решила всесторонне рассмотреть основные проблемы современности и наметить реальные пути упрочения мира. Вновь прозвучали призывы прекратить войну во Вьетнаме и на Ближнем Востоке. Участники встречи постановили, что долг Церкви — пробуждать совесть людей, молиться за терзаемый вьетнамский народ. Церковь должна принимать участие в ликвидации неграмотности, оказывать помощь в борьбе с отсталостью, содействовать созиданию национальных кадров в развивающихся странах. В принятом на Конференции «Заявлении по проблемам колониализма, неоколониализма, расизма и апартеида» сказано, что всякое притеснение народов, основанное на ложном принципе расовой неравноценности людей, противно Закону Божию, так как весь человеческий род происходит от единой крови, а поэтому все люди — единокровные братья.

В феврале 1971 г. в Лавре работала международная комиссия ХМК. Представители 13 государств осудили применение во Вьетнаме химического оружия, губительного для

здоровья людей и для всей жизни Земли, и выразили озабоченность продолжающейся поставкой оружия расистскому режиму ЮАР. Участники дискуссии единодушно назвали главным виновником всех совершаемых на планете преступлений империализм. Именно он порождает политические, социальные и экономические кризисы и является главным препятствием на пути к справедливому миру.

Исключительно важным событием в истории нашей Церкви и в истории Троице-Сергиевой Лавры было проведение в Лавре Поместного Собора Русской Православной Церкви в период с 30 мая по 2 июня 1971 г.

На Соборе была одобрена деятельность Священного Синода во главе с блаженнопочившим Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием по управлению Русской Православной Церковью с 1945 г. 236 членов Поместного Собора единодушно избрали митрополита Крутицкого и Коломенского Пимена Патриархом Московским и всея Руси.

Собор утвердил решение Синода о даровании автокефалии Поместным Церквам Польши, Чехословакии и Америки, ранее входившим в состав Московского Патриархата. Собор признал автономию Финляндской и Японской Православных Церквей. Тогда же было отмечено выдающееся историческое событие в жизни Русской Православной Церкви — возвращение в Православие греко-католиков и униатов Галиции, Бреста и Закарпатья.

Поместный Собор взял курс на дальнейшее развитие экуменической деятельности при строгом соблюдении чистоты православной веры, учения древней неразделенной Церкви и призвал архипастырей, клир и паству Русской Церкви к дальнейшей активной деятельности во благо мира и справедливости.

На этом Соборе были отменены клятвы на старые обряды и на придерживающихся их.

Решения Поместного Собора 1971 г. имели большое значение как для внутренней жизни Русской Православной Церкви, так и для взаимоотношений ее с братскими Православными Церквами, для укрепления взаимопонимания и дружбы между народами.

Как известно, решением Синода Русской Православной Церкви следующий Поместный Собор Русской Православной Церкви 1988 г., посвященный тысячелетию Крещения Руси, намечено провести вновь в Лавре Преподобного Сергия.

В мае 1973 г. в Троице-Сергиевой Лавре проходила сессия Комитета продолжения работы ХМК. Делегаты из 33 стран рассмотрели вопросы о способах содействия ХМК угнетенным народам в их поиске путей освобождения и вопросы, касающиеся несправедливого распределения земных благ, что обрекает миллионы людей на нищету и голод, болезни и безграмотность. На сессии отмечалось, что Священное Писание осуждает накопление богатства и указывает на главное средство борьбы с нищетой — устранение несправедливых социальных отношений. Христос обличает фарисеев и законников, поедающих домá вдовиц, осуждает на мучения богача, не явившего милосердия к нищему Лазарю. Путь к ликвидации нищеты, по единодушному заявлению делегатов встречи, пролегает через устранение несовершенных социальных структур и очагов международной напряженности. Необходимы взаимопомощь между народами и сотрудничество с развивающимися странами.

В октябре того же, 1973 г. более 300 религиозных деятелей — участников Всемирного Конгресса миролюбивых сил, проходившего в Москве, собрались в обители Преподобного Сергия, чтобы обсудить значение вклада религий мира в укрепление международной безопасности и сотрудничества, утверждение национальной независимости народов и упрочение мира. Инициатор встречи — Святейший Патриарх Пимен рассказал об активном участии Русской Православной Церкви в международном движении сторонников мира. Он с удовлетворением отметил, что прекращение огня во Вьетнаме является победой и религиозных сил, боровшихся против этой бесчеловечной войны. Его Святейшество выразил обеспокоенность по поводу загрязнения окружающей среды и истощения ресурсов нашей планеты. Он указал, что разрушение гармонии между человеком и окружающей средой ведет к необратимым отрицательным последствиям для современного человека и особенно для будущих поколений.

Эта встреча участников Всемирного Конгресса, так же как и две Конференции всех Церквей и религиозных объединений в СССР, проведенные в Лавре в 1952 и 1969 гг., дали новый импульс к сотрудничеству на международном уровне. Вскоре идея проведения подобных конференций переросла масштабы нашей страны, и в 1977 г. в Москве состоялась Всемирная конференция «Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами».

В декабре 1977 г. на совещании Глав и представителей Церквей и религиозных объединений Советского Союза, проходившем в стенах Лавры, были решительно осуждены как разработка, так и производство нового оружия массового уничтожения — нейтронной бомбы.

В июле 1982 г. Троице-Сергиева Лавра приняла Глав и представителей Церквей и религиозных объединений в СССР, прибывших сюда на собрание, посвященное обсуждению итогов Всемирной Конференции «Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы», проходившей в мае того же года в Москве. Святейший Патриарх Пимен напомнил присутствовавшим, что именно в Лавре 30 лет назад было положено начало межре-

лигиозному движению за мир. Он призвал участников встречи к дальнейшей активизации усилий, чтобы предотвратить возможность ядерной войны. Одна из важных сторон таких совещаний, как Всемирная Конференция 1982 г., сказал Патриарх, состоит в том, что «они постепенно снижают психологическую напряженность в отношениях между людьми, исповедующими разные религии».

В том же, 1982 г. обитель Святой Троицы посетили участники «Марша мира-82».

В апреле 1985 г. в Троице-Сергиевой Лавре состоялась Встреча Глав и представителей Церквей и религиозных объединений в СССР, посвященная 40-летию Победы советского народа в Великой Отечественной войне. Во Встрече приняли участие около 90 представителей Церквей и религиозных объединений нашей страны. Под сводами Актового зала Московской Духовной Академии звучали выступления представителей разных религий. Они с восхищением отмечали беспримерный подвиг советского народа в Великой Отечественной войне, унесшей 20 миллионов жизней наших соотечественников. Участники Встречи обратились к религиозным деятелям всего мира с призывом почтить подвиг тех, кому народы Земли обязаны драгоценным миром, и умножить усилия по защите священного дара жизни.

18 ноября 1986 г. в Доме Живоначальной Троицы состоялась Встреча Глав и представителей Церквей и религиозных объединений в СССР, посвященная подведению итогов Международного года мира. Встреча была организована по инициативе Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена, который в своей речи призвал участников собрания не только подвести итог миротворческим трудам, но и обсудить пути и средства, способные придать этим усилиям еще большую глубину и силу. Святейший Патриарх от лица всех религиозных деятелей нашей страны дал высокую оценку программе поэтапной ликвидации ядерного оружия, предложенной в Рейкьявике Михаилом Сергеевичем Горбачевым президенту США. Позиция нашего правительства «явилась ярким выражением нового политического мышления, нового подхода к решению насущных проблем современности». По достоинству, сказал Патриарх Пимен, мы оцениваем и итоги Стокгольмской Конференции по мерам укрепления доверия, безопасности и разоружения в Европе.

Религиозные деятели нашей страны обратились к религиозным деятелям и верующим всего мира с призывом продолжать усилия по преодолению барьеров страха и недоверия между народами, по налаживанию их сотрудничества, поддерживать меры государств, политических, общественных и религиозных кругов по прекращению гонки вооружений, особенно ядерных, по недопущению использования в военных целях космического пространства, по мирному разрешению международных конфликтов.

Таков далеко не полный перечень конференций, встреч и собраний, посвященных проблемам мира и имевших место в Троице-Сергиевой Лавре за последние десятилетия. Если в прошлом общественное служение Лавры Преподобного Сергия имело значение, главным образом, только для нашего Отечества, то теперь она является религиозным и миротворческим центром международного значения. Здесь происходят встречи представителей всех Поместных Православных Церквей, на которых осуществляется литургическое общение иерархов и ведутся братские беседы, имеющие большое значение для православного единства. Расширяющиеся экуменические контакты нашей Церкви, ее активная миротворческая деятельность проложили путь в Лавру Преподобного Сергия всему религиозному миру и людям доброй воли со всех концов нашей планеты. Дом Живоначальной Троицы в наши дни является действительно большим домом, где побеждается «страх ненавистной розни» между религиями и народами Земли. Об этом свидетельствуют и записи зарубежных и советских гостей Лавры, сделанные в ее книгах отзывов, выражающие восхищение красотой обители, великолепием лаврских богослужений, благодарность за радушный прием.

Иноки обители, совершая уставные службы, преемственно продолжают освящающее мир служение Пресвятой Троице и служение человечеству во имя любви Христовой. В лаврских храмах непрестанно возносится молитва о мире всего мира и о единении христиан. Не случайно в лаврских стенах самые беспокойные сердца ощущают веяние мира и тепла. Встречу с Лаврой многие переживают как чудо знакомства с живой православной традицией.

Многочисленные паломники и туристы ежедневно широкой волной вливаются в лаврские ворота. Религиозные деятели, главы правительств, представители деловых кругов, ученые и работники искусства стремятся посетить обитель Преподобного Сергия, чтобы ознакомиться с духовной жизнью России у самых ее истоков, ибо для того, чтобы понять Россию, нужно понять Лавру, с которой судьба России связана нерасторжимо.

Любовь к Пресвятой Троице соделала это некогда пустынное место светочем православной веры, символом национального единства и мира. И ныне Лавра Преподобного Сергия благовествует мир не только ближним, но и дальним, вплоть до пределов Земли. Вместе со всей Русской Православной Церковью обитель Пресвятой Троицы продолжает свое служение христианскому единству и всему человечеству в борьбе за мир и братство между народами. Мы верим, что и впредь отсюда будет звучать голос Русской Православной Церкви, голос мира и христианской любви.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Вздорнов Г. И.* Троица Андрея Рублева. Антология. М., 1981, с. 11.
[2] *Примеров Б.* Поле русской славы. — В мире книг, 1980, № 9, с. 68—71.
[3] *Ключевский В. О.*, профессор. Благодатный воспитатель русского народного духа. Сергиев Посад, 1908.
[4] *Ключевский В. О.* Цит. соч.
[5] *Архиеп. Никанор.* Поучения. — Странник, 1883, с. 30.
[6] *Кедров Н. И.* Просветительская деятельность Троице-Сергиевой Лавры за первые три века ее существования. — ЧОЛДП, 1892, т. III, с. 453.
[7] Там же, с. 451.
[8] *Шаховская Н. Д.* В монастырской вотчине XIV—XVII веков, с. 116.
[9] *Случевский К. К.* Государственное значение Святого Сергия и Троице-Сергиевой Лавры. М., 1892, с. 35.
[10] *Кедров Н. И.* Цит. соч., с. 537.
[11] Там же.
[12] *Окладников А.* Первопроходцы. М., 1983, с. 159.
[13] *Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий.* Слова и речи, т. 2, с. 127—128.
[14] ЖМП, 1951, № 8, с. 31.

Игумен АНДРОНИК (Трубачев),
Троице-Сергиева Лавра

РУССКАЯ ДУХОВНОСТЬ В ЖИЗНИ ПРЕПОДОБНОГО СЕРГИЯ И ЕГО УЧЕНИКОВ

1. ВСТУПЛЕНИЕ

Что влечет нас к Преподобному Сергию, как ни к кому другому? Разве мало было постников и чудотворцев на нашей земле?! Разве мало было молитвенников? Но наше сердце неизменно и особо влечется к Преподобному Сергию. Это потому, что Преподобный Сергий, сын радости (Варфоломей в крещении), стал тем особым печальником земли Русской, молитвами которого стоят города. Он — то святое семя, ради которого хранится десницей Божией русский народ. Он — духовный вождь и Ангел-хранитель России. Он — наш отец, воистину духовный отец, от которого мы рождаемся не телесно, но духовно.

Как сказать о том, кто жил уединенно в непроходимой безводной пу́стыни, наполненной змеями, а ныне это град, к которому беспрестанно, днем и ночью, стремится множество людей, ныне это страна, где по молитвам его изошло множество источников и нет змей вокруг обители, доколе раздается звон колокола? (29, с. 9—10). Как сказать о Лавре его? Ведь «здесь, в Лавре именно, хотя и непонятно как, слагается то, что в высшем смысле до́лжно называть общественным мнением, здесь рождаются приговоры истории, здесь осуществляется всенародный и, вместе, абсолютный суд над всеми сторонами русской жизни [...] Здесь ощутительнее, чем где-либо, бьется пульс русской истории, здесь собрано наиболее нервных, чувствующих и двигательных окончаний, здесь Россия ощущается как целое» (42, с. 4).

Трудно найти слова о Преподобном Сергии, но сейчас, в предпразднество 1000-летия Крещения Руси, особенно необходимо. «Чтобы понять Россию, надо понять Лавру, а чтобы вникнуть в Лавру, должно внимательным взором всмотреться в основателя ее, признанного святым при жизни, «чудного старца, святого Сергия», как свидетельствуют о нем его современники» (42, с. 7—8).

2. ИЗБРАННИК И УЧЕНИК ПРЕСВЯТОЙ ТРОИЦЫ

Всякое жизнеописание Преподобного Сергия начинается с описания знамения, которое еще до его рождения возвестило о том, что он будет учеником и служителем Святой Троицы.

В один воскресный день благочестивая Мария, будущая мать Преподобного Сергия, которая в то время носила его еще во чреве, «пришла в церковь к Божественной литургии и смиренно стала, по тогдашнему обычаю, в притворе церковном вместе с прочими женами. Началась литургия; пропели уже трисвятую песнь, и вот, незадолго пред чтением святого Евангелия, вдруг, среди общей тишины и благоговейного молчания, младенец вскрикнул у нее во чреве, так что многие обратили внимание на этот крик. Когда начали петь Херувимскую песнь, младенец вскрикнул в другой раз, и притом уже столь громко, что голос его был слышен по всей церкви. Понятно, что мать его испугалась, а стоявшие близ нее женщины стали между собою переговариваться, что бы мог означать этот необыкновенный крик младенца? Между тем литургия продолжалась. Священник возгласил: «Вонмем! Святая святым!» При этом возглашении младенец вскрикнул в третий раз, и смущенная мать едва не упала от страха: она начала плакать...» (19, с. 3)[1].

Знамение трехкратного возглашения младенца за литургией стало свидетельством того, что цель жизни Преподобного Сергия — прославление Пресвятой Троицы через служение Церкви, народу Божию. Не он, нерожденный еще ложеснами матери младенец, избрал этот путь, Сама Пресвятая Троица избрала и освятила его[2].

Доклад на международной конференции «Богословие и духовность Русской Православной Церкви». Москва, 11—18 мая 1987.

Избранничество Преподобного Сергия Пресвятой Троицей освятило не только его рождение, но и всю его жизнь, а также последующую историю созданной им Троицкой обители.

Подобно тому, как благодать Святого Духа, сойдя на апостолов в виде огненных языков, даровала им говорение на иных языках, так и, осенив Преподобного Сергия в трехкратном возглашении, благодать Божия впоследствии отверзла ему разум к пониманию грамоты и засвидетельствовала свое обитание в избранном сосуде огненными явлениями.

Житие Преподобного Сергия рассказывает, что когда в семь лет его отдали учиться грамоте, то ученье никак ему не давалось, и отрок молился: «Дай же Ты мне, Господи, понять эту грамоту; научи Ты меня, Господи, просвети и вразуми!» (19, с. 13). Горячая молитва отрока была услышана. Однажды, когда Варфоломей искал в поле жеребят, его встретил Ангел в виде старца. Узнав о скорби Варфоломея, старец встал на молитву, а затем дал отроку частицу просфоры со словами: «Возьми же, чадо, и снежди; сие дается тебе в знамение благодати Божией и разумения Святого Писания [...]. А о грамоте не скорби: ведай, что отныне Господь подаст тебе разумение книжное паче братий твоих и товарищей, так что и других будешь пользовать» (19, с. 15).

Косность ученья отрока Варфоломея, при быстрых успехах его братьев, объясняется единственно той промыслительной причиной, по которой Дух Святой «не книжныя мудрости научает, рыбари богословцы показа» (Служба Пятидесятницы — 32), «да явится, яко не от человек, но от Бога приял еси разум книжный» (23, икос 2)[3].

Явление благодати Духа Святого на Преподобном Сергии в виде огня, подобное явлению огненных языков в Пятидесятницу, подробно раскрыто в разделе пятом «Наставник духовной жизни». Здесь отметим, что не только сам Преподобный Сергий, но и воздвигнутый им Троицкий собор овеян благодатной теплотой Святого Духа. «Ибо церковь Святой Троицы, где мощи Преподобного Сергия Богом хранимы, — свидетельствует келарь Симон Азарьин, — в зимнее время от мороза не так сильно остужается от холода, как бывает в прочих церквях каменных, но только легкое прохлаждение в себе содержит, и люди не томятся в ней от холода. Также и внутри алтаря благодатию Божиею святыня, которую приносят в непорочное приношение Небесному Царю, не замерзает, если даже и сильные морозы стоят, но невидимою силою Божиею, как бы от солнечной теплоты, согреваема бывает; и руки служа́щих не зябнут, как мы от них самих уверились» (29, с. 11).

На особое значение Троицкого собора, как избранного места прославления Пресвятой Троицы в России, указывает и видение над собором огненного столпа 25 сентября 1608 года. В ночь под память Преподобного Сергия над монастырем разгорелось такое светлое зарево, что думали, начался пожар. Когда иноки вышли из келлий, то увидели «над главою церкви Святой Живоначальной Троицы столп огненный, стоящий даже до неба [...]. По малом времени столп огненный начал нисходить, свился в огненное облако и вошел через окно над дверью в церковь Святой Троицы» (1, с. 134). Подобное явление уже было ранее в истории христианской Церкви перед взятием Царьграда турками. Но тогда огненный столп ушел из Константинопольского храма на небо, предвещая этим оскудение благодати и гибель города. Снисхождение огненного столпа на Троицкий собор в день памяти Преподобного Сергия является противоположным пророчеством: если мы идем за Преподобным Сергием, если мы ученики его, то благодать Божия сохранит нас в единстве любви и веры.

3. УЧИТЕЛЬ БОГОСЛОВИЯ

Богословием в древности называлось учение о Троице. Троица — единственный предмет богословия. Поэтому те немногие святые, которые получили именование «Богословов», Иоанн Богослов, Григорий Богослов, Симеон Новый Богослов, были богословы как особливые учители Троичности (40). К особливым учителям Троичности можно отнести и святителя Григория Паламу и Преподобного Сергия, хотя именование «Богословов» не закрепилось за ними.

Каждый из богословов Троичности внес свою лепту в церковную сокровищницу: Иоанн — откровение неизреченных тайн Превечного Совета Троицы; Григорий — завершительные вероопределения догмата о Святой Троице; Симеон — учение об обожении человека через стяжание благодати Святого Духа и озарение Троическим светом; Григорий Палама — учение об общей благодати (энергии) Трех Лиц Пресвятой Троицы и об обожении человека через причастность Божией благодати нетварному Свету (5).

Исследователи указывают, что учение святого Григория Паламы об общей благодати Пресвятой Троицы глубоко занимало «Преподобного Сергия и для осведомленности в нем он посылал в Константинополь своего доверенного представителя, одного из близко стоявших к нему учеников — Афанасия, игумена Высоцко-Серпуховского монастыря» (28, с. 12; 42, с. 14). Но паламизм послужил лишь основой богословия Преподобного Сергия. Область его собственного богословского осмысления тайны Пресвятой Троицы была иная — христианская нравственность в ее соотнесенности с основами веры. Преподобный Сергий своей деятельностью раскрыл, что духовные устои человека коренятся в благодатной причастности жизни Пресвятой Троицы.

Памятником богословского творчества Преподобного Сергия должно признать Троичный культ со всеми входящими в него составными частями. Исследование его в этой плоскости еще только начинается, и надо признать, что это сложная задача. К настоящему времени наибольший интерес вызвала чудотворная икона Пресвятой Троицы, написанная учеником Преподобного Сергия преподобным Андреем Рублевым около 1422—1427 годов. Ныне общепризнано, что в иконе Святой Троицы преподобный Андрей Рублев был не самостоятельным творцом, а гениальным осуществителем творческого замысла Преподобного Сергия[4]. Это не только не умаляет, но возвышает иконописца, потому что «в этом образе дýши Преподобного Сергия и преподобного Андрея Рублева проникновенно соединились благодатию Божией воедино в честь и славу Живоначальной Пресвятой Троицы, и это единение дало образу необычайную силу выразительности, выявило в предельной степени особый характер всей творческой деятельности великого мастера. Более того, это чаяние не только обеих душ угодников Божиих, но и чаяние примерной Божественной тишины всего [русского] народа, столь терпеливо и кротко несущего рознь мира на своих многострадальных раменах» (28, с. 18—19). «Среди мятущихся обстоятельств времени, среди раздоров, междоусобных распрей, всеобщего одичания и татарских набегов, среди этого глубокого безмирия, растлившего Русь, открылся духовному взору бесконечный, невозмутимый, нерушимый мир, «свышний мир» Горнего мира. Вражде и ненависти, царящим в дольнем, противопоставилась взаимная любовь, струящаяся в вечном согласии, в вечной безмолвной беседе, в вечном единстве сфер горних» (42, с. 19—20). Создание преподобным Андреем Рублевым иконы Святой Троицы, наравне с церквами, носящими это имя, должно мыслиться как начало непрерывной цепи вещественных памятников на Руси в память величайшей богословской идеи — таинства любви во Святой Троице, призывающей к подобному объединению всех людей: «Да вси едино будут» (Ин. 17, 21) (28, с. 12).

Необходимо указать на два основных источника богословской мысли преподобных Сергия и Андрея:

1) круг идей богослужения недели Пятидесятницы, сконцентрированных в кондаке: «Егда снизшед, языки слия, разделяше языки Вышний; егда же огненныя языки раздаяше, в соединение вся призва, и согласно славим Всесвятаго Духа» (32);

2) круг идей богослужения Страстной седмицы, сконцентрированный в 46—57 зачалах Евангелия от Иоанна (13, 32—17, 26). Эти зачала являются чтением первого Евангелия Святых Страстей утрени Великой Пятницы (31). Отдельные тексты из указанных зачал Евангелия от Иоанна использовались последователями для объяснения идейного содержания иконы Троицы (Ин. 13, 34—35; 15, 13; 17, 21)[5]. Темы этих текстов — любовь и единство христиан по образу Божественной любви и единства Бога Отца и Бога Сына. Не обращено, однако, должного внимания на тексты, посвященные участию в таинстве спасения Третьей Ипостаси Троицы — Святого Духа (Ин. 14, 16—17, 26; 15, 26; 16, 7—14)[6]. Именно эти тексты указывают на теснейшую связь Голгофской Жертвы и Пятидесятницы, что и выразили Преподобный Сергий и Андрей в иконе Святой Троицы. Не указывая других тем 1-го Страстного Евангелия, отметим только, что для богословского осмысления иконы Святой Троицы оно должно браться целиком, так, как предлагает его Церковь в уставном чтении.

Исследователи расходятся в понимании, какой из Ангелов на иконе являет То или Иное Лицо Пресвятой Троицы. При этом, однако, архиепископ Сергий сделал важное предположение о том, что икона Троицы не выражает непосредственно догматическую идею, какую, например, несет в себе композиция «Отечество» (28, с. 34). Действительно, смысл иконы Пресвятой Троицы — явить для человека истину о том, что любовь возможна лишь в силу евхаристического причастия Божественной Любви; что духовная жизнь человека (мир, праведность, радость) возможна лишь в Боге Духе Святом, исходящем от Отца, ниспосылаемом Сыном и спокланяемом и сславимом со Отцом и Сыном. В иконе Троицы даются ответы на вопросы: что есть духовность, что есть нравственное совершенство и как их осуществить в жизни. Это и есть область богословствования Преподобного Сергия как русского человека, ибо русский человек занят преимущественно исканием жизни в Боге, а не умозрительным богословием. Такова характерная черта и русской богословской и религиозной мысли. Даже такой выдающийся догматист, как митрополит Филарет (Дроздов), вполне в русле Троического богословия Преподобного Сергия раскрывал, например, догмат искупления как Любовь Бога Отца распинающую, Любовь Бога Сына распинаемую, Любовь Духа Святого торжествующую силою Крестною (36, с. 30). Таким образом, Преподобный Сергий как богослов повлиял на всю дальнейшую русскую духовную мысль, но именно потому, что он сам выразил заветные чаяния Святой Руси.

Но при общем влиянии Преподобного Сергия на русское богословие связь его с Московской Духовной Академией совершенно исключительна[7]. Духовные истоки Московской Духовной Академии, Дома премудрости и разума, связаны с кругом идей обители Живоначальной Троицы, Дома страха Божия и любви Божией. Дом веры и Дом разума имеют в основании общий краеугольный камень — идею единосущия. Идея единосущия лежит в основе Символа веры, тринитарной и христологической догматики, христианской философии и науки, норм деятельности разума и уставов духовной жизни. Само спасение — в единосущии человека с Церковью

(41, с. 51--58, 80—81, 83—108, 279, 343). Догмат единосущия Пресвятой Троицы выражает собой антиномическое зерно всего христианского жизнепонимания. Он есть общий корень религии и философии, в котором преодолевается их исконная противоборственность. «Триипостасное единство — предмет всего богословия, тема всего богословия и, наконец, — заповедь всей жизни. Она-то и есть корень разума» (41, с. 488). Как завет старейшей высшей духовной школе России звучат слова славянофила И. В. Киреевского: «Учение о Святой Троице не потому только привлекает ум, что является ему как высшее средоточие всех святых истин, нам откровением сообщенных, но и потому еще, что, занимаясь сочинением о философии, я дошел до того убеждения, что направление философии зависит в первом начале своем от того понятия, которое мы имеем о Пресвятой Троице» (14, с. 201—202). Поэтому основной задачей Московской Академии как духовного учреждения должно быть познание Пресвятой Троицы.

Но Преподобный Сергий научает не только тому, что собственно является истинным предметом познания, но и тому, *как* надо познавать Триипостасную Истину. «У нетленного тела Сергия Преподобного, всегда умиротворяющего встревоженную душу, каждодневно и каждочасно слышим мы призыв, обещающий покой и смущенному разуму. Все, -- читаемое на молебне Преподобному, — 43-е зачало Матфея имеет преимущественно *познавательное* значение [...], о недостаточности познания рассудочного и о необходимости познания духовного» (41, с. 12—13). Вот почему Московскую Духовную Академию называют «Большой келлией Преподобного Сергия».

4. ХРАНИТЕЛЬ ПРАВОСЛАВНОЙ ВЕРЫ

Русский народ и его святые всегде жили и живут в сознании, что православная вера имеет четкие, ясные границы, которые нуждаются в охране. Где истоки этого напряженного чувства пограничника веры у нашего народа, чувства, тотчас же улавливаемого любым, кто вступает внутрь стен Троицкой Лавры или переступает порог Московской Духовной Академии? Почему столь радушный и доброжелательный русский народ, поступающийся очень многим, становится непреклонным, когда подозревает измену чистоте веры? Ответ на это может быть лишь один. Потому что Русь, прежде, чем приняла христианство, в лице равноапостольного Владимира сделала выбор вер и дала им духовную оценку.

Преподобный Сергий явился верным продолжателем начал, положенных равноапостольным Владимиром. Его деятельность как хранителя православной веры берет свое начало с благословения благоверного князя Димитрия на Куликовскую битву: «За Имя Христово, за веру православную нам подобает душу свою положить и кровь свою пролить» (19, с. 148), — так учил Преподобный Сергий[8].

Но и после преставления к Богу Преподобный Сергий не оставлял своего попечения о верности русского народа Православию. В 1438—1440 годах во Флоренции состоялся лжесобор, на котором истина Православия была явлена через святителя Марка Ефесского. Глава русской делегации, предатель Исидор, через которого Запад хотел склонить Русскую Церковь к католицизму, прилагал все усилия — подкуп, угрозы, заключение в кандалах в темницу, чтобы все члены делегации подписали унию. Среди русских был пресвитер Симеон, который, несмотря на многие скорби и муки от Исидора, остался верен Православию. Ему удалось бежать из тюрьмы вместе с тверским послом Фомой. И вот, когда они, изнемогая от трудности пути и недоумевая, как выбраться на Родину, задремали на отдыхе, пресвитер Симеон увидел стоящего над собой старца. Старец взял пресвитера за правую руку и спросил: «Благословился ли ты у последовавшего апостольским стопам епископа Марка Ефесского?» Пресвитер ответил: «Господин, я видел этого чудного и крепкого мужа и взял у него благословение». Старец же сказал: «Благословен от Бога человек тот, потому что никто от этого суетного латинского сборища не смог одолеть его ни предложением имений, ни ласканием, ни угрозами мук. Поскольку ты видел это и не уклонился к прелести, то за это и пострадал. Проповедуй же, куда пойдешь, заповеданное тебе от святого Марка учение всем православным, которые сохраняют предания святых апостолов, и имеющий истинный разум да не прельстится об этом». После этого Преподобный Сергий обещал свое покровительство и предсказал спутникам возвращение домби. На вопрос пресвитера Симеона, кто он, старец отвечал: «Я — Сергий Маковский...» (30, лл. 111—112). Так русская духовность в лице «Преподобного Сергия определила свое отношение к посягательству католицизма на чистоту православной веры.

Однако православная вера может подвергаться попыткам искажения не только явно, но и через различные влияния, которые, как ржавчина, разъедают духовность народа. С начала XVIII века волна нового, так называемого «просвещенного» язычества стала накатываться на скалу Русского Православия. И снова Преподобный Сергий поддержал дух своих верных учеников — митрополита Московского Филарета (Дроздова) и наместника Троице-Сергиевой Лавры архимандрита Антония. Митрополит Филарет по совету отца Антония отказался освящать Триумфальные ворота в Москве, на которых были изображения языческих богов. Это вызвало гнев императора. В душевной тоске и смущении митрополит Филарет уехал в Троице-Сергиеву Лавру за духовной поддержкой. До глубокой ночи беседовали архипастырь и наместник, а когда

Владыка Филарет заснул, под утро ему чувственным образом явился Преподобный Сергий и сказал: «Не смущайся, все пройдет» (14, с. 144). Действительно, гнев императора остался без последствий[9].

Эти примеры, которые можно было бы и умножить, свидетельствуют, что Преподобный Сергий всегда и везде, на поле боя, в темнице, во дворце, помогает тому, кто тверд в защите и исповедании Православия. Вот почему наш современник и ученик Преподобного Сергия епископ Афанасий Сахаров (†1962), в Крещении получивший его имя как небесного покровителя, писал в Службе Всем святым, в земле Российской просиявшим: «Радуется славный град Москва и веселия исполняется вся Россия, на твоя молитвы надеющися, Сергие Богоблаженне... Русь Святая, храни веру православную, в ней же тебе утверждение» (4).

5. НАСТАВНИК ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ

Свое понимание духовной жизни Преподобный Сергий изложил в прощальной беседе с учениками, которая сохранилась в Житии и иногда пишется в его иконах на свитке. Рассмотрим, каковы ступени духовной жизни по Преподобному Сергию.

Первая ступень — «непреткновенно в Православии пребывать и единомыслие друг к другу хранить». Связь правой веры в Бога и веры друг другу до единомыслия — одна из самых характерных черт духовности русского народа. Быть уверенным в друге можно лишь тогда, когда есть вера в Бога. Замечательно, что мысль Преподобного Сергия встречает подтверждение в высказывании святого Исаака Сирина: «Человек, далекий от всякого памятования о Боге, носит в сердце своем тревожимую лукавою памятию мысль против ближнего» (12, с. 403).

Но сколько надо было выстрадать за такое понимание на собственном опыте, как надо было слить воедино свой духовный опыт с опытом преподобного Исаака Сирина, чтобы из богатейшей сокровищницы святоотеческой мысли остановить внимание учеников на том, от чего зависело быть или не быть тогда Руси! В иконной надписи на свитке эта первая ступень названа страхом Божиим, который Священное Писание определяет как начало премудрости (Пс. 110, 10) и истинную премудрость (Иов. 28, 28). Преподобный Кассиан указывает, что страх Божий имеет три степени: страх наказания — рабский; страх не получить награды — наемнический; страх отпасть от любви Божией — сыновний. Каково духовное устроение христианина, то чувство в нем и преобладает, но в любом случае страх Божий стоит в начале духовного пути. Мы должны бояться отпасть от Православия, бояться отпасть от единомыслия, от доверия друг другу. Нет другого пути для духовности.

Вторая ступень — чистота душевная и телесная, т. е. целомудрие. Святой Григорий Нисский определяет, что «в точном смысле целомудрием до́лжно назвать благоустроенный порядок всех душевных движений, соединенный с мудростью и благоразумием» (8, с. 367).

Святитель Иоанн Златоуст пишет, что «от целомудрия рождается любовь, а от любви бесчисленное множество благ» (10, т. 3, с. 211). Действительно, и в завещании Преподобного Сергия третьей ступенью духовной жизни поставляется нелицемерная любовь. Почему Преподобный Сергий обращает внимание на то, что любовь должна быть нелицемерной? Потому что стремление к единству и согласию ценно не само по себе, а в зависимости от того, на что оно направлено. Любовь нелицемерная «соединяет многих в одно тело и делает души их жилищем Святого Духа» (10, т. 6, с. 578). Но «есть любовь и у злых: разбойники любят разбойников, человекоубийцы — человекоубийц. Но это не от доброй совести, а от злой» (10, т. 12, с. 1330). Именно такой злой союз имеется в виду, когда Спаситель говорит: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир Я пришел принести, но меч; ибо Я пришел разделить человека с отцом его и дочь с матерью ее и невестку со свекровью ее. И враги человеку — домашние его» (Мф. 10, 34—36). Да, даже домашние — враги, если они хотят соединить нас со злом. И потому Преподобный Сергий призывает нас к любви нелицемерной. Какие же блага рождаются от любви? Преподобный Сергий раскрывает их во взаимосвязи и последовательности, близкой к знаменитой схеме преподобного Кассиана.

Ступень четвертая — «от злых и скверных похотей остерегаться» (страсть блуда); ступень пятая — «пищу и напитки вкушать трезвенные» (страсть чревообъядения); ступень шестая — «а особенно смирением украшать себя», в иконной надписи пояснено: «смирение с покорением» (борьба со страстью гнева); ступень седьмая — «страннолюбия не забывать», т. е. развитие широкой общественной благотворительности (борьба со страстью сребролюбия); ступень восьмая — «от противоречия уклоняться» (борьба со страстями гордости, печали, уныния); ступень девятая — «и ни во что ставить честь и славу жизни этой» (борьба со страстью тщеславия). В иконной надписи, кроме этих ступеней, указываются еще и средства для восхождения. Это — пост и молитва, которыми, по слову Спасителя, изгоняется род бесовский (Мф. 17, 21).

И в заключение завещания Преподобный Сергий указывает, что́ должно быть движущей силой духовной жизни: «но вместо этого (т. е. вместо чести и славы земной жизни) от Бога воздаяния ожидать, небесных вечных благ наслаждения». В иконной надписи в качестве побужде-

ния к духовной жизни указывается: «более же всего бояться и вспоминать час смертный и второе пришествие (Христа)». Кажущееся различие побуждений в заключительной части обусловлено возможностью разных духовных устроений христианина, что выше было уже рассмотрено (ступень первая — «страх Божий»). Оба вида заключений сводятся к одному утверждению: нравственность человека в земной жизни может определяться только тем, какова будет его посмертная участь — вечная жизнь с Богом в раю или вечная смерть без Бога в геенне. Посмертная участь — единственный критерий и наших поступков, и самого нашего понятия о нравственности. Нравственно только то, что соединяет человека с Богом — вот это и есть русское понятие духовности, согласно Преподобному Сергию[10].

«Примером своей жизни, высотой своего духа Преподобный Сергий поднял упавший дух родного народа, пробудив в нем доверие к себе, к своим силам, вдохнул веру в свое будущее. Он вышел из нас, был плоть от плоти нашей и кость от костей наших, а поднялся на такую высоту, о которой мы и не чаяли, чтобы она кому-нибудь из наших была доступна. Так думали тогда все на Руси, и это мнение разделял Православный Восток, подобно тому цареградскому епископу, который, по рассказу Сергиева жизнеописания, приехав в Москву и слыша всюду толки о великом русском подвижнике, с удивлением восклицал: «Како может в сих странах таков светильник явитися» Преподобный Сергий своей жизнью, самой возможностью такой жизни дал почувствовать заскорбевшему народу, что в нем еще не все доброе погасло и замерло; своим появлением среди соотечественников, сидевших во тьме и сени смертной, он открыл им глаза на самих себя, помог им заглянуть в свой собственный внутренний мрак и разглядеть там еще тлевшие искры того же огня, которым горел озаривший их светоч. Разные люди XIV века признали это действие чудом, потому что оживить и привести в движение нравственные чувства народа, поднять его дух выше его привычного уровня — такое проявление духовного влияния всегда признавалось чудесным, творческим актом; таково оно и есть по своему существу и происхождению, потому что его источник — вера» (13, с. 213—214). Так вдохновенно писал В. О. Ключевский в 1892 году к 500-летию со дня кончины Преподобного Сергия.

Но справедливо и, пожалуй, впервые так ярко раскрыв нравственное влияние Преподобного Сергия на возрождение духовных сил русского народа, увидев в этом влиянии истинное чудо, В. О. Ключевский как историк-либерал сознательно прошел мимо других чудес Преподобного Сергия, о которых нельзя умолчать. Прижизненные чудеса Преподобного Сергия распределяются на четыре ряда, из которых первые два общи всем святым, третий встречается значительно реже, а четвертый ряд чудес Преподобного Сергия дает нам почувствовать, что его духовность была какого-то особого, высшего рода.

И первый ряд чудес Преподобного Сергия связан с его необычайным подвижничеством. Это — изгнание бесов из местности, где он жил, кормление медведя, изведение источника (9, с. 307, 313, 359).

Второй ряд чудес связан с помощью Преподобного Сергия людям: изгнание бесов из людей, исцеление телесных недугов, воскрешение отрока (9, с. 363, 399, 361).

Третий ряд чудес связан с дарами прозрения и пророчества, которые стяжал Преподобный Сергий. Таковы пророчества о распространении и будущем величии обители; о том, что Митяй не будет митрополитом и даже Царьграда не увидит; о победе благоверного князя Димитрия в Куликовской битве (9, с. 369, 387, 395). Таково было прозрение, когда святитель Стефан, находившийся в 10 поприщах от монастыря, поклонился Преподобному Сергию и сказал: «Мир тебе, духовный брат!» Уразумев это духом, Преподобный Сергий встал от трапезы и сделал взаимный поклон со словами: «Радуйся и ты, пастух Христова стада, и мир Божий пусть будет с тобой» (9, с. 377). Таковы прозрение-поминовение имен воинов, павших в Куликовской битве; прозрение-обличение человека, попробовавшего посланную князем Владимиром еду для обители (9, с. 389, 399).

Наконец, есть еще четвертый ряд чудес, который и выделяет Преподобного Сергия из сонма святых, как выделяется яркое огненное солнце от мерцающих звезд. «Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе» (1 Кор. 15, 41). Чудеса Преподобного Сергия четвертого ряда, сквозь которые в наш затуманенный мир прорывается огонь мира иного, свидетельствуют, что духовность и слава святого Сергия высшей, солнечной природы. Житие повествует, что люди неоднократно видели Преподобного Сергия, словно окутанного огнем: исцеление бесноватого, благословение Преподобного Исаакия на молчальничество после литургии; причащение Преподобного Сергия; видение Преподобного Сергия о своих учениках[11]; сослужение Преподобному Сергию за литургией Ангела. Вершиной светоозарений Преподобного Сергия было посещение его Пресвятой Богородицей, Которая явилась ему в таком ослепительном свете, что он поначалу пал ниц. Именно тогда Пресвятая Богородица дала обетование о своем покровении Троицкой обители и Сергиевых учеников [12]. Священник Павел Флоренский писал, что подобных явлений Божия Матерь удостаивает лишь Своих особых избранников, от юности предрасположенных к девственности души (41, с. 357)[13].

Чем объединяется весь этот ряд чудесных светоявлений, что он знаменует в жизни Преподобного Сергия?[14] Ответ на эти вопросы — в службе в Неделю Святой Пятидесятницы: «Решитель-

ное очищение грехов, огнедухновенную приимите Духа росу, о чада светозарная, церковная: ныне от Сиона бо изыде закон, языкоогнеобразная Духа благодать» (ирмос 5-й песни 2-го канона — 32). Очищение от грехов и обильное стяжание благодати Святого Духа, которая являет себя в виде огня, — вот источник и мера исключительной духовности Преподобного Сергия. Стоит обратить внимание и на то, что во всех рассмотренных светоявлениях ученики не могли вместить той полноты благодатного огня Святого Духа, которая открывалась Преподобному Сергию. Ученики или недопонимали светоявление, или видели часть света, или, ослепленные, не могли взирать на него. О разной мере вместимости благодати Святого Духа в зависимости от очищения сердца от грехов говорит и праздник Преображения: «Преобразился еси на горе, Христе Боже, показавый учеником Твоим славу Твою, якоже можаху; да возсияет и нам грешным свет Твой присносущный, молитвами Богородицы, Светодавче, слава Тебе» (тропарь); «На горе преобразился еси, и якоже вмещаху ученицы Твои славу Твою, Христе Боже, видеша...» (кондак).

Рассмотрим теперь, чем характерны посмертные чудеса Преподобного Сергия. Первый ряд посмертных чудес, *общий почти* всем святым, представляет многочисленные исцеления телесных и душевных недугов. Это исцеления от слепоты и глухоты, от расслабления и немощи, от скорченности, сухости членов и трясения, от переломов костей и ушибов, от сердечной, головной и внутренних болезней, от зубной боли и болезни горла, от умоисступления, тоски, падучей болезни и беснования. Как некоторую особенность исцелений Преподобного Сергия можно указать то, что они совершались не только у раки с мощами, но и от икон, а также со вкушением просфоры, хлеба, меда и святой воды из обители Преподобного Сергия. Второй особенностью исцелительных чудес Преподобного Сергия является то, что он простер покров милости Божией над Лаврою и Сергиевым Посадом во время губительных моровых болезней, уносивших тысячи жизней. Чума (1770—1774 гг.) и холера (1830, 1848, 1854, 1871, 1892 гг.), свирепствовавшие в России, были остановлены в уделе Преподобного Сергия (15).

Второй ряд посмертных чудес связан с необычайно скорой помощью Преподобного Сергия в различных бедах и скорбных обстоятельствах. Особенно часто Радонежский игумен помогал при голоде, пожарах, в бремени непосильного труда, при таких несчастных случаях, как обвал стены или падение с башни, потеря денег, при неправедном заточении по клевете или опале, при нападении разбойников, при потоплении. Характерно, что как и во втором ряду посмертных чудес, деятельность Преподобного Сергия не ограничивалась помощью отдельным людям, но вырастала до общественной. Так, Преподобный Сергий явился в августе 1609 г. в Москве во время польско-литовской интервенции с 12 возами хлеба; житницы на Троицком подворье в Москве не оскудевали во все время осады и питали множество москвичей[15].

К третьему ряду посмертных чудес могут быть отнесены такие, в которых Преподобный Сергий непосредственно влиял на нравственность человека, обличая или наказывая за ложь, неблагодарность, воровство, неисполнение обетов, насильство, несправедливость, порочную жизнь. Цель таких чудес состояла не в том, чтобы исцелить человека или помочь ему во внешней беде, а в том, чтобы нравственно переродить, изменить его [16]. Известен также поразительный случай покаяния по воздействию Преподобного Сергия не только отдельного лица, но громадных народных масс — казачества (см. раздел 9).

Четвертый ряд посмертных чудес Преподобного Сергия связан с защитой им Отечества (см. раздел 10). Отметим здесь только, что в этой деятельности общественное служение Преподобного Сергия поднимается на исключительную высоту, объединяя в себе защиту Отечества, и помощь в болезнях и скорбях, и попечение о нравственном изменении человека.

6. ВОССТАНОВИТЕЛЬ ХРИСТИАНСКОЙ ОБЩИНЫ

Чтобы понять, какое значение имело для Русской Церкви установление Преподобным Сергием общежития в своем монастыре, необходимо вспомнить древнее церковное предание «о начале монашеского звания», которое излагает преподобный Кассиан Римлянин. Есть три рода монахов: киновитяне (общежительные), анахореты (отшельники) и сарабаиты (живущие по своей воле). Киновитяне являются прямыми продолжателями иерусалимской апостольской общины; анахореты, вышедшие из киновий для созерцательной жизни, имеют пример в святом Иоанне Крестителе и пророках Илии и Елисее; а сарабаиты ведут свое начало от Анании и Сапфиры (11, с. 498—501)[17].

Связь монашеского общежития с первоначальной иерусалимской общиной ощущалась в древности столь явственно, что даже искажения монашеского общежития возводились к греху любостяжания выпавших из иерусалимской общины. Неудивительно поэтому, что по состоянию христианской общины судили о состоянии Церкви, о ее духовном здоровье и первым средством к возрождению Церкви полагали создание внутри нее хотя бы одной общины, близкой по духу иерусалимской. Эта общежительная клетка должна быть ядром, от которого, вокруг которой и по примеру которого возникали бы другие общины. Естественно, что легче всего такое общежитие воссоздать в монашеской среде, а затем распространить его и на другие формы совместной христианской жизни: в семье, в приходе.

Такое понимание чрезвычайно характерно для русских подвижников. Так, один из почита-

телей оптинского старца иеросхимонаха Нектария († 29.IV.1928) рассказывал, что однажды батюшка застал его вместе с супругой за созерцанием зимней красоты Оптинского бора. «Любуюсь я, — говорит [иеросхимонах Нектарий], — на ваше *общежитие,* батюшка барин, и дивлюсь, как это Вы благоразумно изволили поступить, что не пренебрегли нашей худостью». «Нет, не так, — возразил я, — это не мы, а обитель ваша святая не пренебрегла нами, нашим, как вы его называете, общежитием». Он, как будто не слыхал моего возражения, вдруг улыбнувшись своей тонкой улыбкой, обратился ко мне с таким вопросом: «А известно ли вам, сколько от сотворения мира и до нынешнего дня было истинных общежитий?» Я стал соображать. «Вы лучше не трудитесь думать, я сам вам отвечу — *три*!» «Какие?» «Первое — в Эдеме, второе — в христианской общине во дни апостольские, а третье... — он приостановился... — А третье — в Оптиной при наших великих старцах» (14, с. 462—463).

Не так важно, что в беседе старец Нектарий пропустил общежитие Преподобного Сергия, но очень важно, что в его понимании создание истинного общежития знаменует расцвет духовной жизни и не ограничивается монастырем. Именно поэтому с учреждением общежития в Троицкой обители открывался новый этап в жизни всей Русской Церкви. Это было осознание своего единства с первоапостольской общиной, с Матерью всех Церквей. Это было апостольское устроение Русской Церкви в Московскую эпоху. Преподобному Сергию предлежал подвиг гораздо больший, чем правильно устроить и распространить монашество в Северо-Восточной Руси. Это был подвиг восстановления христианской общины, без чего невозможно было дальнейшее церковное строительство.

Возникает вопрос: дала ли Сергиева община что-либо новое по сравнению с предшествующими ей общинами? Преподобный Кассиан, обсуждая устройство общежития, указывает: «Цель общежития состоит в том, чтобы умертвить и распять свою волю и по спасительной заповеди о евангельском совершенстве не иметь никакой заботы о завтрашнем дне (Мф. 6, 34)» (11, с. 521). «Наше самоотвержение есть не что иное, как духовное умерщвление и образ Распятого» (11, с. 43). Святой Василий Великий, говоря в 7-й главе пространных правил о выгодах общежития, отмечает, что «если мы все между собою члены одного тела — Церкви, которой глава — Христос, то в совокупном согласном действовании всех членов лучше выполняются все обязанности [...]. В Церкви сообщаются многим разные дарования Святого Духа на общую пользу (1 Кор. 12), а в одиночестве никто не может иметь все дарования, нужные для духовной жизни, некому послужить ими, и дар остается бесполезным» (11, с. 520).

Итак, по преподобному Кассиану, христианскую общину скрепляет уничижение себя, Крест; по святителю Василию Великому — взаимное служение друг другу, Церковь. Деятельность Преподобного Сергия указывает нам на еще одно начало, крепящее христианскую общину, — любовь, открывающуюся в образе Пресвятой Троицы. В чем смысл христианского общежития? В том, что христиане, живущие вместе, имеют все общее: имущество, скорби, радости, они имеют общую любовь. Но в мире царствует грех, смертоносное разделение. Как же Преподобный Сергий увидел, что люди могут, живя совместно, осуществить Господню заповедь о любви: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга: как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13, 34—35)? Преподобный Сергий взял образ Евангельской любви из другого мира, из мира Божественного. Он усмотрел образ любви в жизни Пресвятой Троицы, в той жизни, где Отец, и Сын, и Дух Святой едины, где действует общая благодать, где действует общая Божия любовь о роде человеческом. Вот поэтому обитель Сергиева и была названа в честь Пресвятой и Живоначальной Троицы. Потому-то «в похвалу Преподобного Сергия» один его ученик, преподобный Никон, строит церковь во Имя Пресвятой Троицы, а другой ученик, преподобный Андрей Рублев, пишет чудотворную икону Пресвятой Троицы по канону, неизвестному дотоле, т. е. явленному. Троицкая обитель времени Преподобного Сергия была новой, особой ступенью в развитии христианского общежития.

Во «Введении к приходскому уставу» Русской Православной Церкви, составленному на Поместном Соборе 1918 года, были осмыслены и сведены воедино все три начала, скрепляющие христианскую общину, которым в разные времена отдавалось то или иное преимущественное внимание: 1) крестоношение, послушание (преподобный Кассиан); 2) взаимное служение друг другу (святитель Василий Великий); 3) единение по образу единства Пресвятой Троицы (Преподобный Сергий). В этом ряду Преподобный Сергий видится не только как деятельный восстановитель христианского общежития, но и как продолжатель святоотеческой мысли и предания. «Содержимые единым духом веры, христиане, естественно, исполняют в себе завет Христа Спаса о единении верующих в Него по образу единства Святой Троицы. Как во Святой Троице — единая жизнь Божественного естества, так и во множестве спасающихся христиан — единая жизнь Того, вера в Кого всех их воодушевляет. Это — единая жизнь по образу жизни тела, движимого и оживляемого единою жизнью его главы, своим жизненным началом все тело и члены его проникающей. Это и есть созданная Спасителем Его Святая Церковь — Его Тело [...]. На этом начале созидаемая христианская жизнь в приходах и освящается благодатию живущего в Церкви Спасителя» (27, с. 3—4).

Если посмотреть на основные периоды развития Русской Церкви — Киевский, Московский, Синодальный, то мы увидим, что каждая эпоха хранила в себе «истинное общежитие», т. е. образец христианской общины, на которую все равнялись. Для Киевской эпохи это был Киево-Печерский монастырь, для Московской — Троице-Сергиев, для Синодальной — Оптина пустынь. Естественно спросить себя, где образец христианской общины ныне, в новый, Патриарший период Русской Церкви? Необходимо признать, что такой образец мы имеем пока лишь как заданность, которую предстоит осуществить, согласно деяниям Поместного Собора 1918 года.

7. СТРОИТЕЛЬ СОБОРНОСТИ

С именем Преподобного Сергия и его учеников связано раскрытие одного из важнейших свойств Церкви — соборности. Словом «соборная» перевели учители славян равноапостольные Кирилл и Мефодий древнегреческий термин «catholicos» в Символе веры. Непосредственное значение «catholicos» — «по всему», «согласно общему», «в целом», всеобщее в противоположность частному, личному или единичному. Но русское богословие выявляет в этом определении Церкви не географическое, этнографическое или количественное значение, а качественное — догматическое и духовное. Церковь соборна по свободному единодушию всех (А. С. Хомяков) (6), по преемству благодати и учению (Н. Д. Успенский) (34), по преданию, хранимому всегда, всюду и всеми, по согласию двух начал: единства и множественности (В. Лосский) (16), по всецелостности, всеединству и полноте (А. И. Осипов) (21).

Русское слово «полнота» (слав. «исполнение», греч. πληρωμη) очень близко подходит к указанному смыслу «catholicos». Епископ Феофан, истолковывая Еф. 1, 22—23, писал: «В Церкви и христианах все Христово. Она полна Христом [...]. Церковь — исполнение Христа, может быть, подобно тому, как древо есть исполнение семени. Что в семени совмещено сокращенно, то в полном развитии является в дереве» (35, с. 125—126).

Образ церковного древа переносит нас к престолу Успенского собора Троице-Сергиевой Лавры. Кому приходилось служить в алтаре этого собора, тот помнит, что запрестольный семисвечник Успенского собора изображает древо Собора Радонежских святых, которое произрастает как бы от самого Престола Господа Славы. Вдохновенный создатель этого семисвечника в художественном произведении выразил сложнейшую догматическую идею: соборность есть полнота Божественных дарований в верующих (в данном случае — в Радонежских святых), раскрытие, произрастание в них во временном бытии нетленного вечного Семени — Христа.

Собор Радонежских святых исключителен прежде всего по своему основанию. Ночью, в видении, исполненном света, Преподобный Сергий увидел над обителью и в ее окрестностях множество прекрасных птиц, которые знаменовали его учеников (см. прим. 11). После Смутного времени, когда было вполне осознано значение Преподобного Сергия как избранного воеводы, вождя и Ангела-хранителя России, естественно было задуматься, что же значит все умножающийся сонм его святых учеников. Именно тогда, в середине XVII века, были созданы первые списки учеников Преподобного Сергия, напечатан совместный молебный канон преподобным Сергию и Никону, а в Троицком соборе появилась икона Собора Радонежских святых (3, ч. 2, с. 116; 7, с. 194; 20, с. 27, 189; 18, с. 65, 175). Следующий этап в установлении праздника Собора Радонежских святых связан с именами митрополита Филарета (Дроздова) и наместника Лавры архимандрита Антония (Медведева), попечением которых в 1853 году в Гефсиманском скиту была устроена церковь в честь преподобных Сергия и Никона и составлена общая им служба[18]. 10 июля 1981 года Святейший Патриарх Пимен благословил установить празднование Собору Радонежских святых на следующий день после праздника в честь обретения мощей Преподобного Сергия, 6 (19) июля. Почему же в течение более чем трехсот лет русское церковное сознание упорно искало, как литургически выразить совокупное празднование всем ученикам Преподобного Сергия? Ответ на этот вопрос представляется нам следующим.

Включающий в себя чудотворцев, связанных с историей только одной обители, Собор Радонежских святых выявляет самую идею соборности как полноты церковного бытия. В Соборе Радонежских святых представлена полнота ликов святости: равноапостольные (митрополит Московский Иннокентий † 31.03.1879), святители (архиепископы Ростовские Феодор † 28.10.1391 и Вассиан † 23.03.1481, архиепископ Новгородский Серапион † 16.03.1516, митрополит Московский Иоасаф † 27.07.1556), преподобные (Никон Радонежский † 17.11.1426, Савва Сторожевский † 3.12.1407, Кирилл Белозерский † 9.06.1427, Арсений Комельский † 24.08.1550), священномученики и преподобномученики (Григорий и Кассиан Авнежские † 15.06.1392, Иоасаф Боровский † 5.07.1610), благоверные князья и княгини (Димитрий Донской † 19.05.1389 и Евдокия (Евфросиния) Московская † 07.07.1407).

В Соборе Радонежских святых представлена полнота христианских подвигов: подвиг родителей (преподобные схимонахи Кирилл и Мария † до 1337), подвиг супругов (благоверный князь Димитрий Донской и благоверная княгиня Евдокия Московская), подвиг христианских воинов, защитников веры и Отечества (преподобные схимонахи Александр-Пересвет и Андрей Ослябя † 8.09.1380), подвиг духовного писателя (преподобный Епифаний Премудрый

† ок. 1418—1422), подвиг иконописца (преподобные Даниил Черный и Андрей Рублев † до 1426), подвиг богослова (преподобный Максим Грек † 1556), подвиг епархиального архиерея (святитель Иоасаф, епископ Белгородский † 10.12.1754); подвиг архиерея-просветителя (святитель Стефан, епископ Пермский † 26.04.1396), подвиг инока (преподобные Михей, Исаакий, Макарий Радонежские — XIV), подвиг настоятеля монастыря (преподобные Авраамий Галичский † 20.07.1376, Сильвестр Обнорский † 25.04.1379, Андроник Московский † 13.06 ок. 1395—1405, Мефодий Пешношский † 04.06.1392, Мартиниан Белоезерский † 12.01.1483, Дионисий Радонежский † 12.05.1633).

Соборность Радонежских святых выразилась в их взаимной любви и дружбе, совместных действиях не только в земной жизни, но и после преставления к Богу. Обратим внимание на первое посмертное чудо Преподобного Сергия. Один из иноков Троицкой обители, преподобный Игнатий, во время всенощного бдения вскоре после кончины Преподобного Сергия увидел его стоящим на своем обычном месте и поющим вместе с братиями (7, с. 91). Так исполнил преподобный игумен молитвенную просьбу братии: «не забуди посещати чад своих...» (молитва 1-я).

Особое значение, как свидетельствующие о соборном единении Радонежских святых, имеют явления Преподобного Сергия вместе с другими угодниками во время осады Троицкой обители в 1608—1610 годах и в последующее время[19]. Явленное взаимообщение Радонежских святых делает их Собор не просто праздником, объединившим памяти местных подвижников в один день, но праздником, в котором открывается соборное единство Церкви земной, воинствующей, и Церкви Небесной, торжествующей.

Соборность, так же как и образ истинного общежития, была явлена Преподобному Сергию в жизни Пресвятой Троицы. Полнота бытия, источник жизни, от Которого все, везде и всем напояются, единство и согласие Лиц — вот те соборные начала жизни Пресвятой Троицы, которые раскрываются Собором Радонежских святых.

8. СОБИРАТЕЛЬ РУСИ

Монголо-татарское иго, жестоким бременем легшее на Русь в XIII веке, было попущено Богом за грех братоубийственных междоусобиц. Когда князья и народ осознали грех братоубийственной распри, они стали собираться с силами, чтобы примириться между собою и восстановить Отечество. Одни князья собирали людей, другие князья собирали оружие. Но много земель — это еще не Родина, множество людей — это еще не единый народ, и никакие деньги, никакое оружие не могут спасти народ, пока в нем не будет единого духа, проникнутого покаянной верой, любовью к Богу и ближнему. Этот единый русский народный дух Господь вручил собирать Преподобному Сергию. Он стал печальником земли Русской — собирателем духа русского народа.

Русские люди увидели, что среди раздоров, которые обуревали страну, среди смятений, предательств и братоубийств нашлось место, где небольшая община иноков жила в той любви, мире и единстве, которые заповедал Господь и проповедали Апостолы. Тогда к Преподобному Сергию потянулись мирские люди. Приходили бедные, приходили богатые, приходили и из других стран и не могли узнать в смиренном подвижнике игумена, слава о котором распространилась по всем Церквам. И сам Преподобный Сергий пошел к князьям, чтобы примирить их и собрать Русь воедино.

Именно такое значение имели знаменитые хождения Преподобного Сергия по Руси: в Ростов (1358, 1363), в Нижний Новгород (1365, когда были затворены все церкви области), в Тверь (1382), в Рязань (1385)[20]. Современники скоро осознали цель хождений Преподобного Сергия по Руси. Уже первый его жизнеописатель преподобный Епифаний писал, что троицкий игумен не уходил «с места своего в другие земли, за исключением особой нужды» (9, с. 423).

Преподобный Сергий собирал христиан Руси воедино не для того, чтобы подчинить их великому князю, но для того, чтобы восстановить между ними мир и евангельскую любовь и убедить, что брат от брата укрепляем — будет непобедим силою христианской любви. И когда настал решительный час битвы за православную веру и свободу Родины, в Троицкую обитель 18 сентября 1380 года, в день святых мучеников Флора и Лавра, приехал сам великий Московский князь Димитрий. Князь пришел к Преподобному Сергию не за телесной, воинской силой, он пришел за духовным благословением, без которого невозможно было одержать победу. Он пришел в Троицкую обитель, чтобы стяжать благодать Святого Духа, без которой невозможно исполнить заповедь любви: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15, 13).

В основании этой заповеди — крест Христов, которым были украшены схимы преподобных Александра-Пересвета и Андрея-Осляби, посланных Преподобным Сергием с русским войском. Эти схимы Преподобный Сергий возложил на своих учеников со словами, не оставлявшими сомнений в их миссии: «Вот вам, дети мои, оружие нетленное, да будет оно вам вместо щитов и шлемов бранных... Мужайтесь, как добрые воины Христовы, приспело время вашей купли!» (19, с. 149).

Преподобный воин схимонах Александр-Пересвет, призвав святого Сергия в молитве, первым начал Куликовскую битву единоборством с богатырем Челибеем. В этом символическом поединке оба они пали мертвыми. Но смерть преподобного Александра была первой победой русского духа в Куликовской битве. Схимник и ученик Сергиев дал ратникам пример евангельской любви, положив душу свою за друзей.

Историческая битва на Куликовом поле 8 сентября 1380 года явила не только личное мужество, военную и политическую одаренность благоверного князя Димитрия Донского. Он показал себя и как послушный и благодарный духовный сын Преподобного Сергия[21], исполнивший его пророческие слова: «Иди, господин, против поганых татар, призывая Бога. Господь Бог будет тебе Помощником и Заступником. Победишь, господин, своих врагов, как подобает твоему государству» (22). Постоянно затем до самой битвы Преподобный Сергий ободрял своего духовного сына, присылая ему гонцов с грамотами и Богородичной просфорой. Преподобный Сергий, прозревая имена павших воинов, совершил и первую панихиду по ним в часы Куликовской битвы.

После Куликовской битвы благоверный князь Димитрий Донской 4 октября 1380 года отправился из Москвы в Троицкую обитель к Преподобному Сергию. Со словами благодарности и просьбой о поминовении благоверный князь обратился к Преподобному Сергию: «Отче, твоими святыми молитвами победили измаильтян, и если бы твой чудный послушник инок Пересвет-Александр не убил богатыря татарского, то многим бы пришлось испить от него смертную чашу. И вот ныне, отче, Божиим попущением за многие грехи избиено было от татар многое множество воинства христианского — и что бы тебе петь панихиду и служить обедню по всех них, избиенных» (24, с. 68). Так была учреждена Димитриевская суббота — поминовение павших воинов в субботу перед днем памяти великомученика Димитрия Солунского, Небесного покровителя святого благоверного князя Димитрия Донского[22].

День своего Ангела, 26 октября, благоверный князь Димитрий Донской провел в обители Живоначальной Троицы, а 28 октября вернулся в Москву. Почти целый месяц провел благоверный князь Димитрий у Преподобного Сергия, набираясь духовных и телесных сил. 8 ноября, в день памяти покровителя русских войск, святого Архистратига Михаила, была устроена торжественная встреча победителей в Кремле. Начало (18 августа) и конец (8 ноября) победы русского духа на Куликовом поле были тесно связаны в сознании современников. Именно поэтому в Русской Церкви получили такое широкое распространение иконы святых мучеников Флора и Лавра, осеняемых Архистратигом Михаилом.

А за несколько дней до парада, 1 ноября 1380 года, благоверный князь Димитрий Донской собрал в Москве общерусский княжеский съезд, на котором была установлена, по словам летописца, «велия любовь» (24, с. 69) — главная цель собирания Руси Преподобным Сергием.

9. ДУХОВНЫЙ ОТЕЦ, ВОЖДЬ И АНГЕЛ-ХРАНИТЕЛЬ РОССИИ

После преставления к Богу Преподобного Сергия († 1392) его участие в исторических судьбах России стало еще значительнее, чем при жизни. Он выступает теперь уже не как одна из личностей, пусть даже святая, но находящаяся в водовороте событий, но как небесный вестник, Ангел Божий, который приставлен Богом хранить Россию. «Время общественных бедствий есть его время: когда все уже кажется гибнущим, тогда воздвигается Сергий» (19, с. 154)[23].

Объединяя русских людей и защищая Россию в годину бедствий, Преподобный Сергий являлся в двух образах: в образе святолепного седого старца и в образе всадника на коне.

В образе старца, освящающего какое-либо избранное Божие место, Преподобный Сергий являлся пред взятием Казани в 1552 году и во время польско-литовской осады Троицкой обители в 1608—1610 годах (30, лл. 124—128). Преподобный Сергий благословлял избранное место крестом, окропляя святой водой, и кадил фимиамом. Когда враги пускали в него стрелы, он оставался неуязвим.

В образе старца, защищающего и охраняющего Божие место и Россию, Преподобный Сер- 1521 году, когда Москва была спасена от разгрома хана Махмет-Гирея (29, с. 16).

В образе старца, защищающего и охраняющего Божие место и Россию, Преподобный Сергий являлся во время осады Троицкой обители в 1608—1610 годах. Литовские воины видели, как он вместе с преподобным Никоном метал в осаждавших громадные камни-плиты[24].

В образе старца, обличающего во грехах, обращался Преподобный Сергий во время польско-литовской осады к казакам и к своим инокам, когда в обители, по свидетельству келаря Авраамия, хотя и кровью дрова покупали, но от пьянства, блуда и прочих злых дел не переставали (1, с. 166)[25].

В образе старца, благословляющего на подвиг, Преподобный Сергий трижды являлся нижегородцу Косме Минину осенью 1611 года и велел ему собирать ополчение для освобождения России[26].

Поскольку Косма был всего лишь продавец мяса, т. е. стоял внизу развитой сословной иерархии, то его смущало повеление Преподобного Сергия. Но он был «человеком благочести-

вым и целомудренным». Эти духовные начала позволили ему стать учеником Преподобного Сергия и исполнить его благословение. Вся последующая деятельность ополчения Космы Минина и Димитрия Пожарского протекала под покровом Преподобного Сергия и его учеников, игумена Троицкой обители преподобного Дионисия и келаря Авраамия Палицына. Только благословение и молитвы Преподобного Сергия позволили преодолеть противоречия, которые раздирали народ, казачество и дворянство. Их нравственная победа над собой в христианском единении стала залогом победы над врагами[27]. Венцом благословения Преподобного Сергия на победу ополчения было явление 21 октября 1612 года святителю Арсению, архиепископу Элласонскому, который томился в Кремле, занятом поляками. Преподобный Сергий явился в образе старца, осиянного ярким светом, предсказал, что наутро Кремль будет освобожден, и обещал свое ходатайство[28].

В приведенных явлениях Преподобный Сергий обнаруживает свое попечение о России в образе старца; он освящает, защищает и охраняет страну, обличает людей во грехах, призывает к покаянию, благословляет на христианский подвиг положить душу за друзей и одобряет в скорбях. Это — «старческая» деятельность (в аскетическом значении этого слова), окормление, т. е. указывание пути, направления, управление. Преподобный Сергий — духовный руководитель, духовный отец, старец России. Старчество произошло в Церкви как продолжение пророческого служения. Явление Преподобного Сергия в образе старца, окруженного светом, может быть сопоставимо с библейскими «страшными Ангелами», которые исполняют врагов смятением и страхом, связывают неподвижными узами (3 Мак. 6, 17); с библейским «мужем, украшенным сединами и славою, окруженным дивным и необычайным величием», с братолюбцем, «который много молится о народе и святом городе», с пророком Божиим, который, «простерши правую руку», вручает золотой меч предводителю народа — святой дар от Бога для сокрушения врагов (2 Мак. 15, 13—16).

Второй образ, в котором Преподобный Сергий являлся, чтобы защитить Отечество, — это образ всадника на коне. Так, однажды, во время осады Троицкой обители, воевода Лисовский и с ним многие другие видели, как вблизи их полков ездил старец, который держал в своей руке обнаженный меч. Он жестоко грозил литовским воинам, повелевая им отойти от обители, а затем стал невидим (30, лл. 129 об. — 130). Подобное видение было и некоему Феодору Матфееву, который жил в служилой слободе близ обители[29].

Явление Преподобного Сергия в образе воина на коне может быть сопоставимо с библейскими Ангелами-всадниками на конях, которые поражали дерзнувших коснуться храмовой сокровищницы (2 Мак. 3, 25) и предводительствовали войскам (2 Мак. 10, 29—30). «Добрый Ангел ко спасению... всадник в белой одежде, потрясающий золотым оружием» (2 Мак. 11, 6—8), который предводительствует войску[30], — этот библейский прообраз объединяет Преподобного Сергия с великомучеником Георгием Победоносцем, покровителем Москвы и русского воинства.

Действительно, русские воины обращаются к Преподобному Сергию не только как к помощнику в беде, молитвеннику и ходатаю пред Богом, но и как к непосредственному небесному предводителю их земного войска. Во время осады Лавры, например, было замечено, что когда осажденные делали вылазки хотя и малыми силами и неумело, но с молитвой к Преподобному Сергию, то возвращались живыми и часто победителями; когда же вылазки делались хотя и большими силами и по правилам военной науки, но без молитвы к Преподобному Сергию, — они кончались неудачно. Явно было, что осажденными предводительствовал сам Преподобный Сергий (1, с. 191—192).

Необоримая помощь Преподобного Сергия русским войскам была хорошо известна врагам. Именно поэтому боевым кличем русских воинов стало имя Преподобного Сергия: «И во время благополучно крикнули ясаком чудотворцевым: Сергиев! Сергиев! — и устремились оба полка, дворяне и казаки, на поганых единодушно» (29, с. 38; 1, с. 225). Что означал клич «Сергиев!»? Этим кличем воин объявлял врагам, что он принадлежит к войску Преподобного Сергия, и воин знал, что врага это приводило в трепет.

Как же наименовать Преподобного Сергия в связи с его особым благодатным даром защищать всю Российскую землю от врагов христианства?[31] «В «церковном сознании [...] Дом Живоначальной Троицы всегда сознавался и сознается сердцем России, а строитель этого Дома, Преподобный Сергий Радонежский [...] — особым покровителем, хранителем и вождем русского народа, может быть, точнее было бы сказать — Ангелом-хранителем России» (42, с. 6—7) и ее пророком.

10. ОБЪЕДИНИТЕЛЬ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

В человеческой деятельности различаются три основные стороны: теоретическая (мировоззрение), практическая (хозяйство) и литургическая (культ). Ныне, независимые друг от друга, они возникли путем распада некогда единой деятельности, теургии, в основе которой и лежит собственно культ, священнодействие (38, с. 101—119). Культ — средоточие культуры,

потому литургическая деятельность позволяет выйти за пределы культуры и решить, что в ней ценностно, подлежит охране и культивированию, а что должно быть выполото, как сорняки. Если в центре деятельности стоит сторона теоретическая или практическая, то даже величайшие усилия не позволяют добиться единства всей деятельности человека. Напротив, литургическая деятельность, если она поставляется средоточной, сращивает все прочие стороны деятельности человека в единое целое, даже без особых личных усилий.

Таково и было литургическое делание Преподобного Сергия, посвященное почитанию Пресвятой Троицы. Троичный культ как бы двойной скрепой объединил русскую жизнь: и потому, что он, как деятельность литургическая, является средоточным, и потому, что, посвященный Троице, он сугубо призывает к единству. Почитание Троицы стало символом русского духа, определившим влияние на всю русскую историю и культуру.

Чтитель Пресвятой Троицы, Преподобный Сергий строит Троичный 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 ненавистной раздельностью мира». Троица называется Живоначальной, т. е. началом, истоком и родником жизни, как единосущная 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, неустанно осуществляемое духовным подвигом любви и взаимного понимания. По творческому замыслу основателя, Троичный храм, гениально им, можно сказать, открытый, есть прототип собирания 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 (42, с. 16—17).

«Так вот почему именно здесь, в Лавре, мы чувствуем себя дома более, чем в своем собственном доме. Ведь она и в самом деле воплотила в себе священнейшие воздыхания наших собственных глубин, но с таким совершенством и полнотой, с каким мы сами никогда не сумели бы их воплотить. Лавра — это мы, более чем мы сами, это мы — в наиболее родных и наиболее сокровенных недрах нашего собственного бытия. Вот почему мы несли и несем сюда не только задушевнейший трепет нашего сердца, но и все наше творчество, во всем его объеме, все наши культурные достижения и ценности: мы чувствуем в них какую-то неполноту, покуда не соотнесли их с сердцем русской культуры. Около Лавры, не в смысле стен, конечно, а в смысле средоточия культурной жизни, выкристаллизовывается культурное строительство русского народа. Праздник Троицы делается точкой приложения творчества бытового и своеобразных поверий, народных песен и обрядов. Красота народного быта обрастает вокруг этого Троицына дня и частью, как, например, наши Троицкие березки, вливается в самое храмовое действо, так что нет определенной границы между строгим уставом церковным и зыблющимся народным обычаем. Русская иконопись нить своего предания ведет к иконописной Лаврской школе. Русская архитектура на протяжении всех веков делает сюда, в Лавру, лучшие свои вклады, так что Лавра — подлинный исторический Музей русской архитектуры. Русская книга, русская литература, вообще русское просвещение основное свое питание получали всегда от просветительной деятельности, сгущавшейся в Лавре и около Лавры. Самые странствования Преподобного Сергия, а дальше бесчисленные поколения русских святых, бывших именно его духовными детьми, внуками, правнуками и так далее, до наших дней включительно, разносили с собой русское просвещение, русскую культуру, русскую хозяйственность, русскую государственность, а точнее сказать, русскую идею, в ее целом, все стороны жизни нашей собой определяющую» (42, с. 23—24).

11. БЛЮСТИТЕЛЬ ВСЕПРАВОСЛАВНОГО ЕДИНСТВА

Ни один жизнеописатель Преподобного Сергия не прошел мимо рассказа о том, как святитель Алексий незадолго до своей кончины уговаривал его восприять епископский сан, чтобы затем он унаследовал митрополичий престол. «Ведь знаю хорошо, — убеждал святитель Алексий Преподобного Сергия, — что от великих князей и до последнего человека все требуют на это место тебя» (9, с. 393).

Описывая «священную распрю» (митрополит Московский Филарет), «духовную борьбу», в которой «один старался одержать победу над другим, а сей другой старался одержать победу над самим собою — и оба остались победителями» (митрополит Московский Платон) (19, с. 133—134), — все жизнеописатели вслед за преподобным Епифанием прославляют смирение, нищелюбие и пустыннолюбие Преподобного Сергия, отказавшегося от епископского звания. И они в этом, несомненно, правы.

Но отказ Преподобного Сергия от митрополичьей кафедры позволяет увидеть и другие черты его духовного облика. Преподобный Сергий явил себя как церковный деятель, который мыслил и прозревал на десятилетия вперед, не смущаясь тем, что при его жизни правда, может быть, и не восторжествует[32]. Весьма вероятно, что святой Сергий, как митрополит Киевский

и всея Руси, получил бы согласие и Московского князя, и Константинопольской Патриархии, и самоотвод святителя Киприана, поставленного в сложной обстановке на место живого митрополита Алексия. Все могли быть согласны, но не согласен был лишь сам Преподобный Сергий, потому что для него свято было решение Собора, свято было всеправославное единство, осуществлять которое было удобнее национально-нейтральному деятелю, свят был Патриарх Филофей, свята была ревность святителя Киприана.

Чтобы оценить мужество и прозорливость Преподобного Сергия, накануне Куликовской битвы отказавшегося от митрополичьего престола и затем в течение долгих двенадцати лет поддерживавшего митрополита Киприана, представим, чего он мог опасаться:

1) он мог опасаться церковных нестроений, борьбы за митрополичий престол между святителем Киприаном и великокняжеским ставленником архимандритом Михаилом («новоуком» Митяем) и последующей еще более тяжелой смуты;

2) он мог опасаться гонений на свою родную обитель от Митяя, который, действительно, вскоре стал хвалиться, что разорит ее;

3) он мог опасаться недоброжелательства лично к себе своего духовного сына великого московского князя Димитрия;

4) он мог опасаться недоброжелательства к себе Константинопольского Патриарха Макария (1376—1378), к которому обратились с жалобами недовольные русские князья, правильно рассчитав, что новый Патриарх будет поступать противоположно решениям Патриарха Филофея;

5) он мог опасаться озлобления Мамая, который вскоре, захватив Митяя, когда тот ехал в Константинополь, выдал ему через свою дипломатию ханский ярлык на митрополию;

6) он мог опасаться возмущения национальной русской партии тем, что великорусской политике Московского князя предпочитается общеславянское и греко-славянское церковное единство; тем, что русскому кандидату, официальному духовнику Московского князя и его свите предпочтен малознакомый иноземец.

И все же Преподобный Сергий отказался от просьбы святителя Алексия стать во главе Русской Церкви. Он остался тверд и непреклонен даже ввиду тех смут, которые надлежало пройти, прежде чем восторжествовал средний, царский путь, определенный Патриархом Филофеем.

Единство православного мира дороже, чем временные и изменчивые политические объединения или разъединения, — таков духовный завет Преподобного Сергия, блюстителя церковного единства.

12. ВСЕЛЕНСКИЙ СВЯТОЙ

Мы раскрыли основные черты духовности Преподобного Сергия как русского святого. Но, естественно, встает вопрос: остается ли Преподобный Сергий в кругу только русского церковного сознания или необычайность его дарований и служения выводит его за пределы Поместной Церкви к почитанию вселенскому? К какому из вселенских святых наиболее близок Преподобный Сергий по своей духовности?

Указывая на духовную исключительность и значимость Преподобного Сергия, его первый жизнеописатель преподобный Епифаний сопоставил трехкратное возглашение нерожденного младенца во время Божественной литургии со многими образами раскрытия славы Святой Троицы в домостроительстве спасения Ветхого и Нового Заветов[33].

Этим сопоставлением показано, что Божий замысел о Преподобном Сергии состоит в том, чтобы чрез него явить русскому народу откровение о Святой Троице; что русский народ, приняв это откровение, должен высказать через Преподобного Сергия и его учеников свое заветное слово о Святой Троице, необходимое всем христианским народам. Это — главное в духовном подвиге Преподобного Сергия, что выдвигает его в уровень вселенских святых.

Но, кроме этого, есть и другие черты духовности Преподобного Сергия, которые раскрывают его как святого вселенского. Рождение Преподобного Сергия преподобный Епифаний сопоставляет с рождением таких святых, как пророки Иеремия, Исаия и Илия, Иоанн Предтеча, Ефрем Сирин, Алипий и Симеон столпники, Феодор Сикеот, Евфимий Великий, Феодор Эдесский, Петр, митрополит Московский (30, лл. 12 об. — 14 об.).

Из лика преподобных отцов Преподобный Сергий сравнивается в терпении бесовских восстаний с преподобным Антонием; в хранении общежительных преданий — с преподобным Феодосием; в окормлении множества учеников — с преподобным Саввой; в духовном мужестве — с преподобным Арсением; в сердечном восхождении на Небо — с преподобным Иоанном Лествичником; в блаженстве нетленного тела — с преподобным Макарием; в пустынножительстве — с преподобным Онуфрием; в святости — с преподобным Паисием; в добродетелях — с преподобным Симеоном; в незлобии — с преподобным Павлом Препростым; в бессмертии — с преподобным Афанасием; в духовном веселии и благодушии — с преподобным Евфимием (23, икос 5). По своим благодатным чудодействиям Преподобный Сергий сопоставляется также с ангельским миром (Архангел Рафаил — 23, кондак 9, ангел-предводитель войска Макка-

вея — 23, кондак 12); с такими ветхозаветными святыми, как Иов и Елисей (23, кондак 9), Гедеон (23, икос 6).

Все эти сопоставления указывают на высоту и мощь духовности Преподобного Сергия, но не открывают вполне тайны его души. Если бы Преподобный Сергий был только велик, как ветхозаветный пророк, как вождь, пред которым народ с почтением и благоговейным страхом склоняет голову, то оставалось бы непонятным, почему русский народ обращается к Преподобному Сергию и в самых житейских скорбях и нуждах, почему он является одним из наиболее горячо любимых русским народом святых?

Есть еще один вселенский святой, которому Преподобный Сергий близок не какими-либо отдельными чертами личности или добродетелями, но самым типом своей духовности. Это Святитель Николай, великий чудотворец, которого русский народ не случайно почитает как своего родного святого. Духовная близость Святителя Николая и Преподобного Сергия столь велика, что отразилась и на событиях жизни Преподобного Сергия, и на его внешнем сходстве со Святителем Николаем.



Святитель Николай

Фреска Рождественского собора
Ферапонтова монастыря

Дионисий. 1500—1502 гг.

Святой Николай, будучи новорожденным младенцем, еще в купели крещения простоял на ногах три часа, никем не поддерживаемый, воздавая этим честь Пресвятой Троице, — Преподобный Сергий трижды провозгласил во чреве матери.

Святой Николай принимал молоко матери по средам и пятницам лишь один раз после вечерних молитв родителей — Преподобный Сергий в младенчестве по средам и пятницам совсем не принимал молока (30, лл. 10, 13; 17, т. 2, с. 366).

И святой Николай, и Преподобный Сергий с детских лет возрастали как призванные служители Божии. Оба они были Промыслом Божиим поставлены на общественное служение, хотя стремились к пустынножительству. Оба отличались милосердием и заступничеством.

Духовная связь Преподобного Сергия со Святителем Николаем становится еще более явной из последующей истории Троицкой обители и посмертных чудес Преподобного Сергия. 8 ноября 1608 года во время польско-литовской осады одно из ядер пробило южные железные двери Троицкого собора и попало в местный образ Святителя Николая, который находился тогда на северной стене собора у иконостаса. Но Святитель Николай сохранил собор и людей от погибели,

и даже ядра не обнаружили за его иконой (1, с. 150). Ныне эта икона Святителя Николая помещается на столпе напротив раки Преподобного Сергия и молчаливо свидетельствует о духовной близости двух святых.

Во время осады Лавры 9 мая 1609 года во имя Святителя Николая был освящен северный придел Успенского собора, как обетная церковь для прекращения свирепствовавшей с 17 ноября 1608 года цинги. После освящения придела цинга прекратилась (7, с. 206, 377).

Из посмертных чудес Преподобного Сергия необходимо обратить внимание на то, что многие из них очень близки чудесам Святителя Николая: сохранение чистоты Православия, освобождение пленных и неправедно оклеветанных, спасение утопающих на море[34].

Внешнее сходство Преподобного Сергия со Святителем Николаем[35] и общая им благодать спасать от потопления особенно ярко проявились в чуде 1644 года. Вверх по Волге от Астрахани плыло судно купца Надеи Светешникова. Когда судно плыло против Казанского устья, с него внезапно упал в воду приказчик Одинец. Так как он был болен трясавицей и слаб, то вскоре пошел ко дну. Поиски спасателей оказались тщетны, и судно, воспользовавшись попутным ветром, спешно продолжило путь. «Человек же тот скорбный, быв на дне реки, в мысли своей призывал Бога на помощь, и внезапно видит инока светообразна, сединами украшена; он взял утопшего за руку, вывел вон из воды и поставил его на берегу реки на суше. Человек же тот, думая, что это Никола Чудотворец, так и называл его. Святой же сказал ему: «Нет, но я от Троицкого монастыря, Сергий имя мне». Он же, слышав, припал к его преподобным ногам, проливая слезы на землю. Святой же Сергий стал невидим» (29, с. 59—60).

Известно чудо 1653 года исцеления некоей москвички Марии, которая лежала при смерти, когда ей явились московские чудотворцы Петр, Алексий, Иона, Филипп, Святитель Николай и Преподобный Сергий. Все святые, беседуя между собой, называли Преподобного Сергия «великим чудотворцем», т. е. тем же именованием, которое прилагается к Святителю Николаю (29, с. 111—112).

Естественно задать вопрос: в чем причина такой духовной близости Преподобного Сергия со Святителем Николаем? Объяснение этому мы можем найти из тайны келейной жизни Преподобного Сергия, скрытой для его современников, но приоткрывшейся с течением веков.

Преподобный Сергий имел две моленные келийные иконы, Пресвятой Богородицы Одигитрии и Святителя Николая, предположительно родительского благословения. «Икона была для человека XIV века духовною формою его, самим свидетельством его внутренней жизни [...], по характеру иконописи, избранной великим носителем Духа, избранной л и ч н о себе на молитву, в свою пустынную келлию, мы можем понять строение его собственного духа, внутреннюю его жизнь, те духовные силы, которыми вскормил свой дух родоначальник Руси» (39, с. 81). Исследовав обе иконы, священник Павел Флоренский пришел к следующим выводам: к иконе Святителя Николая «больше всего подходит слово Епископос, т. е. надзиратель, блюститель, надсмотрщик. Одигитрия дает небесные дары, а Епископос блюдет их сохранность. Одигитрия — мудрость небесная, а Святитель Николай Чудотворец — ум земной, хотя и просветленный небесным светом» (39, с. 88)[36]. Как для греко-византийского, так и для русского сознания образ Святителя Николая Чудотворца издавна установился не как образ одного из многих святых, но как сам тип, выразитель и представитель человеческой святости: в нем именно, а не в ком-либо другом народ видел наиболее характерное осуществление церковного блюстителя страны, епископство в каком-то преимущественном смысле. Образ Святителя Николая, предносившийся ему с детства, и взял Преподобный Сергий в образец своего подвига и стал выразителем русской святости, блюстителем русского народа как народа церковного, Божиего, а потому имеющего вселенский смысл.

На такое вселенское значение Преподобного Сергия как блюстителя церковности в русском народе указано Божиим гласом в чуде, бывшем около 1611 года. Преподобный Сергий в этом чуде поставлен в один ряд со святителем Василием Великим и великомучеником Димитрием Солунским. Раскроем сначала смысл этих святых для России, а затем приведем описание чуда. Во-первых, каждый из этих святых является представителем вселенской полноты лика угодников Божиих: Василий Великий — от святителей, Димитрий Солунский — от мучеников, Сергий — от преподобных. Во-вторых, имена этих святых связаны с Крещением Руси: Василий Великий — тезоименный святой равноапостольного Владимира, Димитрий Солунский — покровитель родного города славянских просветителей равноапостольных Кирилла и Мефодия. Преподобный Сергий тогда должен быть признан 'ранителем благодатных даров Крещения Руси. Именно так и свидетельствует о нем келарь Симон Азарьин в описании чуда. В период Смутного времени, когда враги и отступники проливали по всей стране христианскую кровь, как воду, ключарь Троицкой обители Иоанны от многой горести и изнеможения сидел некогда в своей келлии и молился о милости Божией. «И, поникнув, начал я плакать и рыдать, — пишет он, — размышляя в сердце своем, как в прежние времена латины от Православия отлучились, а после и все западные страны в люторскую ересь уклонились, от Православия также став отступниками. И уже полагал я в мысли своей, что и здесь быть нам одоленным от еретиков, и что наступают времена, о которых в Апокалипсисе притчею говорится, как о жене и

о змие. И думал я, что на Руси Православию уже не быть, и от многого плача изнемог и впал в забытье. Внезапно же услышал я, как наяву, голос, обращенный ко мне от оконца, укоряющий и поносящий меня: «Кто ты есть, что смеешь такое думать, будто на Руси не быть Православию, и как смеешь ты испытывать судьбы Божии? А того не знаешь, что молят Бога за вас Василий Великий и Димитрий Солунский, да и ваш Преподобный Сергий чудотворец, и будет Православие на Руси по-прежнему!» (29, с. 24—25).

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Далее Житие повествует о том, как в церкви стали искать младенца, как Мария вынуждена была признать, что носит младенца еще во чреве, и как сама она, праведная и благочестивая, недоумевала о случившемся чуде. Дважды затем преподобная Мария вопрошала, что знаменует это возглашение. «Не смущайтесь, — объяснил в день крещения младенца Варфоломея иерей Михаил, — а более радуйтесь, что сын ваш будет избранным сосудом Духа Божия и служителем Святой Троицы» (19, с. 9). «Отрок будет некогда обителью Пресвятой Троицы; он многих приведет за собою к уразумению Божественных заповедей», — подтвердил через семь лет Ангел, посланный в виде старца, чтобы научить Варфоломея грамоте (19, с. 17).

Жизнеописатель Преподобного Сергия, его ученик преподобный Епифаний, желая, вероятно, восполнить толкование этого знамения до трехкратного, дал и свое глубоко назидательное изъяснение: «Достойно удивления, что младенец, будучи во чреве матери, не вскрикнул где-либо вне церкви, в уединенном месте, где никого не было, но именно при народе, как бы для того, чтобы многие его услышали и сделались достоверными свидетелями сего обстоятельства. Замечательно еще и то, что прокричал он не как-нибудь тихо, но на всю церковь, как бы давая понять, что по всей земле распространится слава о нем; и не тогда возгласил он, когда мать его была где-нибудь на пиршестве или почивала, но когда была она в церкви и именно во время молитвы, как бы указывая на то, что он будет крепким молитвенником пред Богом; не прокричал он в каком-либо ином месте, но именно в церкви, в месте чистом, в месте святом, где пребывают святыни Господни и совершаются священнодействия, знаменуя тем, что и сам он будет совершенною святынею Господа в страхе Божием. Достойно замечания также и то обстоятельство, что не возгласил он однажды или дважды, но именно трижды, являя тем, что он будет истинным учеником Святой Троицы, так как троичное число предпочитается всякому другому числу, потому что везде и всегда сие число является источником и началом доброго и спасительного» (19, с. 4—5).

[2] Было бы ошибочно думать, и фактически, и по существу, что избрание Преподобного Сергия освободило его от собственных усилий устремления горé. Напротив, подобно кенозису Господа нашего Иисуса Христа, всякий святой, а особенно избранный и предуказанный сугубыми знамениями, проходит путь собственного уничижения через подвиги отсечения своей воли, поста, молитвы. Житие Преподобного Сергия сохранило для нас в назидание чрезвычайно редкую подробность его детства, которая показывает, сколь велика была тяжесть подвига святого и именно вследствие того, что он был от чрева матери избран Святой Троицей. Преподобная Мария, заметив, что отрок Варфоломей ест однажды в день или через день, начала останавливать его рвение к посту. Сын стал возражать: «Ведь вы же сказывали мне, что я еще в колыбели постился по средам и пятницам; как же я могу не понуждать себя угождать Богу, чтобы Он избавил меня от грехов моих?» — «Тебе нет еще и двенадцати лет от роду, — возражала ему мать, — а ты уже говоришь о грехах своих! Мы видели над тобою явные знамения благодати Божией, ты избрал благую часть, которая не отнимется от тебя, что у тебя за грехи?» — «Перестань, матушка, — с сдержанным огорчением отвечал ей сын, — что ты это говоришь? Тебя увлекает естественная любовь твоя к детям, но послушай, что говорит Святое Писание: никтоже чист пред Богом, еще и един день жития его будет на земли (Иов. 14, 5); никто не безгрешен, токмо един Бог, а божественный Давид о нашей худости говорит: в беззакониях зачат есмь и во гресех роди мя мати моя (Пс. 50, 6), сего ради да похвалится пред Богом всяк человек. Брашно и питие, конечно, не поставит нас пред Богом!» (1 Кор. 8, 8) (19, с. 20).

Этот святой спор матери и сына не только рассказывает нам об отроческих подвигах будущего игумена, но свидетельствует, что отроку Варфоломею было известно об особых благодатных знамениях, сопровождавших его рождение. Какой же крест должно было понести его детское сознание, уяснив для себя, во-первых, свою избранность, освященность, свою особую миссию в этом мире, изменить которой он не мог, не изменив Христу; во-вторых, уяснив для себя, что избранность предполагает путь сознательного уничижения, самоотвержения, а не самоутверждения?!

[3] Вся последующая книжная культура Троице-Сергиевой Лавры своим началом имеет божественное научение грамоте Преподобного Сергия. Некоторые исследователи полагают, что круг чтения Преподобного Сергия и его ближайших учеников (аскетические отцы: авва Дорофей, Иоанн Лествичник, Исаак Сирин) сменился к XVI—XVII векам на чтение свято-

го Иоанна Златоуста по причине духовного упадка. Это мнение представляется ошибочным. Круг чтения времени Преподобного Сергия показывает келейную жизнь его учеников; круг чтения XVI—XVII веков показывает общественное служение иноков Лавры. Поскольку Троице-Сергиева Лавра стала средоточием общецерковной жизни, постольку в чтении иноков выдвинулся тот святой отец, которого именуют «уста Церкви». Источник и ранней, и поздней книжности Троицкой обители один: научение отрока Варфоломея грамоте через Ангела-старца.

[4] «По замыслу прозорливого открывателя Троичного культурного идеала России [все в Троицком монастыре] должно было стать благоприятным условием для «взирания» на храм Пресвятой Троицы и созерцания в нем первообраза Божественного единства. Отныне Троичное храмоздательство связывается с именем Преподобного Сергия, и не без причины Троичные храмы имели обычно Сергиевские приделы. Но если храм был посвящен Пресвятой Троице, то должна была стоять в нем и храмовая икона Пресвятой Троицы, выражающая духовную суть самого храма, так сказать, осуществленное в красках и м я храма. Трудно при этом представить, чтобы ученик ученика Преподобного Сергия, так сказать, духовный внук его, почти ему современный, работавший уже при его жизни и, вероятно, лично знавший его, осмелился бы заменить композицию Троичной иконы, бывшую при Преподобном и им утвержденную, самочинной композицией того же первообраза» (42, с. 17—18). «Андрей Рублев воплотил столь же непостижимое, сколь и кристально-твердое и непоколебимо верное, видение мира. Но чтобы увидеть этот мир, чтобы вобрать в свою душу и в свою кисть это прохладное, живительное веяние духа, нужно было иметь художнику пред собой небесный первообраз, а вокруг себя — земное отображение, быть в среде духовной, в среде умиренной. Андрей Рублев питался как художник тем, что дано ему было. И потому не преподобный Андрей Рублев, духовный внук Преподобного Сергия, а сам родоначальник земли Русской — Сергий Радонежский должен быть почитаем за истинного творца величайшего из произведений не только русской, но и, конечно, всемирной кисти. В иконе Троицы Андрей Рублев был не самостоятельным творцом, а лишь гениальным осуществителем творческого замысла и основной композиции, данных Преподобным Сергием. Это — второй символ русского духа: под знаком его развертываетя дальнейшая русская история» (42, с. 20—21).

[5] «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга, как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга. Потому узна́ют все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13, 34—35); «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15, 13). «Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин. 17, 21).

[6] «И Я умолю Отца и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами во век, Духа Истины, Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его; а вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает и в вас будет» (Ин. 14, 16—17); «Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во Имя Мое, научит вас всему и напомнит вам всё, что Я говорил вам» (Ин. 14, 26); «Когда же приидет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух Истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне» (Ин. 15, 25); «Но Я истину говорю вам: лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо если Я не пойду, Утешитель не приидет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам и Он, пришед, обличит мир о грехе, и о правде, и о суде... Еще многое имею сказать вам, но вы теперь не можете вместить. Когда же приидет Он, Дух Истины, то наставит вас на всякую истину...» (Ин. 16. 7—14).

[7] «Московская Духовная Академия — питомица Лавры, — писал священник Павел Флоренский в 1919 году, — из лаврского просветительского и ученого кружка Максима Грека вышедшая, и в своем пятисотлетнем бытии, при всех своих скитаниях, неизменно блюдшая крепость уз с Домом Живоначальной Троицы, не без глубокого смысла после четырехсотлетней своей истории нашла себе, наконец, место успокоения в родном своем гнезде» (42, с. 26).

[8] Никоновская летопись отметила деталь, пропущенную в Житии Преподобного Сергия. Прежде чем окончательно благословить благоверного князя Димитрия на смертный бой с Мамаем, Преподобный Сергий предложил князю откупиться, если возможно, дарами, подобно как святой «Василий Великий утолил дарами нечестивого царя Иулиана, и Господь призрел на смирение Василия и низложил нечестивого Иулиана. И Писание учит нас, что если такие враги хотят от нас чести и славы — дадим им, если хотят злата и сребра, дадим и это; но за Имя Христово, за веру православную нам подобает душу свою положить и кровь свою пролить» (19, с. 148). Когда же князь Димитрий ответил, что все это он уже сделал, Преподобный Сергий дал ему благословение: «Иди, господине, небоязненно! Господь поможет тебе на безбожных врагов» (19, с. 148). Таким образом, Куликовская битва была вершиной борьбы не только за национальное освобождение, но и за православную веру.

[9] «Готовилось освящение триумфальных ворот в Москве. На них были изображения языческих богов, и митрополит Филарет отказался их освящать. Царь решил приехать в Москву на торжество. Флигель-адъютант отправился к митрополиту передать желание государя видеть лично его на торжестве. Выслушав сообщение, митрополит произнес только одно слово:

«Слышу». Посланец повторил свое сообщение. Ничего не последовало в ответ, кроме того же слова: «Слышу». На вопрос, что же передать государю, пришедший в полное недоумение посланец получил ответ: «А что слышите». Когда посланец, доложив о своем недоумении, передал точно сказанное митрополитом государю, тот сказал: «А так я понимаю. Приготовьте лошадей: я сегодня уезжаю». Государь уехал. Но вот что по сему поводу, как тайну, сообщил епископу Леониду наместник Лавры о. Антоний: «Когда Владыке Филарету объявлено было, чтобы святил ворота (триумфальные с статуями языческими), Владыка приехал в Лавру и передал мне, — говорит о. Антоний, — что он в борьбе помыслов. Ему говорит совесть: не святи, а все говорят: святи! Ты что скажешь?» — «Не святить». — «Будет скорбь». — «Потерпите».

После этого [т. е. рассказанного выше об отказе митрополита] возвратился Владыка в Лавру крайне смущенный. «Вот какая скорбь пришла!» — «Это и прежде видно было». — «Да уж хорошо ли я поступил: раздражил государя. Я не имею достоинств святого Митрофана». — «Да не берите их на себя, а помните, что вы епископ христианский, пастырь Церкви Христовой, которому страшно одно: разойтись с волею Иисуса Христа».

До глубокой ночи толковали; но Владыка остался в смущении. Поутру рано присылает за мной. Я испугался, ибо знал, что смущение уже перешло в телесную болезнь. Однако прихожу и невольно улыбнулся, взглянув на Владыку. «Что ты?» — «Да виден орел по полету».

Владыка, уже сияющий, сказал мне: «Пойдем, поблагодарим Преподобного Сергия. Он мне явился чувственным образом. Я заснул, а был уже час пятый, как послышался шорох в двери. Я чуток, проснулся, привстал: дверь, которую я обыкновенно запираю, тихонько отворилась, и вошел Преподобный, старенький, седеющий, худенький и росту среднего, в мантии без епитрахили и, наклонясь к кровати, сказал мне: «Не смущайся, всё пройдет», — и скрылся. «Спасибо, — сказал мне Владыка, — ты говорил мне против всех». И оправдались слова преподобного!» (14, с. 143—144).

[10] Конечно, каждый может спросить: поскольку единственный критерий духовности отнесен за черту земной жизни, то как он может быть проверен, есть ли хотя бы признаки его истинности? Истинность православной духовности, так же, как истинность бытия Бога и Его Промысла, могут быть проверены опытом веры, личным и общенародным. К признакам же истинности надо отнести плоды духовности, о которых учил братию Преподобный Сергий: «Плод духа есть любовь, радость, мир, терпение, благоверие, кротость, воздержание» (9, с. 333; ср. Гал. 5, 22—23).

Как же выражалась духовность в жизни самого Преподобного Сергия? «Добродетели его были такие: голод, жажда, бдение, сухая пища, на земле сон, чистота телесная и душевная, молчание уст, плотских желаний тщательное умерщвление, труды телесные, смирение нелицемерное, молитва беспрестанная, рассудок добрый, любовь совершенная, бедность в одежде, память о смерти, кротость с мягкостью, страх Божий непрестанный» (9, с. 319). Когда «преподобный отец наш игумен Сергий, хотя и принял игуменство, чтобы стать старшим, но не изменил правила свои монашеские, помня Того, Кто сказал: «Кто из вас хочет быть первым, да будет из всех последним и слугой всем». Это поучение Спаса зная, он смирял себя и ниже всех ставил себя, и собой пример всем подавал, и на работу раньше всех шел, и на церковном пении раньше всех был, и на службе никогда к стене не прислонялся; и с тех пор процветало место то и умножались братия» (9, с. 337, 339). «На нем обычно была весьма плохая одежда, которую он каждый день носил, так что если бы кто-нибудь не видел его, и совершенно не знал его, и посмотрел на него где-нибудь, одетого в такую одежду, то не подумал бы, что это сам игумен Сергий, но решил бы, что это один из иноков, нищий и убогий, и пришелец, работник, на всякой работающий работе. И если попросту сказать: настолько бедную одежду он носил, что она была беднее и хуже, чем у любого из иноков его, так что некоторые, не знавшие его, из-за этого могли смутиться и впасть в заблуждение, так и случалось, что многие впадали в обман и ошибались» (9, с. 353).

«Жизнеописатель, сам живший в братстве, воспитанном [преподобным] Сергием, живыми чертами описывает, как оно воспитывалось, с какою постепенностью и любовью к человеку, с каким терпением и знанием души человеческой. Мы все читали и перечитывали эти страницы древнего жития, повествующего о том, как [преподобный] Сергий, начав править собиравшейся к нему братией, был для нее поваром, пекарем, мельником, дровоколом, портным, плотником, каким угодно трудником, служил ей, как раб купленный, по выражению жития, ни на один час не складывал рук для отдыха; как потом, став настоятелем обители и продолжая ту же черную хозяйственную работу, он принимал искавших у него пострижения, не спуская глаз с каждого новичка, возводя его со степени на степень иноческого искуса, указывал дело всякому по силам; ночью дозором ходил мимо келлий, легким стуком в дверь или окно напоминал празднословившим, что у монаха есть лучшие способы проводить досужее время, а поутру осторожными намеками, не обличая прямо, не заставляя краснеть, «тихой и кроткой речью» вызывал в них раскаяние без досады. Читая эти рассказы, видишь пред собой практическую школу благонравия, в которой сверх религиозно-иноческого воспитания,

главными житейскими науками были уменье отдавать всего себя на общее дело, навык к усиленному труду и привычка к строгому порядку в занятиях, помыслах и чувствах. Наставник вел ежедневную дробную терпеливую работу над каждым отдельным братом, над отдельными особенностями каждого брата, приспособляя их к целям всего братства. По последующей самостоятельной деятельности учеников Преподобного Сергия видно, что под его воспитательным руководством лица не обезличивались, личные свойства не стирались, каждый оставался сам собой и, становясь на свое место, входил в состав сложного и стройного целого, как в мозаичной иконе различные по величине и цвету камешки укладываются под рукой мастера в гармоническое выразительное изображение [...] Так воспиталось дружное братство, производившее, по современным свидетельствам, глубокое назидательное впечатление на мирян» (13, с. 206—207).

[11] «Когда привели меня к Преподобному, — рассказывал бесноватый, — тогда я увидел пламя огромное, из креста исходящее, которое всего меня окружило. Тогда я бросился в воду: ведь я думал, что сгорю от пламени этого» (9, с. 365).

Когда Преподобный Сергий благословлял после совершения литургии своего ученика Исаакия на подвиг молчальничества, «тот увидел, как некое огромное пламя вышло из руки Сергия и всего Исаакия окружило» (9, с. 375).

Еще более чудесного видения сподобился другой ученик Преподобного Сергия Симон, «о котором и сам святой старец говорил, что совершенна жизнь его. И видит этот Симон чудесное видение: когда служил, как рассказывал он, святой [Сергий], виден был огонь, ходящий по жертвеннику, осеняющий алтарь и со всех сторон святую трапезу окружающий. А когда святой [Сергий] хотел причаститься, тогда божественный огонь свернулся, как некая плащаница, и вошел в святой потир; так Преподобный причастился. Симон же, увидев это, ужасом и трепетом охвачен был и про себя дивился. Когда святой вышел из жертвенника, он понял, что Симон видения чудесного удостоен был, призвал его и сказал: «Чадо! Почему устрашился дух твой?» А тот отвечал: «Господин! Я видел чудесное видение, как благодать Святого Духа содействует тебе». Святой же запретил ему говорить об этом, сказав: «Никому не передавай о том, что ты видел, пока Господь не возьмет меня из жизни этой» (9, с. 403).

Еще один рассказ повествует, что однажды, когда Преподобный Сергий совершал литургию вместе с братом Стефаном и племянником Феодором, ученики Исаакий и Макарий видели в алтаре и четвертого служащего — ангелоподобного мужа, «чудесного весьма, а облик его — удивительный и несказанный, светлости великой — и внешностью он сиял, и одеждами блистал. И во время первого выхода этот ангелоподобный и чудесный муж вышел вслед за святым и сияло, как солнце, лицо его, так что Исаакий не мог на него смотреть: одежды же его необычны — чудесные, блистательные, а на них узор златоструйный видится» (9, с. 385). После литургии ученики упорно умоляли Преподобного Сергия, чтобы он открыл им, кто был тот четвертый сослужащий. «О чада любимые! — признался Преподобный Сергий. — Если Господь Бог вам открыл, смогу ли я это утаить? Тот, кого вы видели, — ангел Господень; и не только сегодня, но и всегда по воле Божией служу с ним я недостойный. Но то, что вы видели, никому не рассказывайте, пока я не уйду из жизни этой» (9, с. 387).

К этому же роду огненно-светоносных явлений относится знаменитое видение Преподобного Сергия о своих учениках. «Однажды святой, согласно своему правилу, бодрствовал и за братию молился, чтобы Господь помог им в трудностях жизни и подвигах. Когда он так молился, уж поздним вечером, услышал голос, говорящий: «Сергий!» Он удивился необычайному для ночи звуку и, сотворив молитву, открыл в келлии окошко, желая узнать, чей это голос. И вот узрел он видение чудесное: появился на небе свет яркий, который всю ночную тьму разогнал; и ночь эта озарена была светом, дневной свет превосходившим в яркости. Услышал он вторично голос, говорящий: «Сергий! Ты молишься за своих детей, и Господь моление твое принял. Смотри же внимательно и увидишь множество иноков, во Имя Святой и Живоначальной Троицы собравшихся в твое стадо, которое ты наставляешь». Святой взглянул и увидел множество птиц очень красивых, прилетевших не только в монастырь, но и в окрестности монастыря. И голос был слышан, говорящий: «Как много ты видел птиц этих, так умножится стадо учеников твоих и после тебя не истощится, если они захотят по твоим стопам идти». Святой же дивился такому несказанному видению. Очевидца и свидетеля желая иметь этого видения, Сергий крикнул и позвал известного уже Симона, который близко находился. Симон удивился, что старец зовет его, и скоро пришел. Но все видение не удостоился лицезреть, а только часть света того увидел и весьма удивился» (9, с. 365, 367). После этого Преподобный Сергий рассказал ученику Симону, что он видел и слышал.

[12] «Однажды блаженный отец молился по своему обычаю перед образом Матери Господа нашего Иисуса Христа [...] и пел благодарственный канон Пречистой Богоматери, то есть акафист, а когда он завершил канон и сел немного отдохнуть, сказал ученику своему по имени Михей: «Чадо! Будь бдительным и бодрствуй, потому что видение чудесное и ужасное будет нам в сей час». И пока он это говорил, вдруг глас раздался: «Се Пречистая грядет!» Святой, услышав, быстро вышел из келлии в пруст, то есть в сени. И вот свет ослепительный, сильнее

солнца сияющий, ярко озарил святого, и видит он Пречистую Богородицу с двумя апостолами, Петром и Иоанном, в несказанной светлости блистающую. И когда увидел Ее святой, он пал ниц, не в силах вынести нестерпимый этот свет. Пречистая же Своими руками прикоснулась к святому, говоря: «Не ужасайся, избранник мой! Ведь Я пришла посетить тебя. Услышана молитва твоя о учениках твоих, о которых ты молишься, и об обители твоей, и не скорби больше, ибо отныне всего будет здесь в изобилии и не только при жизни твоей, но и после твоего к Господу ухода не покину Я обители твоей, все нужное подавая в изобилии, и снабжая всем, и защищая». Сказав это, стала Она невидима. Святой же в смятении ума страхом и трепетом великим объят был. Когда он понемногу в себя пришел, увидел Сергий ученика своего лежащим от страха, словно мертвого, и поднял его. Тот же бросился к ногам старца, говоря: «Скажи мне, отче, Господа ради, что это было за чудесное видение? Ведь дух мой едва не разлучился с телом из-за блистающего видения?» Святой же радовался душой, так что лицо его светилось от радости той, но ничего не мог ответить, только вот что: «Потерпи, чадо, потому что и во мне дух трепещет от чудесного видения» (9, с. 305; 307). Придя в себя, Преподобный Сергий велел Михею призвать учеников Исаакия и Симона и всем им рассказал про видение и обещания.

[13] Священник Павел Флоренский, сопоставляя явление Божией Матери различным святым, писал: «Про некоторых подвижников Пречистая Дева, явившись им, говорила: «Этот — нашего рода». Этот — нашего рода. Слова глубоко знаменательные! Значит, есть какой-то особый «род», род Божией Матери, и к роду этому, к этой своеобразной природе, бывают причастны святые подвижники. Что же это за род? Род, предрасположенный к девственности души. Человеки или, точнее, земные ангелы — члены этого таинственного рода — еще от самой юности сияют кротким светом неотмирности и непорочности. Еще во чреве матери они ознаменованы и предназначены к особому устроению души. Они как бы изъяты из закона греховности, как бы идут к нам прямо из Эдема, как чада первозданной и непорочной четы. Без усилий совершают они то, что в поте лица добывается другими; без надломов совершенствуются и восходят от силы в силу — так, как распускается благоуханный цветок. Без блужданий, от самого зачатия твердой стопой идут «к почести вышнего звания». Они — евангельские «скопцы от чрева матери» [...]. Итак, есть особый род Божией Матери (хотя и не всякий праведник — сего рода), есть высший тип духовной организации, святая (это не значит еще безгрешная) личность [...]. Вот почему эти ангелы во плоти, эти иноки по естеству, эти цветы мира сознают себя особыми избранниками Пречистой Девы, сами чтут Ее по преимуществу и от Нее получают благодатную помощь и знамения» (41, с. 356—357).

[14] В посмертных чудесах также указывается, что Преподобный Сергий являлся во свете (30, *лл.* 101—101 *об.*, 145 *об.* — 146).

[15] Когда Москва во время польско-литовской интервенции 1608—1610 годов была отрезана от страны и оскудевала как запасами пищи, так и духовно, чрез восточные врата столицы въехал светолепный старец с двенадцатью возами испеченных хлебов. Он назвался прибывшим от Дома Живоначальной Троицы, заверил, что обитель по молитвам Пресвятой Богородицы не будет предана в поношение, и призвал москвичей не колебаться духом. Старца провожали до Троицкого подворья в Богоявленском монастыре. Увидев толпы народа, ожидавшего выхода старца из монастыря для беседы, монастырские слуги стали интересоваться причиной собрания москвичей. Им рассказали о приехавшем старце. Но никто в Богоявленском монастыре его не видел и даже усиленные поиски ничего не дали. Тогда поняли, что это являлся Преподобный Сергий для поддержки москвичей. С того дня на Троицком подворье, которое кормило Москву, стало много хлеба (30, л. 134—136).

Как продолжение этого чуда необходимо привести и следующий рассказ. Московские купцы, воспользовавшись голодом, сговорились и спекулятивно подняли цены на хлеб. Никакие увещания царя и Патриарха Ермогена не действовали. Тогда Патриарх Ермоген обратился с просьбой к келарю Троицкого монастыря Авраамию, чтобы он продал хлеб по самой малой цене и таким образом сбил спекулятивные цены. Когда через некоторое время келаря Авраамия стали упрашивать снова занизить цены на хлеб, он испугался, что разорит Троицкую обитель, в которой самой в то время кормились тысячи обездоленных. Но затем, после слезной молитвы к Преподобному Сергию, решился снова понизить цены. Вскоре после этого слуга Спиридон, который работал в житнице, заметил, что сколько он ни берет ржи, ее не убавляется. Осмотрев житницу, он нашел скважину, сквозь которую чудесным образом тек хлеб. Так тем текущим сквозь скважину хлебом питались все осадное время не только жившие на подворье, но и множество приходивших за помощью. Это чудо заканчивается замечательным нравственным уроком: «Когда всем требующим и просящим довольно подают, тогда весьма преизобилуют благодатию Господнею и молитвами чудотворца» (30, л. 143).

[16] Так, один вор, забравшись ночью в церковь Троицкого монастыря, решил украсть два малых колокола. Он их отвязал, но затем, впав в забытье, оставил в церкви вместе с уликой, своей шапкой, и вышел тайно из монастыря. На следующий день, когда шапку положили в монастырских вратах для выяснения, чья она, вор, влекомый Божией силой, пришел и захотел за-

брать ее. Когда его взяли с уликой, он сознался в попытке кражи колоколов и рассказал, что Преподобный Сергий не попустил ему унести их. Тут же было принесено покаяние (29, с. 77—78).

[17] «В Египте три рода монахов, из которых два отличные, а третий — холодный, которого всячески надобно избегать. Первый род составляют киновитяне, которые, живя в обществе, управляются одним старцем; [...] второй род — анахореты (отшельники), которые, будучи наставлены в киновии и уже усовершившись в деятельной жизни, избрали уединенные места в пустыни [...] А третий, достойный порицания, составляют сарабаиты» (11, с. 498), «т. е. отвергающие иго подчиненности игумену и правила монашеского общежития, живущие по своей воле, на своем иждивении» (11, с. 501).

«Род жизни киновитян получил начало со времени апостольской проповеди, ибо таким было все множество верующих в Иерусалиме, которое в Деяниях Апостольских описывается так: «У множества уверовавших было одно сердце и одна душа, и никто ничего из имения своего не называл своим, но всё у них было общее. Не было между ними никого нуждающегося, ибо все, которые владели землями или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам апостолов; и каждому давалось, в чем кто имел нужду» (Деян. 4, 32, 34, 35). — Такова, говорю, была тогда вся Церковь, таких ныне весьма мало, с трудом можно найти в киновиях. Но когда после смерти апостолов начало охладевать общество верующих, особенно те, которые из иноплеменников и разных народов присоединялись к вере Христовой, от которых апостолы, по их невежеству в вере и застарелым обычаям языческим, ничего больше не требовали, как только воздерживаться от идоложертвенного блуда, удавленины и крови (Деян. 15, 29); и когда эта свобода, предоставленная язычникам по причине слабости их веры, начала мало-помалу ослаблять совершенство и Церкви Иерусалимской, и при ежедневном возрастании числа из туземцев и пришельцев горячность первой веры стала охладевать, то не только обращавшиеся к вере Христовой, но и предстоятели Церкви уклонились от прежней строгости. Ибо некоторые дозволенное язычникам по немощи их, почитая позволительным и для себя, думали, что они не потерпят никакого вреда, если при имуществе и богатстве своем будут содержать веру и исповедание Христа. А те, у которых еще была горячность апостольская, помня о том прежнем совершенстве, удаляясь из своих городов и от общения с теми, которые почитали позволительным для себя или для Церкви Божией нерадение распущенной жизни, стали пребывать в местах подгородных и уединенных и что было установлено апостолами, как помнили, вообще для всей Церкви, о том начали упражняться особенным образом всякий сам по себе; и таким образом составился сказанный род жизни учеников, которые удалялись от общения с прочими. Они мало-помалу с течением времени, отдаляясь от общества верующих, по той причине, что воздерживались от супружества и уклонялись от соучастия с родителями и сообращения с этим миром, назывались монахами, единожительствующими по строгости одинокой и уединенной жизни. Отсюда последовало, что по совокупному сожительству они назывались киновитянами, а келлии и местожительство их киновиями. Следовательно, этот только род монахов был самый древний, который не только по времени, но и по благодати есть первый и который через многие годы один ненарушимо продолжался даже до времени аввы Павла (Фивейского) или Антония Великого. Следы этого даже еще ныне мы видим в отдельных киновиях» (11, с. 498—500).

[18] В 1843 году архимандрит Антоний по благословению и под наблюдением митрополита Филарета устроил общежительное отделение Лавры — Гефсиманский скит. 27 сентября 1853 года в скиту была освящена трапезная церковь в честь преподобных Сергия и Никона Радонежских. Но еще к «летнему» празднику обретения мощей Преподобного Сергия (5 июля) была составлена специальная общая «Служба преподобным отцам нашим Сергию и Никону, Радонежским чудотворцам. В храме их, в ските Гефсимании». В дарственной надписи было сказано: «Жертвую во храм Преподобных Сергия и Никона, что в ските Гефсиманском. 3 июля 1853 г. Архимандрит Антоний» (Публикацию службы смотри в Минее-Июль, часть I. М., 1987, в печати).

[19] Так, казаки, примкнувшие было к польско-литовским войскам, видели, как вдоль стен монастыря ходили два старца, подобные преподобным Сергию и Никону. Один из них, Преподобный Сергий, имел в руке золотую кадильницу, а над кадильницей животворящий Крест. Он кадил свою обитель и ограждал Крестом стены. Другой старец, преподобный Никон, нес чашу со святой водой и, окропляя стены и храмы обители, пел тропарь и кондак Кресту. Потом Преподобный Сергий обратился к осаждавшим с грозным запрещением: «О злодеи законопреступники! Зачем вы стеклись разорить дом Пресвятой Троицы и в нем Божии Церкви осквернить и иноческующих и всех православных христиан погубить? Не даст вам жезла на жребий Свой Господь». Казаки стали стрелять по старцам, пули и стрелы возвращались назад и ранили их самих. Вразумленные этим и другими явлениями, казаки покинули стан врагов (1, с. 148—149).

В другой раз Преподобный Сергий, явившись, возбудил братию идти в Троицкую церковь, чтобы воочию увидели, как святитель Новгородский Серапион, воздев руки, молился за обитель к Пречистой Богородице (1, с. 151—152).

Художник М. В. Нестеров запечатлел в одной из своих картин, как три всадника на худых конях неудержимо летят в предрассветной мгле, словно по воздуху, от стен Троицкой обители. Это Преподобный Сергий послал своих учеников Михея, Варфоломея и Наума с вестью в Москву, чтобы они совершили молебен в Успенском соборе московским чудотворцам. Никто из поляков, как ни старались, не могли их догнать (1, с. 184—187).

В книге «Монастырские письма» описываются совместные действия Преподобного Сергия с преподобными Никоном и Михеем в середине XIX века.

«Лавра. Ноября 18, 1846. Преподобнии отцы наши непрерывно чудодействуют. В больнице в жестокой нервной горячке страдал рясофорный послушник Гавриил; несколько дней был без памяти, и думали, что не перенесет болезни. В ночь на праздник преподобного Никона видит он, что душа его как бы разлучается от тела и как бы в какую-то устремляется бездну. Мысленно стал он молить Преподобного Сергия и Никона о возвращении к жизни, чтобы исправиться для вечности (а лежал он все время, как казалось другим, без памяти и движения). Вдруг видит, как бы двери отворились, входят два светоносных мужа, старцы, один с жезлом, в сем он разумел Преподобного Сергия, а в другом — преподобного Никона. Преподобный Сергий, указуя жезлом преподобному Никону на болящего, говорит: «Помоги». Преподобный Никон подошел и самым приближением наполнил его силою и радостию. Больной приподнялся, перекрестился; и они невидимы стали. Он пришел в память; болезнь миновалась, только слабость осталась» (16 а, с. 39—40).

«Лавра. Декабря 4, 1851. Пришедши к литургии, увидел я на святые мощи Сергия принесенный покров новый. На вопрос, кто принес, — гробовой сказал, что московский купец З., и точно такой же — на гробницу Преподобного Максима Грека, по особенному случаю, а именно: купец З., как больной, молясь у себя в доме, призывал на помощь Преподобного Сергия. В следующую ночь он видит во сне Преподобного Сергия, как бы из раки вставшего. Больной падает и молит его о молитве пред Господом. Преподобный говорит ему: «Нужно тебе покаяние, грехи твои оскорбляют Господа». Больной снова молит; и Преподобный обещает принести о нем молитву и помочь в болезни. Больной говорит: «Батюшка Преподобный Сергий, что я принесу тебе в благодарность?» «Ничего мне не надобно, — сказал Преподобный, — а принеси, что хочешь, преподобному Максиму Греку». Больной получил облегчение в болезни и привез два покрова, один — на Преподобного Сергия, другой на преподобного Максима Грека, также масла деревянного для лампад и свеч восковых. В первый раз я слышу такое общение Преподобного Сергия с преподобным Максимом» (16 а, с. 65—67).

Митрополит Московский Филарет, отвечая на это письмо наместнику Троице-Сергиевой Лавры архимандриту Антонию, дал такое пояснение: «Общение Преподобного Сергия с Преподобным Максимом понятно вообще, яко во Господе едино суть. Но и в сказанном вами случае, мне кажется, понятно. Преподобный Сергий видел, что для благодетельствуемой им души нужно делом изъявить усердие веры: но дух самоотвержения и смирения не позволил ему сказать: сделай приношение мне, и он обратил дело к Преподобному Максиму. А может быть, и еще есть нечто, почему обратил к Преподобному Максиму, а не к кому-либо другому» (37, с. 115).

[20] Вот, например, как писал летописец об этом хождении Преподобного Сергия: «Преподобный игумен Сергий, старец чудный, тихими и кроткими словесы и речьми и благоуветливыми глаголы, благодатию, данною ему от Святого Духа, беседовал с ним [с Рязанским князем Олегом] о пользе душевной, и о мире, и о любви, князь же великий Олег преложи свирепство свое на кротость и утешись, и укротись, и умились вельми душею, устыдебось толь свята мужа, и взял с великим князем Димитрием Ивановичем вечный мир и любовь в род и род» (7, с. 61).

[21] Благоверный князь Димитрий осиротел в 9 лет и был взят под непосредственную опеку святителя Алексия и окормление Преподобного Сергия. Преподобный Сергий был восприемником двух сыновей великого князя Димитрия (Георгия, род. 1374, и Петра, род. 1385). Племянник Преподобного Сергия, святой Феодор, был восприемником сына великого князя Андрея (род. 1382) и духовником великого князя после печальной истории с Митяем (см. раздел 11). Преподобный Сергий присутствовал при кончине и погребении благоверного князя Димитрия († 19 мая 1389). Завещание благоверного князя Димитрия, написанное им на смертном одре «пред своими отцы, пред игуменом перед Сергием...» (7, с. 66), исполнено любовного духа Преподобного Сергия. Все это свидетельствует, что между Преподобным Сергием и благоверным князем Димитрием сложились не только «государственно-церковные» отношения, но глубоко личные, духовные.

[22] Вероятно, в связи с установлением Димитриевской субботы Преподобный Сергий построил над воротами монастыря храм во имя святого великомученика Димитрия Солунского, который затем дважды (1408, 1608—1610) разорялся врагами (7, с. 112—113, 351).

[23] Приводим список событий после кончины Преподобного Сергия, в которых он являл свое заступничество за Россию как ее Ангел-хранитель и взбранный воевода.

1408 — явление Преподобного Сергия вместе с московскими святителями Петром и Алек-

сием преподобному Никону с предупреждением о нашествии Едигея, разорении обители и ее будущем восстановлении (30, л. 185 об.).

— воин Иоанн избавлен от смерти от поганых татар царя Махмета молитвами Преподобного Сергия (30, лл. 196—197 об.).

1439 — явление Преподобного Сергия пресвитеру Симеону после Флорентийского лжесобора с увещанием держаться Православия (30, лл. 110—113).

1442 — Троицкий игумен Зиновий примирил в монастыре великого князя Василия с его двоюродным братом Димитрием Шемякой, заставив их целовать крест у гроба Преподобного Сергия (33, с. 246).

1479 — рождение наследника Московского княжества великого князя Василия Ивановича по молитвам княгини Софии к Преподобному Сергию (30, лл. 121—122 об.).

— освобождение от осады литовских войск города Себежа (Псковская область) по молитвенной помощи Преподобного Сергия (29, с. 15—16).

1521 — освобождение от осады литовских войск города Опочки (Псковская область) по явлению и молитвенной помощи Преподобного Сергия (30, лл. 123—124; 29, с. 16; 3, ч. 3, с. 61).

1521 — заступничество Преподобного Сергия и Варлаама Хутынского перед Божией Матерью и московскими святителями о спасении Москвы от разгрома татарским ханом Махмет-Гиреем (29, с. 16).

1545—1551 — явления и чудеса Преподобного Сергия при основании Свияжской крепости (церковный звон, пение, хождение Преподобного Сергия с крестом) (30, лл. 124—125 об.).

1552 — явления и чудеса Преподобного Сергия при взятии Казани (хождение Преподобного Сергия по стенам города с крестом и окропление святой водой) (30, лл. 126—126 об.); после взятия Казани царь Иоанн Грозный совершил особое молебствие Преподобному Сергию как пособнику победы (7, с. 111).

6 января 1583 года — царь Иоанн Грозный принес в Троицкой обители у чудотворцев Сергия и Никона покаяние в убиении сына Иоанна пред келарем Евстафием, старцем Варсонофием и духовником архимандритом Феодосием. В синодике обители были записаны имена убиенных в опричнину (33, с. 65).

1592 — избавление Москвы от набега крымских татар по молитвам Преподобного Сергия (29, с. 16; 25, с. 179).

23 сентября 1608 — 12 января 1610 — многочисленные явления и покров Преподобного Сергия во время осады Троице-Сергиева монастыря 15 000-м войском польско-литовских интервентов под предводительством Сапеги и Лисовского (30, лл. 126 об. — 136, 175).

осень 1611 — троекратное явление Преподобного Сергия нижегородскому мяснику Косме Минину с приказанием собирать народное ополчение для освобождения России (29, с. 34).

14—18 августа 1612 — перед ракой Преподобного Сергия молились Димитрий Пожарский и Косма Минин, шедшие с ополчением освобождать Москву. После того, как преподобный Дионисий осенил войско крестом, от самого гроба Преподобного Сергия поднялся ветер, который дул по ходу движения ополчения (29, с. 35).

22 августа 1612 — примирение казаков с ополчением по молитвам к Преподобному Сергию и победа в бою с Ходкевичем (29, с. 36).

21 октября 1612 — явление Преподобного Сергия святителю Арсению, архиепископу Элласонскому, томившемуся в плену в Московском Кремле, с обетованием заступничества в освобождении Москвы (29, с. 36; 30, лл. 136 об. — 137 об.).

25 сентября 1617 — смерть полковника Лисовского, ранее осаждавшего Троицкий монастырь, в день памяти Преподобного Сергия (пал с лошади с криком: «О великий Сергий! Ты мне не попустил!» (29, с. 44).

1 декабря 1618 — по молитвам Преподобного Сергия в деревне Деулино (около 5 км от обители) заключено перемирие между Россией и Польшей. В благодарность и назидание ровно через год в этой деревне был освящен храм-памятник в честь Преподобного Сергия (1, с. 246—248).

1622 — явление Преподобного Сергия с видом Троицкой обители во время морского боя донских казаков с турками; победа казаков по молитвам Преподобного Сергия (30, лл. 146 об. — 147 об.).

1632 — молитвенная помощь Преподобного Сергия в выкупе русских пленных после боев под Смоленском и в Крыму (29, с. 119—123).

3 июля 1644 — явление Преподобного Сергия стольнику Л. А. Плещееву накануне праздника обретения мощей с обещанием помощи и победы в Калмыцком походе (29, с. 106—107).

1657 — царь Алексей Михайлович взял в польский поход как благословение икону Явления Божией Матери Преподобному Сергию, написанную келарем Евстафием Головкиным на доске от деревянной раки Преподобного Сергия в 1588 году (17, т. 3, с. 754).

1682 — цари Иоанн Алексеевич и Петр Алексеевич с царевной Софией, спасаясь от

стрельцов, прибыли в Троицкий монастырь и пробыли в нем с 18 сентября до начала ноября (33, с. 252).

1689 — в ночь с 7 на 8 августа в Троицкий монастырь, спасаясь от преследования царевны Софии, прибыл царь Петр I (33, с. 252).

1703 — царь Петр I взял в походы против шведского короля Карла XII икону Явления Божией Матери Преподобному Сергию (33, с. 252).

1812 — во время Отечественной войны отряд французских войск дважды отправлялся в Лавру с целью захватить ее сокровища. Но благодаря молитвам Преподобного Сергия ему не удалось дойти до обители: в первый раз отряд сбился с пути, во второй раз помешал густой туман. Митрополит Платон (Левшин) послал московскому ополчению в благословение на изгнание французов из Отечества икону Явления Божией Матери Преподобному Сергию (33, с. 253).

1853 — Лавра предоставила правительству 50 000 рублей серебром для ведения войны с Турцией и в благословение на победу (33, с. 254).

1877 — 24 апреля святитель Иннокентий благословил образом Явления Божией Матери Преподобному Сергию императора Александра II и действующую армию на освобождение Балкан от османского ига. 10 февраля 1879 года икона была возвращена в обитель (33, с. 255).

1905 — икона Явления Божией Матери Преподобному Сергию послана в русские войска во время русско-японской войны (17, т. 3, с. 754).

1914 — икона Явления Божией Матери Преподобному Сергию отправлена в Ставку верховного главнокомандующего русских войск во время первой мировой войны (17, т. 3, с. 754).

22 июня 1941 года — в день начала Великой Отечественной войны у Ильинского храма г. Загорска (б. Сергиев Посад) перед иконой Преподобного Сергия был совершен молебен «о победе над сопостатами». После молебна в ответ на Воззвание Местоблюстителя Митрополита Сергия были собраны пожертвования на нужды армии и обороны.

Конец ноября 1941 — ввиду близости немецких войск от Лавры (разведывательные отряды были в 18—20 километрах) у Ильинского храма г. Загорска (б. Сергиев Посад) перед иконой Преподобного Сергия был совершен молебен. В день памяти преподобного Никона (17/30 ноября) враг был отогнан.

[24] Однажды Преподобный Сергий представил осаждающим, готовившимся к приступу обители, устрашающее видение; между ними и монастырем течет неизвестно откуда возникшая быстрая река. Ее бурные волны несут пни, вырванные с корнями деревья, камни и песок со дна. Волны грозной реки были велики, как горы, и со страшной силой ломали деревья. Два седых старца, обращаясь к нападавшим, громко грозили им: «Всем вам, окаянные, так плыть, что о себе не думаете» (30, л. 131).

[25] К согрешающим Преподобный Сергий обращался с грозными словами обличений: «Зачем лукавите перед нами неправедно и зачем, беря лишнее, употребляете на скопление серебра и на пьянство? И зачем ругаетесь над измучившимися в работе у огня в пекарне? Или не понимаете того, что вкушаете их пот и кровь. Внимайте себе, что будете поруганы от чрева и все от него зло скончаетесь» (1, с. 165). «Что трепещете? Если и никто от вас не останется, не предаст Бог святого места этого и не будет услышано среди врагов, что «пленили обитель Пресвятой Троицы». Мужайтесь, не ужасайтесь. Передайте же друг другу все, что нечисто живущие в этом святом месте погибнут. Не нечистыми Господь спасет место это, но имени Своего ради без оружия избавит» (1, с. 167). «Не так мне гнусен смрад блуда согрешающих мирян, как иноков, небрегущих своего обещания. И под стенами града обители моей всех врагов пришедших истреблю, нечисто же во обители этой и двоемысленно живущих погублю и со осквернившимися управлюсь» (1, с. 186—187).

[26] «Не сказал ли я тебе, — грозно обратился к Косме Преподобный Сергий, — что изволение праведных судеб Божиих таково, чтобы помиловать православных христиан, и от многого мятежа в тишину привести. Поэтому я и сказал тебе казну собрать и ратных людей наделить, чтобы очистили с Божиею помощью Московское государство от безбожных поляков и прогнали еретиков. К тебе же я обратился потому, — прибавил Преподобный Сергий, — что старейшие на такое дело не пойдут, но только юные начнут делать, и дело их начинания будет во благо и придет в доброе совершение» (29, с. 34).

[27] Вот как описывает келарь Симон Азарьин дальнейшую деятельность Космы Минина: «Косма же, познав начало Божия Промысла, положив упование на Бога и на Преподобного Сергия, был обнадежен и начал простирать свой ум на дело Божие, говоря пред всеми в земской избе и где были люди, со слезами плача и рыдая: «Московское государство и прочие города, большие и меньшие, все разорены от безбожных, и люди благородные от вельмож и до простых все посечены, жены их и дочери пред лицом опозорены и в плен отведены, и невозможно высказать всю ту беду. Как слышим, и ныне Москва и прочие города заняты еретиками, и одолели поганые без малого чуть не всю землю Российскую. Только благодатию Божиею град наш один Богом храним, и пребываем, как безбоязненные. А враги наши поляки и литва, с ними же и русские клятвопреступники, как свирепые волки, зияя открытой пастью, хотят

расхитить нас, как овец, не имеющих пастыря, и город наш разорению предать. Мы же об этом не мало не печемся и ничего не делаем». Многие же, услышав все это, начали приходить в умиление; прочие же отходили, ругаясь. И как сказал святой Сергий: «Юные прежде возьмутся за дело», — так и было. Те, юные, со сладостью внимали и скоро стали послушны и говорили своим отцам: «Что толку от нашего богатства? Только поганым на зависть, а если придут и город наш возьмут, не то же ли самое сотворят, как и прочим городам? И нашему одному городу устоять ли? Но возложим всю жизнь свою и богатство на Божию волю и начнем собирать богатство и ратным людям давать. Так же и из нас, если кто может выйти на брань, то будем готовы за избавление христианской веры головы свои положить». Слышав же это, все люди нижегородские положились на Божий Промысл и на человеколюбие Его, и как начали с Богом, так и сделали. Приговор всего города, чтобы во всем слушать Косму, был подписан собственноручно горожанами и передан ими Косме» (29, с. 34—35).

Решение будущего ополчения «во всем слушать Косму» на самом деле означало «во всем слушать Преподобного Сергия», потому что Косма стал его верным учеником. Именно поэтому келарь Авраамий Палицын фактически вошел в число ополченцев, постоянно умеряя вражду между казачеством и дворянством, обличая корыстолюбие и ободряя на подвиг. Кульминацией деятельности келаря Авраамия явилось его обращение к князю Димитрию Пожарскому, когда ополчение с 14 по 18 августа 1612 года находилось в Троицкой обители. «Помни, господин князь, слово, сказанное в Евангелии, — обратился келарь Авраамий к Димитрию Пожарскому, как некогда Преподобный Сергий в этот же день, 18 августа, обращался к Димитрию Донскому. — «Не убойтесь от убивающих тело, души же коснуться не могущих». Но если это и случится с тобой и пострадаешь, то будешь мученик за Господа» (1, с. 222).

После совершения напутственного молебна настоятель Троицкой обители преподобный Дионисий вместе с собором старцев вышел из монастыря на гору, чтобы проводить войско. Каждого воина он осенял крестом, а другие кропили святой водой. В то время поднялся страшный ветер, который с такой силой дул в лицо уходившему на Москву ополчению, что воины с трудом могли усидеть на конях. Это внесло ужас и сомнение. Но когда последними подъехали и взяли благословение князь Димитрий Пожарский и Косма Минин и преподобный Дионисий стал осенять их крестом вслед, встречный ветер внезапно переменился и, как бы от самого гроба Преподобного Сергия, стал с прежней силой дуть в тыл уходящему войску. Это было знамение победы, поданное Преподобным Сергием (29, с. 35—36).

Когда ополчение пришло к Москве, то между казачеством и дворянством опять началась такая вражда, что дело чуть не дошло до междоусобного кровопролития. Казаки не только не помогали дворянским полкам, но похвалялись их разорить. Три ученика Преподобного Сергия, преподобный Дионисий, келарь Авраамий и Косма Минин, призвав Радонежского игумена на помощь многим молением, одних привели в смирение и братолюбие, другим обещали отдать всю Сергиеву казну за воинскую службу. И действительно, после того как ополчение одержало победу, из Троицкого монастыря были привезены согласно обещанию казна и ризница (поскольку денег уже не было): золотые и серебряные служебные сосуды, митры, пелены с драгоценными камнями. Все это привезли в табор казаков и разложили перед ними. И вот тогда по молитвам Преподобного Сергия совершилось чудо, казачество одержало еще одну победу, которая была гораздо важнее военной. Казаки устыдились взять Сергиеву казну и, осуждая себя, говорили: «Все это многими годами собрано и возложено в дар Господу на службу» (29, с. 39). Так казна нетронутой и была отправлена обратно в обитель. Это была нравственная победа в ополчении, победа духа над плотью, которая и позволила довести освобождение Москвы и России до конца.

[28] «Арсений, — ободрил его Преподобный Сергий, — вот Господь Бог молитв ради Всенепорочной Владычицы нашей Богородицы и великих ради святителей Петра и Алексия, и Ионы, и всех святых, да и я, грешный, с ними ходатай был, заутра град Китай предает в руки христианам и врагов ваших вскоре всех низложит и из града извергнет» (30, л. 137).

[29] Феодор Матфеев заболел болезнью глаз и так сильно, что уже много времени не спал. Однажды в летнее время Феодор повел на поле коня. От тяжкой болезни он так изнемог, что пал на землю ниц и стал молить чудотворца Сергия, чтобы он его исцелил. Когда Феодор заснул, лежа на земле, тонким сном, он услышал голос: «Иди в монастырь и чудотворцу Сергию отпой молебен». Воспрянув от земли на голос, Феодор увидел позади себя инока, сидящего на белом коне. Он был совсем близко, а затем стал невидимым. В то же самое время Феодор почувствовал облегчение от болезни. Тогда он понял, что получил исцеление по молитвам чудотворца Сергия, и сделал так, как он ему велел (30, лл. 148—148 об.).

[30] «Благодать Божию исповедоваше древле Маккавей, егда грядущу ему с воинством на сопостаты явися предводяй их конник во одежде беле, укрепляя тех и мужественны творя. Равное возсылает благодарствие преславная обитель чудотворца Сергия, от облежащих ю врагов избавленная явлением преподобного старца, ездяща и имуща в руце своей меч обнажен, егоже помощию храбрственно ишедше сущии во обстоянии, победиша сопротивных, ублажающе споборствующаго им чудотворца и вопиюще Богу: аллилуя» (23, кондак 12).

[31] Эту совершенно исключительную «высшую» особенность даров Преподобного Сергия особо отмечает келарь Симон Азарьин: «Свыше целебных даров от Бога благодать дана ему [Преподобному Сергию] всю Российскую землю заступать от находящих врагов христианских, от безбожных татар, и немцев, и литвы, и прочих народов, не чтущих по истине Бога, Господа нашего Иисуса Христа, и хотящих разорять православное христианство. Ибо Богом данный помощник всему государству, и всюду и везде царям и великим князьям обретался помощник во бранех [...]. И где бы ни были во бранех цари, государи и великие князья, и Преподобного Сергия имя во устах всегда поминали, и церковь полотняную во имя его в путешествии близ шатров своих ставили, и во все дни в нее на молитву приходили [...]. И везде и во всяком пути, и во всяких напастях имя его призывали, и когда приходили к любви, именем его утверждались» (29, с. 15—16).

[32] События смуты 80-х годов XIV в. вокруг митрополичьего престола Великой Руси недавно были подробно разобраны Г. М. Прохоровым (26). Поэтому лишь кратко напомним, какое положение сложилось к 1380-м годам.

Константинопольский Патриарх Филофей (1354—1355; 1362—1376), который в 1354 году благословил Преподобного Сергия на устроение общежития, и император Иоанн Кантакузин (1341—1355), оценив размеры турецкой угрозы для христианского мира, попытались организовать антитурецкий союз православных государств. Одним из важнейших звеньев православного союза должна была стать Московская Русь, но не раздробленная между мусульманами-татарами, языческой Литвой и католической Польшей, а объединенная под политической властью единого князя и духовной властью единого митрополита. Киев, номинальный центр митрополии, находился под властью Литвы, «киевские» митрополиты еще с начала XIV века жили в Москве, а западную часть своей огромной епархии лишь посещали, когда представлялась возможность. Литовские князья стремились либо к возвращению митрополита в Киев, либо к разделу митрополии по политическому принципу.

В 1375 году Патриарх Филофей восстановил отношения с Сербской и Болгарской Церквами, нарушенные перед тем национальными партиями. Оставалось, казалось, немного до торжества идеи всеправославного единства. В этих условиях Патриарх Филофей для того, чтобы добиться церковного единства внутри Руси, решился избрать канонически небесспорный, но духовно единственно верный путь, который Собор наименовал средним, царским: 2 декабря 1375 года святой Киприан был рукоположен в митрополита Литовского, но с тем условием, что после смерти святителя Алексия он воспримет и его митрополичью кафедру (формально Киевскую, фактически Московскую) и станет единым митрополитом Киевским и всея Руси.

Этому замыслу воспротивился великий московский князь Димитрий, преданный ранее и Литвой и Тверью. Он стал выдвигать своего претендента на московский митрополичий престол — бывшего коломенского протопопа Димитрия (Митяя), который, переехав в Москву, стал официальным духовником великого князя и всех старейших бояр и хранителем великокняжеской печати. Протопоп Димитрий был спешно пострижен в монашество с именем Михаил и возведен в архимандрита. Почувствовав неладное, святитель Алексий решил предложить компромиссное решение, которое могло бы устроить все стороны. Кандидатура Преподобного Сергия на митрополичью кафедру не вызывала нареканий ни у кого.

[33] «Тричисленное число среди всех прочих чисел самое большое [совершенное] и весьма чтимо. Ибо везде тричисленное число есть всему доброму начало и вина [причина] возвещения, как и скажу далее. Трижды Господь Самуила пророка воззвал, тремя камнями из пращи Давид Голиафа поразил, трижды повелел возливать воду Илия на полена, сказав: «Утройте», — и утроили. Трижды также Илия дунул на отрока и воскресил его. Три дня и три ночи Иона пророк в ките пребыл, три отрока в Вавилоне печь огненную угасили. Тричисленное же слышание было Исайи, пророку серафимовидцу, когда на Небе слышалось ему пение ангельское: Свят, Свят, Свят Господь Саваоф. В три года введена была в церковь святая святых Пречистая Дева Мария. В тридцать лет Христос крестился от Иоанна во Иордане. Трех учеников Христос поставил на Фаворе и преобразился пред ними. Тридневно же Христос из мертвых воскрес. Троекратно же Христос по воскресении сказал: «Петре, любишь ли Меня?» Что же еще возвещу про тройственное число? Почему не упомянул большего и страшного: Тричисленное Божество в Трех Святынях, в Трех Лицах, в Трех Составах, Едино Божество Пресвятой Троицы, Отец и Сын и Святой Дух, Триипостасное Божество, Едина Сила, Едина Власть, Едино Господство. Поэтому подобало и сему младенцу трижды провозгласить в материнской утробе еще прежде рождения, знаменуя этим, что станет некогда Троичным учеником, что и было; и многих приведет в разум и в уведение Божие, уча словесные овцы славить Святую Троицу Единосущную во Едином Божестве» (30, лл. 11 об. — 12).

[34] Преподобный Сергий — первый из русских святых, которому был посвящен Акафист. Акафист, составленный князем Симеоном Шаховским в благодарность за спасение от потопления на море, имеет много общего с Акафистом Святителю Николаю (43). В Акафисте Преподобному Сергию, составленном митрополитом Платоном, указывается: «Плененных от варвар, скоро предварив, свободил еси, яко Николай чудный» (23, кондак 9); «Радуй-

ся, злославное отступническое любомудрие укоривый» (23, икос 9); «Радуйся, светильниче превознесеннейший, паче света освещающаго плавающих в море» (23, икос 11).

[35] К древним иконам Преподобного Сергия близка фреска Святителя Николая письма Дионисия из Ферапонтова монастыря в честь Рождества Пресвятой Богородицы.

[36] «Эти две иконы относятся друг к другу, как тезис и антитезис [...]. В одной представлено божественное, легкою стопою спускающееся долу; в другой — человеческое, усилием подвига вырубающее себе в граните ступени восхождения. В одной — Царствие Небесное, вечная радость о Духе-Утешителе, воплощающееся на землю; в другой — земное, «нужницы, восхищающие е». В Одигитрии — бесценная, превыше всего дорогая жемчужина, в округлой самозамкнутости своей играющая теплым блеском; Святитель Николай — это купец, все распродавший, чтобы стяжать эту драгоценную божественную мудрость. В одной иконе — путь воплощения, другая указует путь одухотворения. Мирною надеждою светит Одигитрия-Путеводительница, но силою ума Николай — Победитель народа — подстегивает на духовную самособранность. Божия благодать, даром даваемая, и человеческий подвиг духа, усилием завоеванный, — таковы два духовных первообраза, две идеи, питающие созерцание, которые направляли внутреннюю жизнь древнего молебщика пред этими иконами — Преподобного Сергия. Эти две идеи установили и основные линии византийской культуры; они были тем наследием, приумножить и развивать которые призван русский народ» (39, с. 88—89).

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Авраамий* (Палицын), келарь. Сказание Авраамия Палицына. Подготовка текста и комментарии О. А. Державиной и Е. В. Колосовой. Под ред. Л. В. Черепнина. М. — Л., 1955.

2. *Андроник* (Трубачев), игумен. В день памяти Преподобного Сергия Радонежского. — «Журнал Московской Патриархии», 1986, № 7, с. 36—38.

3. *Арсений*, иеромонах. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Ч. 1, 2. М., 1878. Ч. 3. М., 1879.

4. *Афанасий* (Сахаров), епископ. Служба всем святым, в земле Российской просиявшим (в Неделю 2-ю по 50-це). — В кн.: Минея-Май. Ч. 3. М., 1987, с. 308—387.

5. *Василий* (Кривошеин), монах. Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы. — «Журнал Московской Патриархии», 1986, № 3, с. 67—70.

6. *Ведерников А. В.* Идея Церкви в сочинениях А. С. Хомякова. — ЖМП, 1954, № 7, с. 47—59.

7. *Голубинский Е. Е.* Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. Изд. 2-е. М., 1909.

8. *Григорий*, епископ Нисский. Творения... Т. 7. М., 1865.

9. *Епифаний Премудрый*, преподобный. Жизнь и житие Преподобного Сергия. — В кн.: Памятники литературы Древней Руси. XIV — середина XV века. М., 1981, с. 256—429.

10. *Иоанн Златоуст*, архиепископ Константинопольский. Творения... Т. 3, СПб., 1897. Т. 6, СПб., 1900. Т. 12. СПб., 1906.

11. *Иоанн Кассиан Римлянин*, преподобный. Писания... Пер. с лат. епископа Петра. Изд. 2-е. М., 1892.

12. *Исаак Сирин*. Творения... М., 1912.

13. *Ключевский В. О.* Значение Преподобного Сергия для русского народа и государства. — В кн.: *В. Ключевский.* Очерки и речи. Второй сборник статей. М., б. г., с. 199—215.

14. *Концевич И. М.* Оптина пустынь и ее время. Джорданвилль — Нью-Йорк, 1970.

15. *Корсунский И.* Покров милости Божией над Лаврою Преподобного Сергия и Сергиевым Посадом во время губительных болезней. — «Богословский вестник», 1892, октябрь, с. 89—121.

16. *Лосский В. Н.* О третьем свойстве Церкви. — ЖМП, 1968, № 8, с. 72—78.

16а. Монастырские письма. Изд. 3-е, доп. М., 1884.

17. Настольная книга для священнослужителей. Т. 2. М., 1978. Т. 3. М., 1979.

18. *Николаева Т. В.* Древнерусская живопись Загорского музея. М., 1977.

19. *Никон*, иеромонах. Житие и подвиги Преподобного и богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского и всей России чудотворца. М., 1885.

20. *Олсуфьев Ю. А.* Опись икон Троице-Сергиевой Лавры. Сергиев Посад, 1920.

21. *Осипов А. И.* Участие в тайне Церкви. Природа Церкви. Доклад.

22. *Питирим*, архиепископ Волоколамский. Слово на торжественном акте [посвященном 600-летию победы на Куликовом поле, произнесенное] в Покровском храме МДА 21 сентября 1980 года. — ЖМП, 1980, № 12, с. 17—19.

23. *Платон* (Левшин), митрополит Московский. Акафист Преподобному Сергию (2-й).

24. Полное собрание русских летописей. Т. 11, 12. М., 1965.

25. *Поселянин Е.* Сказание о святых вождях Земли Русской. М., 1900.

26. *Прохоров Г. М.* Повесть о Митяе. Л., 1978.

27. Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание определений и постановлений. Вып. 3. М., 1918.

28. *Сергий* (Голубцов), архиепископ. Воплощение богословских идей в творчестве преподобного Андрея Рублева. — В кн.: Богословские труды. Сб. 22. М., 1981, с. 3—67.

29. *Симон* (Азарьин), келарь. Книга о (новоявленных) чудесах Преподобного Сергия. Сообщил С. Ф. Платонов. Памятники древней письменности и искусства. СПб., 1888.

30. *Симон* (Азарьин), келарь. Сказание о житии и о чудесах Преподобного и богоносного отца нашего игумена Сергия, Радонежского чудотворца. — В кн.: Службы и жития Преподобных Сергия и Никона Радонежских. М., 1646.

31. Триодь Постная. Ч. 1, 2. М., 1974.

32. Триодь Цветная. М., 1975.

33. Троице-Сергиева Лавра. Альбом. М., 1985.

34. *Успенский Н. Д.* Соборность Церкви. — ЖМП, 1959, № 7, с. 45—51.

35. *Феофан*, епископ. Толкование Послания святого апостола Павла к Ефесянам. Изд. 2-е. М., 1893.

36. *Филарет* (Дроздов), митрополит Московский. Слово на Великий Пяток. — В кн.: Слова, речи... Изд. 2-е, т. 1. М., 1848.

37. *Филарет* (Дроздов), митрополит Московский. Письма... к наместнику Свято-Троицкой Лавры архимандриту Антонию, ч. 3, М., 1883.

38. *Флоренский Павел*, священник. Культ, религия и культура. — В кн.: Богословские труды. Сб. 17. М., 1977, с. 101—119.

39. *Флоренский Павел*, священник. Моленные иконы Преподобного Сергия. — ЖМП, 1969, № 9, с. 80—90.

40. *Флоренский Павел*, священник. М[осковская] Д[уховная] А[кадемия]. Лекция 1913 года. Рукопись.

41. *Флоренский Павел*, священник. Столп и утверждение Истины. М., 1914.

42. *Флоренский Павел*, священник. Троице-Сергиева Лавра и Россия. — В сб.: Троице-Сергиева Лавра. Сергиев Посад, 1919, с. 3—29.

43. *Шаховской Симеон*, князь. Акафист Преподобному Сергию (1-й).

Игумен ФЕОФИЛАКТ (Моисеев),
преподаватель Московской Духовной Академии

МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ И ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВА ЛАВРА

(Книжность и просвещение)

Жизнь Преподобного Сергия, основателя Троицкой Лавры, его самоотверженные труды и подвиги давно стали символическим выражением его служения и воплощением любви к Пресвятой и Живоначальной Троице, как олицетворение идеи триединства служения Церкви, Отечеству и народу. И эта идея единства неотделима от имени Преподобного Сергия, ибо в сознании православного русского народа глубоко утвердилась вера в тождественность этих понятий. В нашем религиозном представлении неразрывно соединены имена Святой Троицы и Преподобного Сергия, они стали для нас однозначащими собственными названиями Лавры Преподобного, а с учреждением в стенах Лавры Московской Духовной Академии, центра научной богословской мысли, родилось и еще одно понятие: «У Троицы в Академии»[1].

В Троице Преподобного было указано не только святейшее совершенство вечной жизни, но и образец для жизни человеческой, он научил русский народ почитать Святую Троицу. «Уравнять внешнее выражение с внутренним состоянием, мысль с делом, обряд с догматом — вот завет Преподобного Сергия»[2]. Еще при жизни Преподобного Сергия основанная им обитель стала крупнейшим центром религиозной жизни русского народа, служила интересам духовного воспитания, с честью выполняла в мире свою культурно-просветительную миссию, собирая отовсюду образованных людей и книжные богатства, подготавливая своих насельников-монахов для переписки книг и издания святоотеческих творений. Преподобный Сергий среди своих современников был одним из самых просвещенных и образованных книжных людей, отличавшихся любовью к духовному просвещению и книгам[3]. Первое время обитель Преподобного Сергия испытывала крайнюю нужду в церковно-богослужебных книгах и больше заботилась об их переписывании, но наряду с этим в монастыре велось и летописание, а вскоре после блаженной кончины Преподобного Сергия было положено начало житийным памятникам письменности. Преподобный Сергий «не только одобрял чтение книг его братией, но и заботился о приобретении и составлении четиих книг, или о составлении монастырской библиотеки»[4]. Особой любовью Преподобного пользовались хорошие книгописцы и любители книжного дела, его ученики и сподвижники; преподобный Афанасий Серпуховской, Епифаний Премудрый, святитель Стефан, епископ Пермский, и впоследствии инок Пахомий Серб.

Преемник по игуменству и ученик Преподобного Сергия, Преподобный Никон († 1428), продолжил книжное начинание Троицкой обители. Из последующих настоятелей Лавры особенной любовью к книгам известен игумен Зиновий († 1443), в период деятельности которого переписчики не только размножали книги, но и успешно осуществляли переводы.

XVI век в истории Троицкой обители ознаменовался литературными трудами известных ученых и церковных деятелей — митрополита Иоасафа, игумена Артемия и преподобного Максима Грека. Начало XVII столетия совпало в жизни Русского государства с памятными событиями, когда Троице-Сергиева обитель и ее лучшие подвижники стали во главе патриотического движения за освобождение Отечества от иноземных захватчиков, за самобытную национальную культуру и сохранение православной веры. В самоотверженной героической борьбе они с честью отстаивали основы государственности и незыблемость веры православного русского народа. Поэтому навсегда останутся в памяти народной бессмертные подвиги защитников — преподобного Дионисия Радонежского и других иноков Лавры. Ближайшим сподвижником преподобного Дионисия был не менее известный насельник Троице-Сергиевой Лавры эпохи «Смутного» времени — келарь монастыря Авраамий Палицын. Им написано летописное «Сказание об осаде Троицкого Сергиева монастыря от поляков и бывших потом в России мятежах». Содержание книги отличается высоким патриотическим духом, автор ее, человек начитанный, ясно сознавал цель и значение своего труда не только для современников, но и для будущих поколений русских людей.

Другим современником преподобного Дионисия был тоже келарь Троицкого монастыря — Симон Азарьин, один из выдающихся писателей XVII века († 1665).

Во второй половине XVII века среди троицких иноков-писателей прославился литературной деятельностью известный в истории просвещения, бывший некоторое время келарем-строителем монастыря Арсений Суханов († 1668), автор «Статейного списка» и «Проскинитария».

Иноки-писатели Троице-Сергиевой Лавры древнейшего периода оставили о себе своими трудами светлую память не только в самом монастыре, но и во всем русском обществе. Они были представителями и носителями духовного образования. Собранные в Лавре со времени Преподобного Сергия замечательные книжные сокровища сделали монастырскую библиотеку к концу XVII столетия крупнейшим книгохранилищем Московской Руси. Большую ценность заключали в себе книги Лаврской библиотеки и в научном отношении. К этому времени относится и учреждение Московской Славяно-греко-латинской Академии, впоследствии преобразованной в Московскую Духовную Академию и органично расположившейся в стенах Троице-Сергиевой Лавры в начале XIX столетия.

Когда наступил XVIII век, Троице-Сергиева обитель многократно, как во времена Преподобного Сергия, оказывала государству и всему русскому народу помощь и поддержку в критические моменты общественной жизни.

В конце первой половины XVIII века под покровом обители Преподобного Сергия, при настоятеле архимандрите Кирилле (Флоринском), 2 октября 1742 года была открыта Троицкая Духовная Семинария. Таким образом, «благословение Преподобного Сергия, который глубоко сознавал потребность учения, почило и на обители науки, водворившейся в его Лавре»[5]. С учреждением в Лавре Семинарии в ней стала постоянной проповедь Слова Божия наставниками и учителями Семинарии. Одновременно возросло и общественно-просветительное значение Сергиевой Лавры, когда на должность настоятелей стали назначаться выпускники Московской Славяно-греко-латинской Академии или наставники и профессора Троицкой Семинарии. Со времени митрополита Платона (Левшина) архимандритами Троице-Сергиевой Лавры утверждены Первосвятители Московские. С именем митрополита Платона завершилась история Троицкой Лаврской Семинарии, существовавшей в обители Преподобного Сергия несколько десятилетий. В праздник Покрова Пресвятой Богородицы 1 октября 1814 года на ее месте расположилась Московская Духовная Академия, которая стала наследницей духовных богатств Лавры Преподобного Сергия и продолжительницей ее летописной истории.

С учреждением в Троице-Сергиевой обители высшей богословской школы, в ней произошло сосредоточение больших книжных запасов, отчасти перешедших из Троицкой Семинарии и частично из Московской Славяно-греко-латинской Академии, что при наличии богатейшей по своему книжному составу Лаврской библиотеки открывало широкую перспективу для плодотворной научной деятельности. Архив Лавры и ее богатейшая библиотека в соединении с библиотекой Духовной Академии давали возможность пользоваться и профессорам Академии и другим ученым исследователям ценнейшими первоисточниками для составления истории Лавры, описания жизни ее церковных деятелей и редчайших достопримечательностей.

Одним из церковных трудов, посвященных этой теме, было «Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры», написанное на основании рукописных и печатных источников профессором Московской Духовной Академии протоиереем А. В. Горским в 1841 году. Это ценнейшее историческое исследование, подготовленное ученейшим человеком своего времени, доктором богословия, протоиереем Александром Васильевичем Горским, является авторитетной монографией, которой до настоящего времени пользуются историки и искусствоведы. К числу исторических монографий протоиерея А. В. Горского относится его статья о преподобном Максиме Греке, напечатанная в 1859 году[6].

Протоиерей А. В. Горский известен учеными исследованиями святоотеческих творений и древних рукописей, хранившихся в Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеке. Совместно с К. И. Невоструевым им было подготовлено и издано описание этого уникальнейшего собрания рукописей. Он был также главным сотрудником и другом святителя Филарета (Дроздова) по переводу текста Нового Завета на русский язык. Он прекрасно знал содержание рукописных и печатных книг академической библиотеки и составил их подробное описание.

Преемником протоиерея А. В. Горского по ректорству в Московской Духовной Академии был протоиерей Сергий Константинович Смирнов, ученый, историк Русской Церкви, доктор богословия. С его именем связано начало летописного бытия высшей Духовной школы в России, уникальные сведения по истории Московской Духовной Академии.

К числу литературных произведений, отображающих историю Троице-Сергиевой Лавры, относится труд профессора Академии П. С. Казанского (1819—1878). Его творчеству принадлежит труд «Критический обзор сведений о Свято Троицкой-Сергиевой Лавре», сообщаемых в книге «Опыт исследования об имуществах и доходах монастырей», опубликованной в «Московских ведомостях» в 1876 году.

Деятельными сотрудниками и учеными помощниками-археографами названных церковных историков были выпускники Московской Духовной Академии Капитон Иванович Невоструев,

член-корреспондент Академии Наук, и Вукол Михайлович Ундольский, член Московского Общества истории и древностей российских.

Существенный прогресс в научные исследования вопросов русской церковной истории внесли ученые труды ректора Московской Духовной Академии архимандрита Филарета (Гумилевского), впоследствии архиепископа Черниговского (1805—1866)[7].

Время управления Академией ее ректорами архимандритом Филаретом (Гумилевским), протоиереями А. В. Горским и С. К. Смирновым созвучно периоду расцвета ее ученой деятельности, когда Лавра Преподобного Сергия находилась в благоустроенном состоянии под благотворным влиянием и почти полувековым управлением митрополита Московского Филарета, священно-архимандрита Троице-Сергиевой Лавры. Наместником Троицкой Лавры с 1831 года был архимандрит Антоний (в миру Андрей Гавриилович Медведев)[8], известный старец-подвижник, пользовавшийся в русском обществе большим уважением и почитанием. Лавра в отношении внутренней духовной жизни и внешнего благоустройства многим обязана его деятельности. Не будучи ни ученым монахом, ни духовным писателем, не получив даже систематического образования, архимандрит Антоний, однако, обнаружил такие редкие природные духовные дарования и такой светлый, проницательный ум, что сам ученейший митрополит Филарет часто обращался к нему за советами и следовал им. Святитель Московский настолько проникся любовью и уважением к наместнику Лавры, что даже избрал его своим духовным отцом и другом. «Тя рекох друга давно в расположении сердца моего, — писал святитель отцу Антонию. — Вы давно заслужили благодарность Лавры и моего смирения, и моя о вас забота не особенная добродетель, а естественный сердечный долг...»

В продолжение своего многолетнего наместничества в Лавре архимандрит Антоний привел обитель Преподобного Сергия, как и некогда митрополит Платон, в благоустроенное состояние. Особенное внимание отец Антоний обратил на духовную жизнь иночества. Он был современником преподобного Серафима Саровского, который проницательно предсказал ему наместничество в Лавре и с которым отец Антоний до блаженной кончины Преподобного находился в непрерывном духовном, молитвенном общении, несколько раз совершал путешествие в Саров, получая наставления от известного русского подвижника-старца. Для тех, кто был склонен к пустынной и безмолвной жизни, архимандрит Антоний устроил в трех верстах от Лавры Гефсиманский скит, ставший излюбленным местом пребывания святителя Филарета. Здесь были ископаны пещеры по подобию Саровских. С большой теплотой рассказывал отец Антоний о подвигах, совершавшихся первыми гефсиманскими пещерниками. Неподалеку от пещер была устроена Боголюбивая киновия, а несколько позже в пяти верстах от скита возникла и пустынь Параклита. Для возбуждения и поддержания духа истинного монашества архимандрит Антоний собирал аскетические творения святых отцов Церкви, а после кончины преподобного Серафима содействовал изданию первого жизнеописания святого старца. Подражая жизни и подвигу великого Саровского старца, архимандрит Антоний отличался кротким нравом, страннолюбием и благотворительностью.

После смерти архимандрита Антония сохранилась его обширная переписка, представляющая ценное духовное наследие и имеющая значительный источниковедческий интерес, так как характеризует состояние религиозной жизни русского общества на протяжении нескольких десятилетий XIX века. «Книжка эта первоначально составлена была покойным наместником Лавры архимандритом Антонием и издана в первый раз по благословению святителя Филарета. События, описанные в ней, относятся к 1833—1879 годам». «В истории русской Церкви этого периода, — отмечает профессор Московской Духовной Академии В. П. Виноградов, — на протяжении двух столетий среди ее деятелей есть только два имени, с которыми не может равняться по историческому значению ни одно ни другое: это Платон и Филарет — учитель и ученик, это как бы два великих солнца, пред которыми все другие деятели русской церковной истории только лишь звезды»[9]. Что касается отношения митрополита Филарета к Сергиевой Лавре, то он, как прежде митрополит Платон, так же благоговел перед памятью Преподобного Сергия, считая себя его усердным послушником. Это смиренное отношение митрополита Филарета к Игумену земли Русской выразилось во многих событиях его жизни и святительского служения. Так, например, он составил житие Преподобного Сергия Радонежского[10], которое предназначалось для чтения перед богослужением и действительно читалось самим архипастырем на всенощном бдении 5 июля 1822 года в Лавре, а также 25 сентября во всех церквах Москвы. Кроме жития Преподобного Сергия, митрополитом Филаретом было написано «Житие преподобного Никона, игумена Радонежского» (1844). Во время управления Лаврой внимание святителя Филарета, наряду с благоустроением внешней жизни, что осуществлялось преимущественно через наместника архимандрита Антония, было обращено и на улучшение внутренней духовной жизни иноков. Посещая Лавру, особенно в дни ее торжественных празднований, и оставаясь в Лавре на летние месяцы, он подавал пример строгой иноческой жизни, благоговейной молитвы и искренней любви к священнослужению как насельникам обители, так и учащимся Академии.

Сохраняя статус священноархимандрита Лавры, митрополит Филарет находился и в самых

тесных, по существу отеческих отношениях, с вверенной его управлению новой Московской Академией, расположившейся в стенах Лавры. И если старая Московская Славяно-греко-латинская Академия и Троицкая Семинария были любимыми детищами митрополита Платона, то новая Московская Академия стала столь же дорогой для митрополита Филарета, который сердечным расположением и заботой вникал во все стороны ее жизни и многообразной деятельности: духовной, административной, учебной и учено-педагогической. Ни одно мероприятие в ее жизни не проходило без его внимания, наставления и руководства. Московская Академия находилась под его внимательным взором, и потому вполне закономерно время его управления в истории Академии названо Филаретовским периодом. Система богословского образования и духовного просвещения, а также дальнейший путь развития академического богословия и научно-богословской мысли неразрывно связаны с именем этого выдающегося иерарха.

Такое радушное отношение митрополита Филарета к Московской Академии и вообще к Духовной школе предопределило на последующее время живое участие, заботу и поистине отеческое отношение всех московских архипастырей к Московской Духовной Академии, неразрывно связанной своей историей с Троице-Сергиевой Лаврой. Это благотворно содействовало тому, что Лавра Преподобного Сергия и Московская Духовная Академия в совместном духовном взаимовлиянии широко и плодотворно осуществляли религиозно-нравственное воспитание русского народа и общества распространением среди него духовного просвещения, подготавливали в своих стенах будущих пастырей и служителей Церкви Христовой, добрых и просвещенных наставников и учителей русского народа.

Дальнейшее развитие получила ученая деятельность. Начало изучению памятников древней письменности из рукописных фондов библиотеки Троице-Сергиевой Лавры и Московской Духовной Академии положено наместником Лавры, архимандритом Леонидом (Кавелиным; † 1891), выдающимся отечественным библиографом и археографом, более пятидесяти лет трудившимся в исследовательской области.

Другим известным духовным писателем-публицистом из иноков Троице-Сергиевой Лавры в конце XIX — начале XX века был архимандрит (впоследствии архиепископ Вологодский и Тотемский) Никон (Рождественский). Ему принадлежит одно из лучших подробных житий Преподобного Сергия, изложенное в доступной литературной форме[11]. Кроме жития Преподобного Сергия им составлен Троицкий Патерик[12].

Конец XIX столетия ознаменовался в жизни и истории не только Троице-Сергиевой Лавры и Московской Духовной Академии, но и всей Русской Православной Церкви памятным событием чрезвычайной исторической важности — 500-летием со дня блаженной кончины Преподобного Сергия Радонежского. Вся Россия, весь русский народ духовно праздновали этот светлый день 25 сентября 1892 года. Живо отозвалась на это церковно-государственное торжество современная печать, как духовная, так и светская, посвятившая памяти Преподобного Сергия отдельные статьи, очерки, заметки, сообщения с мест и даже значительные исторические исследования.

Еще до празднования этого юбилея публиковались литературные труды, принадлежавшие перу духовных писателей и ученых, историков Московской Духовной Академии. Так, к произведениям по истории Лавры, напечатанным в предъюбилейные годы, относятся труды магистра богословия Д. Скворцова «Дионисий Зобниковский, архимандрит Троицкого-Сергиева монастыря. Историческое исследование» (Тверь, 1890) и архимандрита Паисия (Виноградова) «Преподобный Сергий Радонежский и святые, почивающие в Троице-Сергиевой Лавре, с указанием достопримечательностей ее». В юбилейном 1892 году печатались в периодических изданиях статьи преподавателей Московской Духовной Академии: профессора, доктора богословия А. П. Голубцова «О значении Преподобного Сергия Радонежского в истории русского монашества»[13]; магистра богословия Н. И. Кедрова «Просветительная деятельность Троице-Сергиевой Лавры за первые три века ее существования»[14]. Среди изданий юбилейного цикла доминирующее положение принадлежит монографическому труду заслуженного профессора, доктора богословия и известного историка Русской Церкви Е. Е. Голубинского «Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. Жизнеописание Преподобного Сергия и путеводитель по Лавре» (Сергиев Посад, 1892). Вне сомнения научное достоинство этого исследования, в котором по-новому изложено понимание процесса развития исторических явлений. До настоящего времени оно сохраняет значение одного из лучших и фундаментальных исследований о жизни Преподобного Сергия и основанной им святой обители. На торжественном акте, состоявшемся в Московской Духовной Академии в связи с 500-летием, были произнесены три речи, посвященные памяти Преподобного Сергия и празднуемого события: речь ректора Академии архимандрита Антония «Во славу Святой Троицы», где раскрыта нравственная идея догмата Пресвятой Троицы, Которую особенно почитал Преподобный Сергий и основал храм в честь Ее имени; затем речи профессора Е. Е. Голубинского «О значении Преподобного Сергия Радонежского в истории нашего монашества» и профессора В. О. Ключевского «Значение Преподобного Сергия Радонежского для русского народа». Тексты произнесенных речей напечатаны в академическом издании — «Богословском вестнике» за 1892 год. Последовало также попу-

лярное издание Московской Духовной Академии «Житие и чудеса Преподобного Сергия Радонежского и всея России чудотворца» (Сергиев Посад, 1892). Замечательным литературным памятником знаменательного события стал сборник «Преподобный Сергий Радонежский и Троице-Сергиева Лавра в русской литературе» — свод всех литературных трудов, издававшихся прежде в России, с жизнеописанием Преподобного Сергия и основанной им Лавры, составленный питомцем Московской Духовной Академии — ученым историком и библиографом С. А. Белокуровым[15]. Автор этого труда писал, что целью его было привести в известность все то, что было напечатано у нас о Преподобном Сергии и созданной им Лавре. В первой части указываются различные редакции жития Преподобного Сергия, очерки о его деятельности, повествовании о чудесах, службы, каноны и акафисты. Вторая часть содержит перечни изданий, сведения о Троице-Сергиевом монастыре.

В последние годы прошлого столетия и в начале XX века тема истории Троице-Сергиевой Лавры продолжала быть предметом внимания как духовных, так и светских авторов. Среди изданий — труд Д. С. Дмитриева «Преподобный Сергий, великий поборник земли Русской и его обители» (1894); А. Архангельского «Печальник земли Русской Преподобный Сергий и основанная им обитель Троице-Сергиева Лавра» (1895); С. И. Смирнова «Преподобный Сергий Радонежский и Троицкая Лавра его времени» (1898). Из неопубликованных работ выпускников Московской Духовной Академии конца XIX — начала XX столетия известны сочинения кандидатов богословия — В. Воскресенского «О житиях Преподобного Сергия Радонежского» (1893); А. Соколова «Троицкий Сергиев монастырь и его колонии» (1888); С. Рязановского «Землевладения и хозяйства Троицкого Сергиева монастыря в XVIII веке» (1905) и В. Никитского «Благотворительная деятельность Троицкой Лавры в прежнее время» (1905).

К юбилею столетия пребывания Московской Духовной Академии в Троице-Сергиевой Лавре (1914) написано кандидатское сочинение Н. Струменского «Книжные и литературные интересы в Троице-Сергиевой Лавре с древнейших времен до XVII века». Автор определил содержание и пути развития отечественной книжности, установил связь Троицкой Лавры с Афоном и южно-славянскими странами, раскрыл значение литературной и переводческой деятельности некоторых писателей того времени — преподобных Афанасия Высоцкого, Епифания Премудрого, Пахомия Серба и других. Также юбилею были посвящены академические издания «У Троицы в Академии» (Сергиев Посад, 1914) и двухтомник профессоров Академии.

В 1918 году С. Орлов написал кандидатское сочинение «Симон Азарьин. Его жизнь и литературная деятельность». В 1919 году опубликована статья профессора МДА священника Павла Флоренского «Троице-Сергиева Лавра и Россия»[16]. В этом труде повествуется о духовном влиянии Лавры на православных русских людей, о ее служении Церкви и верующему народу. Говоря о культурно-просветительном воздействии Лавры Преподобного Сергия на русский народ и просвещение, автор пишет: «Русская книга, русская литература, вообще русское просвещение, основное свое питание получали всегда от просветительной деятельности, сгущавшейся в Лавре...» (с. 34). Как известно, Преподобный Сергий требовал от братии наряду с телесными трудами, в которых сам пребывал постоянно, обязательного чтения книг, а это предполагало и расширение книжности, переписывания их и размножения. Поэтому Сергиева Лавра со времени основания стала источником обширной литературной деятельности, преобразовавшейся впоследствии в значительное издательское дело Лавры. «Московская Духовная Академия, питомица Лавры, из Лаврского просветительного и ученого кружка Максима Грека вышедшая, и при всех своих скитаниях неизменно держащая крепость уз с Домом Живоначальной Троицы, не без глубокого смысла нашла себе наконец место упокоения в родном своем гнезде и вот уже более ста лет пребывает здесь с 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» (там же, с. 26). Таков взгляд автора в его оценке значения обители Преподобного Сергия и Московской Духовной Академии в судьбах русского народа и общества, всего Русского государства в целом...

Современный сорокалетний период истории Академии ознаменовался становлением и развитием богословской науки, духовного просвещения. Лавра Преподобного Сергия по-прежнему пользуется благоговейным почитанием, продолжается изучение замечательных памятников ее великого исторического прошлого. Большое участие в жизни Академии и Лавры запечатлено предстоятелями Русской Церкви Святейшими Патриархами Алексием и Пименом. Как и прежде, в хранилище вновь с любовью собранной академической Библиотеки сосредоточены уникальные книжные собрания богословского и церковноисторического содержания, а также духовные журналы более чем за столетний период их издания. Здесь хранятся поступающие ежегодно новые сочинения студентов-выпускников Академии, труды профессоров, магистров и докторов богословия. Сохраняя традиционную преемственность, продолжаются исследовательские труды, посвященные теме Троице-Сергиевой Лавры и Московской Духовной Академии[17]. Понимая значение и воздавая память митрополиту Филарету, мудрому наставнику и учителю духовного юношества, питомцы Московской Духовной Академии нового периода избирают этот величественный образ темой кандидатских работ. Ряд аналогичных

сочинений посвящен памяти митрополита Московского Платона и ректоров Московской Духовной Академии, выдающихся профессоров, богословов, церковных деятелей и духовных писателей-проповедников. В последние годы выпускники Академии успешно завершили свои работы: Чумаченко В. «Свято-Троицкая-Сергиева Лавра за 600 лет своего существования» (1955); Сергеев Г. «Храмовая архитектура Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. (История и анализ)» (1961); Чужаков В. «Значение обители Преподобного Сергия Радонежского для русской культуры» (1966); Гавриил (Галев), архимандрит (Болгарская Церковь). «Преподобный Сергий Радонежский и русское пастырство» (1985); Киселев А., диакон. «История Московской Духовной Академии» (1870—1900). (1974); Голубцов С., диакон. «История Московской Духовной Академии» (1900—1919) (1977) и другие. В контексте 300-летнего юбилея Академии, исполнившегося в 1985 году, учащимся предложены темы, отображающие исторический путь старейшей в нашей стране Духовной школы. В связи с этим издан иллюстрированный буклет «Московская Духовная Академия и Церковно-археологический кабинет»[18].

В заключение отметим, что изложенный материал, освещающий жизнь Троице-Сергиевой Лавры и Академии, объективно свидетельствует о непрерывной благоговейной памяти русского народа как о небесном покровителе и заступнике Русской земли Преподобном Сергии, так и о самоотверженных служителях Православного богословия и духовного образования, воспитанных в Московской Духовной Академии. Величайшее духовное влияние Лавры рождало добрые и полезные плоды для Академии. Своеобразные условия и близость сосуществования этих духовных центров сообщили Академии особый тип, выражающийся в том, что она во многом соответствует ученому монастырю.

Историческая значимость Московской Духовной Академии и Троице-Сергиевой Лавры для Русской Церкви и их благодатное влияние на русское общество, духовное просвещение и религиозное мировоззрение только отчасти может быть открыто человеческому сердцу и разуму. Несомненно, что Академия и Лавра содействовали укреплению религиозных начал в обществе и развитию в нем нравственных качеств добродетельной христианской жизни. Академия и Лавра воспитали многочисленных архипастырей, пастырей и учителей для православного мира. Здесь созданы глубокомысленные ученые труды.

И в настоящее время Московские Духовные школы, верные священным заветам Преподобного Сергия, с честью и смиренным достоинством продолжают следовать установившимся традициям Православия.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. У Троицы в Академии. 1814—1914 гг. Юбилейный сборник исторических материалов. М., 1914.

2. *Георгиевский Г.* Завет Преподобного Сергия. — ОЛДП, 1892, № 11.

3. Великие Минеи Четии. СПб., 1883, стлб. 1570—1571.

4. *Голубинский Е.* Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. Сергиев Посад, 1892, с. 40.

5. *Смирнов С.* История Троицкой Лаврской Семинарии. М., 1867, с. 3.

6. Прибавление к изданию творений святых отцов. Т. 16. М., 1857, с. 210—246.

7. См.: 1. Обзор русской духовной литературы (862—1720). Харьков. 1859 (1720—1858). СПб., 1861. 2. История Русской Церкви. Чч. 1—5. М., 1847—1848.

8. *Субботин Н.* Митрополит Филарет и архимандрит Антоний, как чтители заветов и памяти преподобного Серафима. М., 1904.

9. *Виноградов В. П.* Платон и Филарет, митрополиты Московские. Сергиев Посад, 1913, с. 2—3.

10. Житие Преподобного и Богоносного отца нашего Сергия Радонежского и всея России Чудотворца, почерпнутые синодальным членом Филаретом, архиепископом Московским из достоверных источников, читанное в Лавре его на всенощном бдении июля 5 дня 1822 года. СПб., 1822.

11. Житие и подвиги Преподобного и Богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского и всея России Чудотворца. Составлено о. иеромонахом Никоном. М., 1885.

12. Троицкий Патерик, или сказания о святых угодниках Божиих. Троице-Сергиева Лавра, 1896.

13. ОЛДП, 1892, № 9.

14. ОЛДП, 1892, № 10—11.

15. См.: Библиографические записки 1892, № 10; 12.

16. *Флоренский П.* Троице-Сергиева Лавра и Россия. Сергиев Посад, 1919.

17. *Феофилакт, игумен.* Библиотека Московской Духовной Академии (Исторический очерк). — Богословские труды, Юбилейный сборник, посвященный 300-летию Московской Духовной Академии. М., Издание Московской Патриархии, 1986, с. 247—263.

18. Московская Духовная Академия и Церковноархеологический кабинет. М., издание Московской Патриархии, 1986.

ПУБЛИКАЦИИ

Блаженный АВГУСТИН

О ТРОИЦЕ

(Книга первая)

I

1. Читателю наших рассуждений о Троице надлежит знать, что мы неусыпно боремся с клеветниками, которые презирают начало веры и обманываются незрелой и извращенной любовью к разуму. Некоторые из них переносят на мир духовный и бестелесный то, что с помощью телесных чувств они узнали о мире телесном или с чем ознакомились благодаря живости человеческой натуры и с помощью учения. Они и хотят приложить мерку телесного к бестелесному. Некоторые думают о Боге (если вообще думают), сообразуясь с собственной душой и ее страстями, и это заблуждение делает их мысли о Боге путаными и ложными. Есть другой род людей: они пытаются оторваться от твари, которая, конечно, подвержена изменению, и устремляют свое внимание на Бога, Который не знает перемены, но, отягченные бременем смертности, желая показаться знающими то, чего не знают, они оказываются неспособными познать и то, к чему стремятся; дерзко настаивая на своих предвзятых мнениях, они сами закрывают себе путь к пониманию, предпочитая не исправлять ошибку, а настаивать на ней. У всех людей троякого вида, мной упомянутых, общая ошибка: одни мыслят о Боге в соответствии с телом; другие — в соответствии с духовным творением, каким является душа; третьи не представляют Его ни телом, ни духовной сущностью, и, однако, тем более далеки от истины, что то, что им думается, не найдется ни в теле, ни в тварном духе, ни в Самом Создателе. Тот, кто представляет Бога, скажем, для примера, белым или красным, ошибается, хотя эти свойства в телах обнаруживаются. И тот, кто представляет Бога что-то забывшим, что-то вспоминавшим, ошибается ничуть не меньше, хотя эти обе способности найдутся в душе. И кто думает, что Бог мог Сам породить Себя, еще больше ошибается, ибо не только Бог не таков, но не таковы и духовные и телесные существа: ничто не может родить себя для существования.

2. Чтобы очистить человеческую душу от этой лжи, Священное Писание, приспособляясь к детям, не отбросило никаких слов, но с их помощью постепенно поднимало наш ум, словно питая его, к пониманию высокого и Божественного. Говоря о Боге, оно пользовалось словами и сравнениями с телесными предметами, например: «В тени крыл Твоих укрой меня» (Пс. 16, 8). Многое Священное Писание перенесло из мира духовного для обозначения того, о чем требовалось сказать именно так, хотя по существу было иначе: «Я Бог ревнитель» (Исх. 20, 5); «Каюсь, что создал человека» (Быт. 6, 7). О том, чего вообще нет, оно не тратит слов, не расцвечивает речений и не умножает загадок. Поэтому особенно опасно пустословие людей, отрезавших от себя истину заблуждением третьего вида — допущением в Боге того, что невозможно найти

Перевод с издания: J. M i g n e. Patrologiae cursus completus. Series Latina, t. 42.

ни в Нем, ни в любой твари. О качествах твари Писание говорит, словно забавляя малых детей и приспособляясь к слабым шагам тех, кому надлежит искать горнее и покинуть земное. О том, что присуще только Богу и чего нет в твари, Писание упоминает редко; сказано, например, Моисею: «Я есмь Сущий»; «Сущий послал меня к вам» (Исх. 3, 14). А так как «быть» (esse) употребляется в речи и о теле и о душе, то Он желал, чтобы слова были поняты иначе, чем их обычно понимают. В том же смысле сказано и у апостола: «Единый имеющий бессмертие» (1, Тим. 6, 16). Так как и душа в каком-то смысле правильно именуется бессмертной, то он не сказал бы «Единый имеет», если бы истинное бессмертие не было и неизменяемостью; неизменяемой тварь не может быть, неизменяемость присуща единому Творцу. Это говорит и Иаков: «Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов, у Которого нет изменения и ни тени перемены» (Иак. 1, 17). То же и у Давида: «Ты переменишь их, — и изменятся, но Ты Тот же» (Пс. 101, 27, 28).

3. Поэтому трудно вполне познать сущность Божию (substantiam Dei), неизменную и творящую изменяемое, создающую временное без всякого собственного движения во времени; необходимо очистить наш ум, чтобы он смог увидеть несказанное несказанно. Наш ум пока не таков, и мы питаемся верой и, кое-что упуская, прокладываем дорогу и приобретаем способность понимания. Апостол ведь сказал, что во Христе сокрыты все сокровища премудрости и ве́дения (Кол. 2, 3). Нам, младенцам Христовым, возрожденным Его благодатью, но до сих пор плотским и душевным, он сообщил о Христе не в Божественной силе, в которой Он равен Отцу, но в человеческой слабости, в которой Он был распят. Апостол ведь сказал: «Ибо я рассудил быть у вас незнающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого». И еще: «И был у вас в немощи и в страхе и в великом трепете» (1 Кор. 2, 2, 3). И ниже: «И я не мог говорить с вами, братья, как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе. Я питал вас молоком, а не твердою пищею: ибо вы были еще не в силах, да и теперь не в силах» (1 Кор. 3, 1, 2). Если это сказать некоторым людям, они возмутятся, скажут, что их оскорбили, и чаще всего предпочтут, чем признаться в своей неспособности вместить сказанное, считать, что сказавшим эти слова вообще нечего было сказать. Иногда мы объясняем в ответ на их расспросы о Боге, что и они не в силах усвоить, да, пожалуй, и мы ни понять, ни объяснить. Как показать им, что они совершенно не могут усвоить то, знакомства с чем требуют? И так как они слышат не то, что хотели бы услышать, они думают, что мы хитрим и скрываем собственное невежество или злобно завидуем их осведомленности; негодующие и смущенные, они отходят от нас.

II

4. С помощью Господа Бога нашего постараемся, по силам нашим, показать, что Господь истинный и единый есть Троица; и что правильно говорить, верить и думать, что Отец, Сын и Дух Святой обладают одной и той же сущностью (substantiae vei essentiae); мы не говорим о Ней словно мимоходом; Она познается на деле как высшее Добро умами, вполне очистившимися. Созерцать и понимать Ее, полагаясь только на свои силы, нельзя; человеческий ум слаб и может вперять свой взор в тот дивный Свет, только окрепнув в праведности веры и ею напитавшись. Следуя авторитету Священного Писания, покажем, во-первых, свойства веры, а затем, если Богу угодно, с Его помощью мы вразумим и этих суесловных мудрецов, скорее надменных, чем способных понять, и поэтому страдающих опасной болезнью; они найдут нечто, в чем нельзя сомневаться, и скорее им придется сетовать не на истину или на наши рас-

суждения, но на свою неспособность понять. И если в них еще что-то осталось от любви к Богу и от страха Божия, они вернутся к вере, к ее стройным догматам и поймут, как спасительно лечение, предлагаемое Церковью верным. Понять неизменяющуюся Истину слабому уму поможет благочестие, исцеляющее эту слабость; оно не допустит ринуться в нестройные, дерзкие и лживые рассуждения. Мне отрадно будет спрашивать, словно человеку колеблющемуся, и я не устыжусь учиться, словно человек, ищущий дорогу.

III

5. Пусть же читатель, одинаково уверенный, идет со мной дальше; одинаково колеблющийся — спрашивает вместе со мной; заметивший свою ошибку — возвращается ко мне; заметивший мою — отзывает меня. Пойдем же вместе дорогой любви, стремясь к Тому, о Ком сказано: «Ищите лица Его всегда» (Пс. 104, 4). Этому благочестивому и угодному Господу Богу нашему указанию я следовал со всеми, кто читает то, что я пишу, во всех писаниях моих, особенно же в этих книгах, в которых исследуется единство Троицы — Отца, Сына и Святого Духа. Ибо нет ошибки опаснее, труда тяжелее, находки плодотворнее, чем в таком исследовании. И если кто-либо, читая, скажет: «Это плохо сказано, я не понимаю», то он упрекнет меня за мой язык, но не за мою веру; вероятно, можно было высказаться яснее; ни один человек не говорил так, чтобы всем и все было понятно. И если кому-то в моей речи что-то не нравится, пусть испытает, понимает ли он других людей, осведомленных в этих вопросах, когда не понимает меня, и, если так, пусть отложит мою книгу и даже, если хочет, отбросит ее и потратит и труд и время на то, что ему понятно, но пусть не думает, что я обязан молчать из-за того, что не говорю так просто и ясно, как те, кого он понимает. Не всё, что все пишут, попадает в руки всех, и может случиться, что люди, которые в силах понять эти мои труды, не найдут книг более ясных, а на эти как раз натолкнутся. Полезно, чтобы многие писали, разнствуя в стиле, но не в вере, и об этих вопросах, дабы самый предмет достиг до большинства тем или иным путем. Жалующийся, что он этого не понял, никогда не мог понять основательных и остроумных соображений о столь важных предметах; пусть же молится и учится, дабы поумнеть, а не заставляет меня жалобами и бранью замолчать. А если читающий мой труд скажет: «Я понимаю, что сказано, но сказано это неверно», то пусть защищает свою мысль, если ему хочется, и опровергает меня, если сможет. Если он с любовью и стремлением к истине постарается ознакомить меня со своими возражениями, то я (если буду жив) получу великую пользу от этого моего труда. Если не я, то кто-то другой (с любовью и охотой на это соглашаюсь). Я же размышляю о законе Господнем, если не день и ночь (Пс. 1, 2), то в краткие свободные минуты и, чтобы мои размышления не были забыты, не исчезли, доверяю их перу. Надеюсь на милосердие Божие, которое укрепит меня во всем, что я считаю истиной. Если же я о чем иначе мыслю, то Он явит и это мне откроет (Флп. 3, 15), или в тайных внушениях и наставлениях, или явно в словах Своих, или в братских увещаниях. И прошу (это тайное желание мое) сохранить то, что Он дал мне, и воздать, что обещал.

6. Полагаю, что найдутся неразумные люди, которые решат по некоторым местам моих книг, что я думаю то, чего я на самом деле никогда не думал, и не думаю то, что на самом деле всегда думал. Кто не знает, что мне нельзя приписывать совращения ко лжи в следовании за мной? Я ведь вынужден идти через густую и темную чащу, но тем более кто же припишет святому авторитету Божественного Писания многочисленные и разнообразные ошибки еретиков?

А они ведь пытаются защищать свои ложные, обманчивые мнения Писанием. Закон Христов, который есть закон любви, кротко убеждает меня: если в книгах моих люди обнаружат ложь, мною не замеченную, и эта ложь одному понравится, а другому не понравится, то я обязан предпочесть укоры хулителя, хулящего ложь, похвалам хвалящего ее. Первый прав, порицая меня за мою ошибку, а второй неправ, хваля за мысль, которую порицает истина. Итак, во имя Божие, приступим к задуманному труду.

IV

7. Все писатели-кафолики, кого я мог прочесть, толковавшие Ветхий и Новый Завет и писавшие до меня о Троице, Которая есть Бог, согласно Писанию внушают, что Отец, Сын и Дух Святой, обладая единой сущностью (substantia), нераздельно равны в Божественном единстве; это не три бога, а Единый Бог: хотя Отец родил Сына, и Сын, следовательно, не то же, что Отец; Сын рожден от Отца, и Отец, следовательно, не то же, что Сын; Дух Святой не есть Отец или Сын, а только Дух Отца и Сына: Он Сам равен Отцу и Сыну и составляет с Ними Единую Троицу. Но не Сия Троица рождена от Девы Марии, распята при Понтии Пилате, погребена, воскресла в третий день и вознеслась на небо, а только Сын. Не Сия Троица спустилась в виде голубя на крестившегося Иисуса; или в день Пятидесятницы, после Вознесения Господня, когда внезапно сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного вихря, и разделяющиеся языки, как бы огненные, почили по одному на каждом из апостолов, то это была не Сия Троица, а только Дух Святой (Деян. 2, 2—4). Не Сия Троица возгласила с неба: «Ты Сын Мой» (Мк. 1, 11), когда Он крестился у Иоанна, или когда на горе с Ним было трое учеников (Мф. 17, 5), или когда прозвучал голос: «И прославил и еще прославлю» (Ин. 12, 28), но голос принадлежал только Отцу, обращавшемуся к Сыну; и, однако, Отец, и Сын, и Дух Святой как нераздельны суть, так нераздельно и действуют. В этом моя вера, и это вера кафолическая.

V

8. Некоторые смущаются, слыша: Бог Отец, и Бог Сын, и Бог Святой Дух, и, однако, эта Троица — не три бога, а один Бог, и спрашивают, как им это понимать, особенно когда говорится, что Троица нераздельно действует во всем, в чем действует Бог; но ведь прозвучавший голос Бога не был голосом Сына; воплотился, пострадал, воскрес и вознесся на небо только Сын; в образе голубя сошел только Дух Святой. Они хотят понять, каким образом голос, принадлежавший только одному Отцу, был голосом Троицы, плоть, в которой родился от Девы только Сын, создала Та же Троица, а под видом голубя, в котором явился только Дух Святой, действовала Эта Самая Троица. Иногда Троица действует раздельно (non inseparabiliter): одно делает Отец, другое — Сын, третье — Дух Святой; если Они делают что-то вместе, а что-то поочередно, то Троица не есть нераздельна. Смущает также, каким образом есть в Троице Дух Святой, Которого не родили ни Отец, ни Сын, ни Оба, хотя Он Дух и Отца, и Сына (cum sit Spiritus et Patris et Filii). Вот о чем спрашивают люди и докучают нам. И если кому Господь даровал бы понять бессилие наше, то я, как мог, объяснил бы ему и не отправился бы вместе «с истаевающим от зависти» (Прем. 6, 25). Если я скажу, что не имею обыкновения думать о таком, я солгу, а если признаюсь, что эти мысли живут во мне, ибо охвачен я горячим желанием выявить истину, то по праву любви от меня потребуют, чтобы я рассказал им, до чего я додумался — и не потому чтобы я уже достиг или усовершился (Я неизмеримо ниже апостола Павла, а и он не все постиг), но в меру мою, если я забы-

ваю заднее и простираюсь вперед, и стремлюсь к цели, к почести вышнего звания (Флп. 3, 13—14). Какая-то часть дороги пройдена, куда-то я пришел, и остается идти отсюда до конца, чтобы открыть то, что желают от меня узнать; этим желающим я служу с охотой и любовью.

Бог даст, предлагая эту книгу читателю, я и сам преуспею и, желая ответить спрашивающим, сам найду то, что́ искал. Я взялся за эту работу по велению Господа Бога нашего и с Его помощью; я не буду авторитетно рассуждать об известном, но буду благоговейно рассуждать и познавать.

VI

9. Тех, кто скажет, что Господь наш Иисус Христос не есть Бог или не есть истинный Бог, что Он с Отцом не единый истинный Бог, что Он не бессмертен, ибо подвержен перемене, — этих людей опровергнет ясное Божественное свидетельство и созвучный ему глас: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Мы понимаем, что Слово Божие есть единственный Сын Божий, о котором позже сказано: «И Слово стало плотью, и обитало с нами», ибо Сын Божий воплотился и родился от Девы во времени (propter nativitatem incarnationis ejus, quae facta est in tempore ex Virgine). И там же объявлено, что Он не только Бог, но и обладает той же сущностью (substantiae), что и Отец. Сказано ведь: «И Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничего не начало быть» (Ин. 1, 1, 14, 23). Не сказано просто «всё», а «всё, что есть», то есть вся тварь. И отсюда явствует: Тот, Кем сотворено всё, Сам не сотворен. А если Он не сотворен, то Он не есть тварь, а если Он не тварь, то сущность Его (substantia) та же, что у Отца. Всякое существо, которое не есть Бог, тварно, а то, что не тварно, есть Бог. Если Сын не обладает той же сущностью (ejusdem substantiae), что и Отец, то, значит, сущность Его тварна; если сущность (substantia) тварна, то не все Им сотворено; но «все Им сотворено», следовательно, у Него та же сущность, что у Отца (ejusdem que cum Patre substantiae est). Он поэтому не только Бог, но Бог истинный. Иоанн в своем Послании открыто говорит об этом: «Мы знаем, что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познáем Бога истинного и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе. Этот есть истинный Бог и жизнь вечная» (1 Ин. 5, 20).

10. Из этого следует, что и апостол Павел, сказав: «Единый имеющий бессмертие» (1 Тим. 6, 16), имел в виду не только Отца, но Единого Бога, Который есть Троица. Сама жизнь вечная не подвержена смерти в силу какой-либо изменчивости, и поэтому, когда о Сыне Божием, Который есть Жизнь вечная, говорится как о «Едином имеющем бессмертие», то вместе с Ним разумеется и Отец.

Причастниками этой жизни бессмертной сделались и мы и в меру нашу становимся бессмертны. Но одно — жизнь вечная, причастниками которой мы стали, и другое — мы, которые, в силу этой причастности, будем жить вечно. Если Он сказал, что в нужное время Отец явит, что Он блажен и всемогущ, что Он Царь царствующих и Господь господствующих и Единый имеющий бессмертие, то не следует думать о Сыне отдельно от Отца. И так как Сын Сам сказал однажды, что Он говорит голосом премудрости (Сам Он есть Божия Премудрость (1 Кор. 1, 24), «которая обошла круг небесный»), и не отделил Себя от Отца, то тем более нельзя думать, что только об Отце, а не о Нем вместе с Сыном сказано: «Единый имеющий бессмертие». Сказано также: «Соблюди заповедь чисто и неукоризненно даже до явления Господа нашего Иисуса Христа, которое в свое время откроет блаженный и

единый сильный Царь царствующих и Господь господствующих, Единый имеющий бессмертие, Который обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может. Ему честь и слава во веки веков. Аминь» (1 Тим. 6, 14—16). Не названы ни Отец, ни Сын, ни Дух Святой, но «блаженный, единый сильный Царь царствующих и Господь господствующих» — один, единый и истинный Бог, Сама Троица.

11. Может быть, ум смутят слова: «Которого никто из человеков не видел и видеть не может». Понятно, что эти слова относятся к Божеству Христа, Которое не видели иудеи; они видели только плоть и ее распяли. Увидеть Божество человеческим зрением невозможно; видящие Его уже не люди, они больше, чем люди. Правильно понимать Бога в Троице (Deus Trinitatis) как «блаженного, единого сильного»; как Того, Кто откроет «явление Господа нашего Иисуса Христа в свое время». Сказано ведь так: «Единый имеющий бессмертие», как сказано и следующее: «Единый творящий чудеса». (Пс. 71, 18). Хотел бы я знать, как понимают сказанное: если только об Отце, то каким образом правильны слова, сказанные Сыном: «Что творит Отец, то и Сын творит также». А среди чудес есть ли чудо большее, чем воскрешать и оживлять мертвых? И опять же Сын говорит: «Как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет» (Ин. 5, 19, 21). Каким же образом один Отец творит чудеса, если под этими словами разумеются не только Отец и не только Сын, но Единый истинный Бог, то есть Отец, и Сын, и Дух Святой?

12. И когда апостол говорит то же самое: «У нас один Бог Отец, из Которого всё, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым всё, и мы Им (1 Кор. 8, 6), кто усомнится, что он говорит обо всем, что́ сотворено, так же как и Иоанн: «Всё через Него начало быть»? Спрашиваю: о ком говорит он в другом месте: «Ибо всё из Него, Им и к Нему. Ему слава во веки веков. Аминь». Говорит он об Отце, и Сыне, и Духе Святом, дабы отдать каждому Лицу только Ему присущее (ut singulis pensonis singula tribuantur): «из Него», то есть из Отца, «Им», то есть Сыном, «к Нему», то есть к Духу Святому. Ясно, что Отец, и Сын, и Дух Святой — единый Бог, и Апостол особенно подчеркивает: «Ему слава во веки веков. Аминь». И он не говорит: «О, бездна богатства и премудрости и ве́дения» Отца, или Сына, или Духа Святого, но «премудрости и ве́дения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его! Ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему? Или кто дал Ему наперед, чтобы Он должен был воздать (Ис. 40, 13—14). Ибо всё из Него, Им и к Нему. Ему слава во веки веков. Аминь» (Рим. 11, 33—36). Если это говорится только об Отце, то каким образом «всё Отцом», когда сказано здесь: «Всё Сыном», как сказано коринфянам: «И один Господь Иисус Христос, Которым всё», как и в Евангелии от Иоанна: «Всё через Него начало быть». Если одно Отцом, а другое Сыном, значит, не всё Отцом и не всё Сыном. Если же всё Отцом и всё Сыном, то значит, Отцом то же самое, что́ и Сыном. Следовательно, равен Сын Отцу и нераздельно действуют Отец и Сын. Ибо если Отец сотворил Сына, Которого не сотворил Сам Сын, то не всё сотворено Сыном (Quia si vel Filium fecit Pater quem non fecit ipse Filius, non oipia per Filium facta sunt); если же всё сотворено Сыном, то, следовательно, Он не сотворен и вместе с Отцом творил всё, что́ сотворено. И о Самом Слове не умолчал Апостол, а совершенно ясно сказал: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу» (Флп. 2, 6); здесь он называет Богом Отца, как и в другом месте: «Христу глава — Бог» (1 Кор. 11, 3).

13. Равным образом собраны свидетельства и о Духе Святом; ими широко пользовались те, кто до нас рассуждал о Нем. Он есть Бог, а не тварь, а если Он не тварь, то Он не просто Бог (и люди названы богами — Пс. 81, 6), но Бог истинный. Он, следовательно, равен Отцу и Сыну и обладает, как Лицо Единой Троицы, такой же сущностью и такой же вечностью, как Отец и Сын (in Trinitatis unitate consubstantialis et coaeternus). Что Дух Святой не есть тварь, вполне ясно из слов Апостола: «нам велено служить не твари, а Творцу» (Рим. 1, 25), но не так, как велено, в силу любви, служить друг другу — по-гречески это будет δουλευειν, но так, как служат только Богу — по-гречески это будет λατρευειν. Поэтому служащие не Богу, Которому они должны служить, а идолам называются идолослужителями. О служении же Богу сказано: «Господу, Богу твоему, поклоняйся и Ему одному служи» (Втор. 6, 13). Это очень точно выражено в Писании греческим словом λατρευδεις. И нам запрещено *так* служить твари, ибо сказано: «Господу, Богу твоему, поклоняйся и Ему одному служи». И Апостол свидетельствует о людях, которые чтили тварь и служили ей, а не Творцу.

Дух Святой, следовательно, не есть тварь; все святые служили Ему, по словам Апостола (Флп. 3, 3): «Ибо обрезание — мы, служащие Духу Божию», по-гречески λατρευοτες. Поэтому и в большинстве латинских кодексов написано: «Мы, служа́щие Духу Божию», как и во всех или почти во всех греческих кодексах. В некоторых же латинских списках (exemplaribus) мы нашли не: «служа́щие Духу Божию», а: «служащие духом Богу». А те, которые здесь ошибаются и не хотят уступить более крупному авторитету, разве не найдут они в кодексах и другие разночтения, например: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм Святого Духа, Которого имеете вы от Бога?» Что безумнее и кощунственнее, чем осмелиться сказать, что члены Христовы — храм твари, меньшей, по их же словам, чем Христос? В другом месте он говорит: «Тела ваши суть члены Христовы». И если члены Христовы суть храм Духа Святого, то Дух Святой не есть тварь. Тому, для кого тело наше является храмом, обязаны мы служить так, как надлежит служить только Богу: служение это — по-гречески λατρεια. И в подтверждение он говорит: «Прославляйте Бога в телах ваших» (1 Кор. 6, 20).

VII

14. Этим и подобными свидетельствами Божественного Писания широко пользовались, как я и сказал, наши предшественники, опровергая клеветнические заблуждения еретиков и внушая нам веру в единство и равенство Троицы. В святых Книгах многое сказано по поводу воплощения Слова Божия, совершившегося ради спасения нашего: да станет человек Христос Иисус посредником между Богом и человеками (1 Тим. 2, 5). Что слова эти означают и даже прямо указывают, будто Отец больше Сына, эта мысль — заблуждение людей, не исследовавших все Писание в целом и не размышлявших над ним; то, что сказано о Христе человеке, они пытаются перенести на Его сущность (substantia), которая была вечной до Его воплощения и есть вечная. Ошибаются и те, кто говорят, что Сын меньше Отца, на основании того, что Сам Господь сказал: «Отец больше Меня» (Ин. 14, 28). Истина же указует, что Сын Сам уничижил Себя. Разве не уничижил Себя Тот, Кто «истощил Себя Самого, приняв образ раба»? Но принял Он образ раба не так, чтобы утратить образ Божий, в каковом был равен Отцу. Ибо если так был принят образ раба, что и образ Божий не был утрачен, то и в образе раба и в образе Бога Он является единородным Сыном Бога

Отца; в образе Божием — равный Отцу, в образе раба — посредник между Богом и человеками человек Христос Иисус. Кто же не понимает, что в образе Божием Он Сам больше Себя Самого (как человека), а в образе раба меньше Себя Самого (как Бога). Не зря Писание говорит двояко, что Сын равен Отцу и что Отец больше Сына. Первое сказано об образе Божием, второе — об образе раба: не надо здесь смешивать. И вот нам правило для разрешения этого вопроса с помощью Священного Писания: оно извлечено из одной главы в Послании апостола Павла, где отчетливо рекомендуется об этом различии помнить: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу, но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» (Флп. 2, 6—7). Итак, Сын равен природою (natura) Богу Отцу, а по положению меньше Его. В образе раба, который Он принял, Он меньше Отца, в образе Божием, в котором пребывал прежде, чем принять образ раба, равен Отцу. В образе Божием Он — Слово, Которым все начало быть (Ин. 1, 3); в образе же раба «родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных» (Гал. 4, 4—5). В образе Божием Он сотворил человека, в образе раба сделался человеком. И если бы Отец один, без Сына, сотворил человека, не было бы написано: «Сотворим человека по образу Нашему и подобию Нашему» (Быт. 1, 26). И так как образ Божий принял образ раба, Сын оставался в том и другом и Богом и человеком: Богом — в силу воспринимающего Бога, человеком — в силу воспринятого человека, — то это восприятие не означает превращения одного в другого и изменения: Божество не изменилось в тварь и не перестало быть Божеством, и тварь не изменилась в Божество, дабы перестать быть тварью.

VIII

15. Вот что говорит Апостол: «Когда же всё покорится Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему всё Ему». Нельзя думать, что Христос, принявший вид тварного человека, превратился затем в нечто Божественное (in ipsam divinitatem) или, точнее сказать, в Божество, Которое не есть тварь, но Единая Троица, бестелесная, неизменная, единосущная (consubstantialis) и вечная. Если кто-то возразит (некоторые так понимают слова: И Сам Сын покорится Покорившему всё Ему), что это сказано в том смысле, будто покорение, изменение и превращение твари будет и приобретением сущности (substantiam vel essentiam) Творца, то есть то, что было сущностью твари (substantia creaturae), станет сущностью (substantia) Творца, то он должен согласиться с тем, в чем невозможно сомневаться: не о такой сотворенной твари шла речь, когда Господь сказал: «Отец больше Меня». Он сказал это не только раньше, чем вознесся на небо, но и раньше, чем пострадал и воскрес из мертвых. Те, кто думают, что человеческая природа в Нем (humanam in eo naturam) изменилась и превратилась в Божественную сущность (in deitatis substantiam) и слова: «Тогда и Сам Сын покорится Покорившему всё Ему» значат, что и Сам Сын Человеческий, и человеческая природа, воспринятая Словом Божиим, изменятся в природу Того, Кто покорил Ему всё, полагают, что тогда будет это, когда после дня Суда «Он передаст Царство Богу и Отцу». И потому, согласно этому мнению, Отец больше Того, Кто принял от Девы образ раба.

Утверждают также, что человек Христос Иисус изменился, приобретя Божественную сущность (in Dei substantiam mutatus homo Christus Jesus). Но не могут они отрицать и того, что Он пребывал человеком (natura homi-

nis), когда перед Страстями говорил: «Ибо Отец больше Меня»; незамедлительно следует понять эти слова в следующем смысле: Отец больше Сына, когда Сын в образе раба, Сын равен Отцу, когда Он в образе Божием. И говоря: «Когда же сказано, что всё Ему покорено, то ясно, что кроме Того, Кто покорил Ему всё» (1 Кор. 15, 27), Апостол считает, что об Отце следует думать так: Он покорил всё Сыну, но не полагает, что Сын Сам всё покорил Себе. На это указывает Апостол и в Послании к Филиппийцам: «Наше же жительство — на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа, Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою, которою Он действует и покоряет Себе всё» (Флп. 3, 20—21). Ибо неразделима сила Отца и Сына: не Сам Отец покорит Себе всё, но Сын покорит Тому, Кто передаст Ему Царство и перед Кем всякая власть, и могущество, и сила — ничто; О Сыне же сказано: «Передаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу». Ведь покоряет Тот, Кто упраздняет.

16. Не следует думать, что Христос передаст Царство Богу и Отцу, отняв его от Себя, как думают некоторые пустословы. Слова «передаст Царство Богу и Отцу» не подразумевают разделения: Сын вместе с Отцом — Единый Бог. Тех, кто невнимательно читает Священное Писание и охотно затевает споры, смущает слово «доколе». Дальше следует: «Ему надлежит царствовать, доколе не низложит всех врагов Своих под ноги Свои» (1 Кор. 15, 24—25); это не значит, что, низложив, Он уже не будет царствовать. Они не понимают ни этих слов, ни следующих: «Утверждено сердце его; он не убоится, когда посмотрит на врагов своих» (Пс. 111, 8). Это ведь не значит, что не боится, пока не видит. А слова «когда передаст Царство Богу и Отцу» — словно Бог и Отец не имеет Царства? Но во всех праведных, живущих по вере, ныне царствует Посредник между людьми и Богом — человек Христос Иисус; Он приведет их к созерцанию «лицом к лицу», как говорит Апостол (1 Кор. 13, 12); и вот смысл слов «когда передаст Царство Богу и Отцу»: Он приведет верующих к созерцанию Бога и Отца. Поэтому Он и говорит: «Все передано Мне Отцом Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца, и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Мф. 11, 27). И тогда откроет Отца Сын, когда «упразднит всякое начальство и всякую власть и силу», т. е. отпадет нужда в уподоблениях посредством ангельских господств, властей и сил. От них уместно мысленно перейти к невесте в «Песни Песней»: «Золотые подвески мы сделаем тебе с серебряными блестками» (Песн. 1, 10), то есть доколе Христос скрыт в тайне Своей, ибо «жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге; Когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе» (Кол. 3, 3—4). Прежде, чем этому быть, «мы видим как бы сквозь стекло, гадательно», т. е. в подобиях, «тогда же лицом к лицу» (1 Кор. 13, 12).

17. Это созерцание обещано и нам — это завершение всякой деятельности и радость совершенная и вечная. «Мы ведь дети Божии, но еще не открылось, что́ будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1 Ин. 3, 2). Это же сказал Он слуге Своему Моисею: «Я есмь Сущий. Так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам» (Исх. 3, 14). Это будем созерцать мы, когда будем жить в вечности. Он ведь говорит: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17, 3). Это случится, когда придет Господь и осветит скрытое во мраке (1 Кор. 4, 5), когда прейдет мрак смерти и гибели. Тогда настанет утро наше, о кото-

ром сказано в псалме: «Рано предстану пред Тобою и буду ожидать» (Пс. 5, 4). Думаю, что об этом созерцании говорится: «Когда передаст Царство Богу и Отцу», то есть когда Посредник между Богом и людьми, человек Христос Иисус, Который ныне царствует среди праведных, живущих по вере, приведет их к созерцанию Бога и Отца. Если я здесь сказал глупо, пусть поправит меня более разумный, но мне думается, что будет именно так. Мы ведь ищем только того, чтобы созерцать Его, но сейчас это созерцание невозможно; мы пока только надеемся, что будет нам радость. «Надежда же, которая видит, не есть надежда, ибо если кто видит, то чего ему надеяться? Но когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении» (Рим. 8, 24—25), «доколе царь не восседает за столом». Тогда исполнится написанное: «Исполнишь меня радости перед лицом Твоим» (Пс. 15, 11). Большего, чем эта радость, искать нечего, ибо не будет ничего большего, чего стоило бы искать. Отец явит Себя, и будет нам этого довольно. Это хорошо понял Филипп, сказав Господу: «Покажи нам Отца, и довольно для нас». Но он еще не понимал, что о том же самом мог он сказать: «Господи, покажи нам Себя, и довольно для нас». И чтобы вразумить его, Господь отвечает: «Столько времени Я с вами, и вы не знаете Меня? Филипп, видевший Меня, видел Отца». И так как Он хотел, чтобы Филипп жил верой, доколе не сможет видеть, то сказал: «Разве Ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне?» (Ин. 14, 8—10). «Пока мы в теле, мы устранены от Господа, ибо ходим верою, а не ви́дением» (2 Кор. 5, 6—7). Созерцание — награда за веру; чтобы получить ее, верою очищают сердца, как и написано: «Верою очистив сердца их» (Деян. 15, 9). То, что они для созерцания очищают сердца, это очень одобрено: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5, 8). А о том, что это есть жизнь вечная, Бог говорит в псалме: «Долготою дней насыщу его и явлю ему спасение Мое» (Пс. 90, 16). Следовательно, услышим ли мы: «Покажи нам Сына», услышим ли: «Покажи нам Отца» — смысл одинаков; нельзя показать только Одного — Оба едины, как Сын и говорит: «Я и Отец — одно» (Ин. 10, 30). И в силу этой нераздельности достаточно назвать иногда только Отца, иногда только Сына, Который исполнит нас радости ви́дением лица Своего.

18. Неотделим от Обоих и Дух, Дух Отца и Сына. Собственно о Духе Святом сказано: «Дух истины, Которого мир не может принять» (Ин. 14, 17). Это и будет полнота нашей радости — большей быть не может — пребывать с Троицей Богом (frui Trinitate Deo), по образу Которого мы сотворены. Иногда о Духе Святом говорится как о Том, Кого довольно для нашего блаженства, довольно потому, что Его нельзя отделить от Отца и Сына; довольно ведь и одного Отца, ибо нельзя отделить Его от Сына и Духа Святого; довольно и Сына, ибо нельзя отделить Его от Отца и Святого Духа. А что означают слова: «Если любите Меня, соблюдите Мои заповеди. И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа истины, Которого мир не может принять» (Ин. 14, 15—17), то есть любящие мир? «Душевный человек не принимает того, что́ от Духа Божия» (1 Кор. 2, 14). Может показаться, будто слова «И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя» сказаны потому, что не довольно одного Сына. Там же сказано так, будто вообще довольно Его одного: «Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину» (Ин. 16, 13). Ужели Сын отделен, словно Он Сам не может научить всякой истине? И сделает это Дух Святой, потому что Сын не может так научить? Пусть, если угодно, скажут, что больше Сына Дух Святой, Которого они обычно считают меньшим Сына. Почему не

сказано: «Он Сам один», или: «Никто, кроме Него, не научит вас этой истине»? Позволено думать, что вместе с Ним учит и Сын. Итак, Апостол отделил Сына от знания того, что Божие: «Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия» (1 Кор. 2, 11); так что люди с извращенным умом могли бы сказать, исходя из этих слов, что и Сына научит Божьему только Дух Святой, как учит больший меньшего. Сын предоставил Сам это дело Духу: «Но от того, что Я сказал вам это, печалью исполнилось сердце ваше. Но Я истину говорю вам: лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам» (Ин. 16, 6—7).

IX

Однако Он сказал это не потому, что Слово Божие и Дух Святой неравны между Собой; можно бы подумать, что пребывание Сына Человеческого среди них препятствовало приходу Того, Кто не ума́лился, ибо не уничижил Себя Самого, приняв образ раба, как Сын (Флп. 2, 7). Надлежало исчезнуть с глаз их образу раба, глядя на который, они думали, что Христос — это только то, что они видят. Поэтому Он и сказал: «Если бы вы любили Меня, то возрадовались бы, что Я иду к Отцу, ибо Отец больше Меня» (Ин. 14, 28), то есть «Мне затем надо пойти к Отцу, что вы судите по Моему образу, и думаете, что Я меньше Отца; вы видите только тварный образ, который Я на Себя принял, и не разумеете Моего равенства с Отцом». Потому и сказано: «Не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему» (Ин. 20, 17); прикосновение как бы удостоверяет верность увиденного. Он же не хотел, чтобы сердце, стремившееся к Нему, знало только то, что́ увидело. Восхождение к Отцу надо понимать в смысле равенства с Отцом — чтобы в этом было предельное ви́дение, достаточное для нас. Иногда об одном Сыне говорится, что достаточно Его, а в том, чтобы узреть Его, нам обещана полная награда за нашу любовь и стремление к Нему. Он ведь говорит: «Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцом Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам». И если Он не сказал: «Явлю ему и Отца», то это не значит, что Он отделил Себя от Отца. Истинно ведь: «Я и Отец — одно»; когда явлен Отец, явлен и Сын, в Нем сущий; и когда явлен Сын, явлен и Отец, в Нем сущий. Когда, следовательно, Он говорит: «И Я явлюсь ему Сам», то подразумевается, что явит и Отца, а из Его слов: «Когда передаст Царство Богу и Отцу», ясно, что Себя Он не отделяет. И когда Он доведет верующих до созерцания Бога и Отца, то, конечно, доведет и до созерцания Себя, ибо сказал: «И явлюсь ему Сам». И в согласии с этим ответил Он на вопрос Иуды: «Господи, что это, что Ты хочешь явить Себя нам, а не этому миру?» — «Если кто любит Меня, соблюдет слово Мое и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим», т. е. Он не только Сам явится тому, кто Его возлюбил, но придет к нему вместе с Отцом и сотворит обитель у него.

19. Может быть, кто-то подумает, что в обитель, устроенную Отцом и Сыном у возлюбившего Их, не будет допущен Дух Святой (exclusus esse ab hac mansione Spiritus Sanctus)? А почему же сказано выше о Духе Святом: «Которого мир не может принять, потому что не видит Его; вы же знаете Его, ибо Он с вами пребывает и есть в вас»? Он допущен, следовательно, в эту обитель, Он, о Ком сказано: «С вами пребывает и есть в вас». Может быть, найдется бестолковый человек, который подумает, что, когда Отец и Сын придут в обитель возлюбившего Их, то Дух Святой уйдет оттуда, словно уступая место бо́льшим. Этому плотскому разумению противостоит Пи-

сание; немного выше сказано: «И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек» (Ин. 14, 16). Следовательно, когда Отец и Сын придут, то Дух не уйдет, но вместе с Ними вовек пребудет в этой обители. Ни Он не приходит без Них, ни Они не приходят без Него. Отдельные Лица Троицы имеют каждое свое особое имя, но особо не мыслятся, в силу единства Троицы и единой Божественной сущности Отца, Сына и Духа Святого.

X

20. Итак, Господь наш Иисус Христос передаст Царство Богу и Отцу, не разделяя Себя ни с Ним, ни с Духом Святым, когда Он приведет верующих к созерцанию Бога; здесь конец всякой доброй деятельности, покой вечный и радость, которая никогда не отымется от нас. Таков смысл слов: «Я увижу вас опять, и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет у вас» (Ин. 16, 22). Подобие этой радости предзнаменовала собою Мария, сидевшая у ног Господа и внимавшая Его словам; отрешившись от всяких дел, она внимала истине в той мере, в которой может внять ей эта жизнь, являющаяся прообразом будущей, вечной. Марфа, сестра ее, занята была необходимыми делами, пусть добрыми и полезными, которые, однако, прекратятся, когда наступит покой и сама она успокоится в слове Господнем. И поэтому Господь на жалобы Марфы, что сестра ей не помогает, ответил: «Мария избрала благую часть, которая не отнимется у нее» (Лк. 10, 39—42). Он не назвал дело Марфы плохой частью, а только сказал, что самая лучшая та, которая не отнимется. Часть, которая удовлетворяет нужду, исчезнет, когда исчезнет нужда. Награда доброму делу преходящему — покой пребывающий. В этом же созерцании Бог будет всё во всем: ничего не надо больше искать; довольно получим от Него Самого света и радости. Все те, за кого Дух, ходатайствуют воздыханиями неизреченными (Рим. 8, 26). «Одного просил я у Господа, того только ищу, чтобы жить в доме Господнем во все дни жизни моей и созерцать красоту Господню» (Пс. 26, 4). Будем и мы созерцать Бога Отца и Сына и Духа Святого, когда Посредник между Богом и людьми — человек Христос Иисус — передаст Царство Богу и Отцу, дабы Он, Посредник и Первосвященник наш, Сын Божий и Сын Человеческий, больше не ходатайствовал за нас, ибо Он Сам в качестве Первосвященника, принявшего ради нас образ раба, покорится Тому, Кто покорил Ему всё и Кому Он покорил всё; так что в качестве Бога Он с Отцом покорит нас Себе, а в качестве Первосвященника вместе с нами покорится Отцу (1 Кор. 15, 24—28). Сын есть и Бог и человек, но человеческая сущность в Сыне иная, чем сущность Его, когда Он в Отце, подобно тому, как плоть души моей иной сущности, чем моя душа, хотя они один человек, но различны моя душа и душа другого человека.

21. Следовательно, «когда Он передаст Царство Богу и Отцу», то есть когда верующих и живущих верой, за которых теперь ходатайствует Посредник, приведет Он, наконец, к созерцанию, о котором вздыхаем и тоскуем, и когда пройдут труд и стенания, Он не будет уже ходатайствовать за нас, ибо Царство будет передано Богу и Отцу. Об этом Он и говорит: «Я говорил с вами об этом в притчах; наступит время, когда уже не буду говорить вам в притчах, но прямо возвещу вам об Отце», то есть уже не будет притчей, когда совершится ви́дение лицом к лицу. Это и обозначают слова: «Прямо возвещу вам об Отце», то есть «прямо явлю вам Отца». Говорит: «Возвещу», ибо Он есть Слово Отца. Затем Он продолжает: «В тот день будете просить во имя Мое, и не говорю вам, что Я буду просить Отца, ибо Сам Отец любит

вас, потому что вы Меня возлюбили и уверовали, что Я исшел от Бога. Я исшел от Отца и пришел в мир, и опять оставляю мир и иду к Отцу» (Ин. 16, 25—28). Что значит: «Я исшел от Отца»? Это значит: «не в том образе, в котором Я равен Отцу, а в ином — в умаленном, тварном». А что значит: «Я пришел в мир»? Это значит: «Я явился глазам грешников, любящих этот мир, в образе раба, в котором Я истощил Себя». А что значит: «Опять оставляю мир», как не то, что «Я изыму от любящих мир виденное ими»? А что значит: «Я иду к Отцу»? Это значит: «Я наставляю Своих верных, как должно понимать Мое равенство Отцу». Верующие должны прийти от веры к реальности, то есть к ви́дению Того, о пришествии Которого сказано, что Он передаст Царство Богу и Отцу. Верные, которых Он искупил кровью Своей, именуются Его Царством, за них Он ныне и ходатайствует; тогда же там, где Он равен Отцу, Он не будет просить Отца за них, прилепившихся к Нему, «ибо, — говорит Он, — Отец Сам любит вас». Просит же Он потому, что меньше Отца, как истинно равный Он внимает вместе с Отцом. Словами: «Ибо Отец Сам любит вас» Он не разделяет Себя с Ним, но дает понять то, о чем я упоминал выше и на чем настаивал: каждое Лицо в Троице обычно именуется так, что под этим именем разумеются и другие лица. Так, если говорится: «Ибо Отец Сам любит вас», то следует здесь разуметь и Сына, и Духа Святого. Любит нас не только Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас (Рим. 8, 32); однако любит Бог таких нас, какими мы будем, а не таких, какие мы сейчас. Каких же любит Он, таких и хранит вовеки; тогда Тот, Кто ныне ходатайствует за нас, «передаст Царство Богу и Отцу» и уже не будет просить Отца, ибо Отец Сам любит нас. За что? Только за веру, за то, что мы поверили прежде чем увидим обещанное. И Он полюбил нас такими, какие мы есть, а не возненавидел, и настоятельно увещевает нас измениться.

XI

22. Усвоим, как правильно понимать Писания о сыне Божием и различать, что в Нем соответствует образу Божию, в котором Он равен Отцу, и что в Нем от образа раба, который Он принял и в котором Он меньше Отца; не будем путать и противопоставлять мысли святых Книг, как будто они противоречивы. В образе Божием (secundum formam Dei) равны Отцу и Сын и Дух Святой, ибо ни один из Них не есть тварь, как мы и показали, но в образе раба Он меньше Отца, как сказал Сам: «Отец больше Меня» (Ин. 14, 28); Он меньше Себя Самого, ибо о Нем сказано: «Он уничтожил Себя Самого» (Флп. 2, 7); Он меньше Духа Святого, ибо сказал Сам: «Кто скажет хулу на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему» (Мф. 12, 32). И Им совершал Он великие дела, говоря: «Если Я Духом Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас Царство Божие» (Лк. 11, 20). Вот слова Исаии, которые Он Сам прочитал в синагоге и дополнил их, разумея, несомненно, Себя: «Дух Господень на Мне, ибо Он помазал Меня и послал благовествовать нищим, проповедовать узникам освобождение» (Ис. 61, 1; Лк. 4, 18); Он говорит, что послан делать это, ибо Дух Господень на Нем. Как Бог (secundum formam Dei), Он сотворил всё (Ин. 1, 3), как раб, Он родился от жены, подчинился закону (Гал. 4, 4). Как Бог, Он и Отец — одно (Ин. 10, 30); как раб, Он пришел исполнить не Свою волю, а волю Пославшего Его (Ин. 6, 38). В образе Божием — «как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе»; в образе как раба — душа Его «скорбит смертельно», и Он

говорит: «Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия» (Мф. 26, 38—39). Как Бог, «Он есть истинный Бог и жизнь вечная» (1 Ин. 5, 20); как раб, «был послушен даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2, 8).

23. Как Богу, Ему принадлежит все, что имеет Отец (Ин. 16, 15), и: «всё Мое Твое, и Твое Мое» (Ин. 17, 10). В образе раба — Его учение есть не Его, но Пославшего Его (Ин. 7, 16).

XII

«О дне и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк. 13, 32). Но Он не знает это, почему и сделал их незнающими, то есть Он не знал тогда, когда говорил ученикам — так ведь сказано и Аврааму: «Теперь Я знаю, что боишься ты Бога» (Быт. 22, 12), то есть «теперь Я сделал, чтобы ты узнал», ибо и сам проверенный понял себя в этом испытании. И ученикам Он скажет в удобное время, говоря о будущем, словно о прошедшем: «Я уже не называю вас рабами, но друзьями, ибо раб не знает воли господина своего, но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам всё, что слышал от Отца Моего» (Ин. 15, 15) — Он еще не сделал этого, но, конечно, сделает, хотя и говорит, как будто уже сделал. Он говорит им: «Еще многое имею сказать вам, но вы теперь не можете вместить» (Ин. 16, 12). Под этим следует разуметь и слова о дне и часе. Так и Апостол говорит: «Ибо я рассудил быть у вас незнающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого» (1 Кор. 2, 2). Он ведь говорил тем, которые не могли постичь более глубоких истин о Божестве Христа. Несколько дальше он говорит: «Я не мог говорить с вами, как с духовными, но как с плотскими» (1 Кор. 3, 1). Значит, он не знал, и среди них того, чего они не могли понять даже и с его помощью, и говорил им, что знает только то, что им следовало от него узнать. Среди совершенных он знал то, чего не знал среди младенцев: он говорит: «Мудрость же мы проповедуем между совершенными» (1 Кор. 2, 6). Кто-либо скажет, что такой характер речи прикрывает незнание говорящего; это как бы незаметная, прикрытая канава. Писание, однако, говорит такой речью, которая в обыкновении людском не встречается, и все же говорит оно именно с людьми.

24. Соответственно образу Божию сказано: «Раньше всех холмов родил Он Меня» (Притч. 8, 24), то есть раньше всех прочих тварей; «Прежде денницы родил Я Тебя» (Пс. 109, 3), то есть раньше всякого времени и всего временного. Соответственно образу раба сказано: «Господь создал меня в начале путей Своих» (Притч. 8, 22). Соответственно образу Божию сказано: «Я есмь Истина», а соответственно образу раба: «Я есмь путь» (Ин. 14, 6).

И Он же, как «первенец из мертвых» (Апок. 1, 5), проложил дорогу Церкви Своей к Царству Божию, к жизни вечной, завершение которой в бессмертии также и тела, поэтому и сотворен Он в начале путей Божиих, для дел Его (ideo creatus est in principio viarum Dei in opera ejus). Соответственно образу Божию, Он «от начала Сущий», как и сказано нам (Ин. 8, 25); в том начале Бог сотворил небо и землю (Быт. 1, 1); соответственно же образу раба, «Он выходит, как жених из брачного чертога Своего» (Пс. 18, 6). В образе Божием «Он рожден прежде всякой твари, и Сам есть прежде всего, и всё Им стоит»; в образе раба «Он есть глава тела Церкви» (Кол. 1, 15, 17—18). В образе Божием Он есть Господь славы (1 Кор. 2, 8). Отсюда ясно, что Он прославит святых Своих, ибо «кого Он предопределил, тех и призвал, а кого призвал, тех и оправдал, а кого оправдал, тех и прославил» (Рим. 8, 30). О Нем же сказано, что Он оправдает и нечестивого (Рим. 4, 5),

и о Нем же говорится, что Он явится праведным и оправдывающим (Рим. 3, 26). А кого Он оправдал, тех и прославил; ибо, как оправдывающий и прославляющий, Он есть Господь славы, как я и сказал. А в образе раба Он ответил ученикам Своим, споривším о прославлении: «Дать сесть у Меня по правую сторону и по левую — не от Меня зависит, но кому уготовано Отцом Моим» (Мф. 20, 23).

25. А что уготовано Отцом, то уготовано и Сыном, ибо Он и Отец — одно (Ин. 10, 30). Я уже указывал, что обозначение отдельных Лиц Троицы относится одинаково и ко всем Лицам Троицы вместе, и к Каждому Ее Лицу в отдельности, ибо нераздельна деятельность Ее и едина сущность. Потому и о Духе Святом Он говорит: «Если Я пойду, то пошлю Его к вам» (Ин. 16, 7). Не сказал: «Мы пошлем», но так, словно пошлет только один Сын, а не Отец вместе с Ним; в другом месте Он говорит: «Это сказал Я вам, находясь с вами. Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему» (Ин. 14, 25—26). Это сказано таким образом, будто не Сын Его пошлет, а один только Отец. Следовательно, и этими словами, и раньше сказанными — «кому уготовано Отцом Моим» — Он желал, чтобы поняли: приготовят почетные места, кому захотят, Он и Отец вместе. Кто-нибудь возразит: когда там сказано о Святом Духе, Он говорит, что пошлет Его Он, но не отрицает, что Его пошлет и Отец, а в другом месте говорит, что пошлет Отец, но не отрицает, что пошлет и Он; это ясно из Его Слова, Он же ясно говорит: «не от Меня зависит», как и далее сказанное, что места уготованы Отцом. Но согласно нашему рассуждению, это сказано согласно образу раба: поймем же смысл этих слов: не в человеческой власти дать их, а во власти Того, Кто, будучи Богом, равен Отцу. «Не в Моей власти», то есть Я даю их не властью человека, но как уготованные Отцом Моим, и ты, наконец, пойми, если «всё, что имеет Отец, есть Мое» (Ин. 16, 15), то и это, конечно, Мое, и Я уготовал эти места с Отцом вместе.

26. Спрашиваю я и о смысле этих слов: «если кто не слушает слов Моих, не Я буду судить его». Может быть, Он сказал «не Я буду судить его» в том же смысле, в каком «не от Меня зависит»? Что же следует затем? «Я пришел не судить мир, но спасти мир» и добавляет: «Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судью себе»: мы бы сочли, что Он говорит об Отце, но Он добавляет: «Слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день». Что же? Ни Сын не будет судить — Он ведь сказал: «Я не буду судить его», ни Отец, но слово, которое сказал Сын? Послушай, однако, дальше: «Я говорил не от Себя; но пославший Меня Отец, Он дал Мне заповедь, что сказать и что говорить. И Я знаю, что заповедь Его есть жизнь вечная. Итак, что Я говорю, говорю, как сказал Мне Отец» (Ин. 12, 47—50). Итак, если судит не Сын, но слово, сказанное Сыном, ибо Сын говорил не от Себя: Отец, пославший Его, дал Ему заповедь, что сказать и что говорить; судит Отец, слово Которого сказал Сын, и это Слово Отца и есть Его Сын. Заповедь Отца не есть одно, а Слово Отца другое; Он назвал это и словом, и заповедью. Подумаем, сказав: «Я говорю не от Себя», не хотел ли он, чтобы поняли: «Я не рожден от Себя». Если говорит Слово Отца, Он говорит о Себе (se ipsum loquitur), ибо Он есть Слово Отца. Он обычно говорит: «Дал Мне Отец»: дает понять, что Его родил Отец и не то, что дал Ему нечто, уже существующему и чего-то не имеющему, но родил Его, так что Он есть и имеет. Сын Божий до воплощения, до восприятия твари, Единородный, через Которого всё сотворено, не так, как тварь, есть одно, а имеет другое; но одно и то же то, что Он есть и то, что Он имеет. Это сказано яснее (если кто способен понять): «как Отец имеет

жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (Ин. 5, 26). Он дал «иметь жизнь в Самом Себе» Тому, Кто уже жил и существовал, ибо Он есть жизнь. Итак, «дал Сыну иметь жизнь в Самом Себе», то есть родил Сына, Жизнь, не знающую перемены, — это жизнь вечная. Слово Божие есть Сын Божий, и Сын Божий «есть истинный Бог и жизнь вечная», как говорит Иоанн в своем Послании (1 Ин. 5, 20); знаем также слова Господни: «Слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день»; слово Он называет словом Отца и заповедью Отца, а заповедь эту жизнью вечной. «И знаю, что заповедь Его есть жизнь Вечная».

27. Спрашиваю, как нам понимать: «Я не буду судить, слово, которое я говорил, оно будет судить»? Из следующего выясняется их смысл: «Я не буду судить; но будет судить слово Отца», но Слово Отца есть Сын Божий. Как же понимать: Я не буду судить, но Я буду судить? Только так: Я не буду судить властью человека, ибо Я Сын Человеческий, но буду судить властью Слова, ибо Я Сын Божий. И если противоречивыми покажутся слова: «Я не буду судить» и «буду судить», то что скажем, услышав: «Мое учение — не Мое»? Каким образом «Мое и одновременно не Мое», Он не сказал: «Это учение — не Мое», но «Мое учение — не Мое», назвал его Своим и его же назвал не Своим. Своим назвал в одном смысле, не Своим — в другом: Свое, как у Бога, Не Свое, как у раба. Сказав: «не Мое, но Пославшего Меня» (Ин. 7, 16), Он заставляет нас обратиться к Самому Слову. Учение Отца есть Слово Отца, Его единственный Сын. Не тот ли смысл и в словах: «Верующий в Меня, не в Меня верует» (Ин. 12, 44). Как же так: и в Него и не в Него? «Верующий в Меня, не в Меня верует, но в Пославшего Меня». Только так, кто в Меня верует, верует не в то, что видит — будем возлагать надежду не на тварное, но на Того, Кто принял тварный облик, дабы явиться людским сердцам и очистить верой сердца — да созерцают Его, как равного Отцу. Поэтому Он обращает внимание верующих к Отцу, говоря: «Не в Меня верует, но в Пославшего Меня», но никак не разделяет Себя с Отцом, то есть с Тем, Кто послал Его; в Него следует веровать, как в равного Отцу. Ясно сказал Он это: «Веруйте в Бога и в Меня веруйте» (Ин. 14, 1), то есть: «Как веруете в Бога, так веруйте и в Меня, ибо Я и Отец — один Бог». Он словно переносит людскую веру с Себя на Отца, говоря: «Не в Меня верует, но в Пославшего Меня», но Себя никак с Ним не разделяет. Тот же смысл и в словах: «Не от Меня зависит, но кому приготовлено Отцом Моим», думаю, понятно, почему приемлемо и то и другое. Так же и слова: «Я не буду судить», хотя Он будет судить живых и мертвых (2 Тим. 4, 1), но не властью человека: Он напоминает о Своей Божественности, дабы устремить ввысь сердца людей: Он и спустился на землю, чтобы поднять их над землей.

XIII

28. Если бы Сын Человеческий, принявший облик раба, не был Сыном Божиим по облику Бога, в каковом пребывает, апостол Павел не сказал бы о князьях этого мира: «Если бы познали, никогда бы не распяли Господа Славы» (1 Кор. 2, 8). Его распяли в образе раба, но распят был Царь Славы. Ибо таково было это восприятие, которое сделало Бога человеком и человека Богом. Что ради чего и что согласно чему понимает, с Божьей помощью, разумный, прилежный и благочестивый читатель. И мы говорим: потому что Он Бог, Он прославляет Своих, прославляет потому, что Он Царь Славы, и, однако, Царь Славы был распят (правильно сказано: «Бог распятый»), но распят не в силе Божией, но в немощи челове-

ческой (2 Кор. 13, 4). Он, Бог, судит, то есть судит властью Божеской, а не человеческой, и тем не менее Сам человек будет судить — ведь и Царь Славы был распят. Открыто сказал Он: «Когда же придет Сын Человеческий во славе Своей и все ангелы с Ним, тогда соберутся пред Ним все народы» (Мф. 25, 31—32); в этих стихах предсказано и остальное до последнего приговора включительно. И иудеи, закосневшие во зле, будут наказаны на этом Суде, как и сказано: «увидят, Которого пронзили» (Зах. 12, 10). И так как и добрые и злые увидят Судью живых и мертвых, то, несомненно, злые смогут увидеть Его только в облике Сына Человеческого, но теперь прославленного Судию, а не уничиженного подсудимого. Несомненно, однако, что нечестивые не увидят оный Божий образ, в котором Он равен Отцу: они не чисты сердцем: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5, 8), в ви́дение лицом к лицу (1 Кор. 13,12), которое, как высшая награда, обещано праведным; это будет, когда Он передаст Царство Богу и Отцу; Он подразумевает, что увидят и Его, подчинившего Богу всю тварь и ставшего (а Он Сын Божий) в тварном облике Сыном Человеческим. «Тогда и Сам Сын покорится Покорившему всё Ему, да будет Бог всё во всем» (1 Кор. 15, 24—28). И если Сын Божий в том образе, в коем Он равен Отцу, явится также и нечестивым, когда придет судить, что обещает Он много Его возлюбившему: «И Я возлюблю Его и явлюсь Ему Сам» (Ин. 14, 21). Поэтому Сын Человеческий будет судить не властью человека, но властью Сына Божия, и опять же Сын Божий будет судить, явясь не в том образе, в коем Он — Бог, равный Отцу, но в образе Сына Человеческого.

29. Можно употребить оба выражения: «судить будет Сын человеческий» и «не Сын человеческий будет судить», ибо судить будет Сын человеческий: Он ведь сказал: «Когда же придет Сын Человеческий, тогда соберутся пред Ним все народы» (Мф. 25, 31—32), но судить их будет не Сын человеческий; истинны ведь слова Его: «Я не буду судить: (Ин. 12, 47) и «Я не ищу Моей славы: есть Ищущий и Судящий» (Ин. 8, 50). Если Он предстанет на Суде не в облике Бога, но в облике Сына человеческого, то судить будет не Сам Отец; сказано ведь: «Отец не будет судить никого, но весь суд отдал Сыну». Каков же двойной смысл выражения, нами выше упомянутого, «Сыну дал жизнь иметь в Самом Себе» (Ин. 5, 26). Значит ли это, что Он родил Сына? Или разговор идет о том, о чем говорит Апостол: «Потому и Бог превознес Его и дал Ему имя, выше всякого имени». Это сказано о Сыне человеческом, в котором Сын Божий воскрес из мертвых. В облике Божием Он равен Отцу, но уничижил Себя, приняв облик раба, в этом облике раба и действовал, и страдал, и получил то, о чем дальше сообщает Апостол: «Уничижил себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной; поэтому Бог и превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, чтобы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп. 2, 7—11). Сказано ли «весь суд отдал Сыну» согласно тому речению или этому, явствует из того, что если это сказано согласно речению «дал Сыну иметь жизнь в Себе Самом», то тогда никак не было бы сказано «Отец не судит никого», так как Он родил Сына, равного Себе, то Он судит вместе с Ним, и Сын явится на Суде не в облике Бога, а в облике Сына Человеческого. Он не будет судить не потому, что отдал весь Суд сыну, — ведь о Нем говорит Сын: «Есть Ищущий и Судящий», — слова «Отец не судит никого, но весь Суд отдал Сыну» значат: Отца не увидит на Суде никто

из живых и умерших, но все увидят Сына: Он есть Сын человеческий, так что Его могут видеть и нечестивые, и они увидят, Кого они убили.

30. Что это не только наши догадки, приведем слова Самого Господа: покажем, почему Он сказал: «Отец не судит никого, но весь Суд отдал Сыну», ибо Судья явится в образе Сына Человеческого — этот образ не Отца, но только Сына (и это не образ Сына, в котором Он равен Отцу, но только в котором Он меньше Отца), — Он предстанет в таком образе, чтобы Судью могли увидеть и добрые и злые. Немного ниже Он говорит: «Истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня, имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но переходит от смерти к жизни». Эта вечная жизнь есть то ви́дение, которого нет для злых. Далее следует: «Истинно, истинно говорю вам, наступает время и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия, и услышав оживут. Это участь благочестивых, которые, услышав о воплощении Его, верят, что Он — Сын Божий, и что Он ради них стал меньше Отца и принял образ раба и верят, что, как Бог, Он равен Отцу. Из этого следует и Его объяснение: «И как Отец имеет Жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе». И затем Он переходит к ви́дению Своей Славы, в которой придет как Судья. Славу эту увидят и нечестивцы и праведные. Дальше следует: «И дал Ему власть производить Суд потому что Он есть Сын человеческий». Сказать яснее, по-моему, нельзя. Так как Он — Сын Божий, равный Отцу, то эту власть судить Он не получает, но имеет ее сокровенно с Отцом; принимает же ее, чтобы злые и добрые видели Его судящим, ибо Он Сын Человеческий. Узреть Сына Человеческого предоставлено будет и злым; узрят Его в образе Божием только чистые сердцем: они именно увидят Бога: только благочестивым и любящим Его обещает Он явить Себя. *Погляди же что дальше*: «*Не дивитесь этому*» — запрещает нам удивляться тому, чему удивляется, конечно, каждый, кто не понимает слов Отца, Который дал Сыну власть творить Суд потому, что Он — Сын человеческий. Скорее можно было бы ожидать, что будет сказано: «потому что Он — Сын Божий». Но Сына Божия в Божественном образе, в коем Он равен Отцу, грешники увидеть не смогут. Надлежит, чтобы Судью живых и мертвых увидели, представ перед Ним, и праведные и грешные. «Не дивитесь этому, ибо наступит время, в которое все находящиеся в гробах услышат голос Его и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения» (Ин. 5, 22—29). Надлежало Ему получить эту власть, как Сыну человеческому, дабы все воскресшие могли увидеть Его в том образе, в котором увидеть могли *все*, и осужденные и идущие в жизнь вечную. А что такое жизнь вечная, как не то ви́дение, в котором отказано нечестивым? «Да знают Тебя, единого истинного Бога и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17, 3). Как познают Иисуса Христа? Только как единого истинного Бога, каким Он им явит Себя, не в облике Сына человеческого, в котором явится и тем, кто подлежит наказанию.

31. В том ви́дении, в коем предстанет Он людям с чистым сердцем, узрят Его благим: «Как благ Бог Израиля к чистым сердцем» (Пс. 72, 1), но когда взглянут на Судью дурные, Он не покажется им благим, и не возрадуются сердцем, но «возрыдают пред Ним все племена земные» (Откр. 1, 7), — во всяком случае все дурные и неверные. Поэтому Он и ответил спросившему Его, как унаследовать жизнь вечную и назвавшего Его учителем благим: «Что ты называешь Меня благим? Никто не благ,

как только один Бог» (Мф.19, 17). В другом месте, однако, Господь Сам говорит о добром человеке: «Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе, а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое» (Мф. 12, 35). Тот юноша искал вечной жизни, жизнь же вечная состоит в созерцании Бога не карающего, но дарующего радость вечную. Юноша не понимал, с Кем он говорит, считая, что перед ним только Сын человеческий. «Что ты называешь Меня благим?» то есть: зачем называешь благим этот образ, который ты видишь и обращаешься к Тому, Кого видишь: «учитель Благой»? Это образ Сына человеческого, этот образ воспринят, в этом образе предстанет Он на Суде не только праведным, но и нечестивым, и в этом образе не благим увидят Его творящие зло. Можно увидеть образ Мой, в котором хотя Я и был, но не считал хищением быть равным Богу, и Я Сам уничижил Себя (Флп. 2, 6—7), чтобы принять этот образ. Итак, это единый Бог, Отец, Сын и Дух Святой, Который предстанет радовать праведных, и радость эта не отнимется у них, радость, о которой воздыхает говорящий: «Одного просил я у Господа, того только ищу, чтобы пребывать мне в доме Господнем во все дни жизни моей, чтобы созерцать красоту Господню» (Пс. 26, 4); только Сам Бог благ: никто не видит от него скорби и стенаний, но спасение и радость истинную. Если ты видишь Меня в том образе, то Я благ, если только в этом, зачем спрашиваешь о благе? Если ты среди тех, которые «увидят, Кого пронзили» (Зах.12, 10), то зрелище это будет для них тяжким: оно несет в себе наказание. Господь так и думал, говоря: «Что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог»; эти слова подтверждают сказанное мной: мы будем созерцать не ведающую перемены и человеческим глазам невидимую сущность Бога, узреть которую «лицом к лицу» обещано, по словам апостола Павла (Кор. 13, 2) только святым. О ней же [т. е. о Сущности Бога] говорит и апостол Иоанн: «Мы будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1 Ин. 3, 2), и о ней говорится: «Одного просил я у Господа: созерцать красоту Господню», и о ней говорит Сам Господь: «И Я возлюблю Его и явлюсь ему Сам» (Ин. 14, 21); ради нее одной очистим сердца наши верой: «блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5, 8); изречения об этом ви́дении изобильнейше рассеяны по всему Священному Писанию: их находит всякий, кто устремляется оком любви к исканию этого ви́дения. В этом ви́дении — наше высшее благо, и ради стяжания его мы наставлены усердствовать во всяком правом деле. Ви́дение же Сына человеческого, которое нам предвозвещено, когда соберутся перед Ним все племена и скажут Ему: «Господи, когда мы видели Тебя алчущим и жаждущим» (и далее), не будет ни благостным для нечестивых, посылаемых в огонь вечный, ни высшим благом для праведных. Ибо Он продолжает звать их в царство, уготованное им от создания мира. Он и скажет одним: «Идите в огонь вечный», и другим: «Придите, благословенные Отца Моего, наследуйте царство уготованное вам» (Мф. 25, 33—49). И пойдут нечестивые в огонь вечный, а праведники в жизнь вечную. А что такое жизнь вечная, как не то, что определено в словах «да знают Тебя, единого истинного Бога и посланного Тобою Иисуса Христа»? — Но уже и в той славе, о которой Он говорит Отцу: «которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин. 17, 3—5). Тогда Он передаст Царство Богу и Отцу (1 Кор. 15, 24): да войдет добрый раб в радость Господина своего (Мф. 25, 23) и укроет тех, кем Он владеет, под покровом Лика Своего от возмущения людей, которые возмутятся, услы-

шав изречение: «праведник не убоится худой молвы» (Пс. 111, 7), если укрыт он в куще, то есть в правой вере кафолической Церкви «от мятежей людских» (Пс. 30, 21), то есть, от еретических оклеветаний. Можно ли слова Господа «Что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог», — понять как-то иначе? Нельзя думать, что Отец обладает большей благостью, чем Сын в своей сущности, в сущности Слова, Которым всё начало быть. Тут нет отклонений от правого учения: будем уверенно пользоваться не одним доказательством, а всеми, какие найдутся. Еретиков изобличают тем сильнее, чем больше открывается ходов для избежания их ловушек. Соображения по этому поводу выскажем в другой раз.

Ю. П. АВВАКУМОВ,
преподаватель Ленинградской Духовной Академии

ИЛЛЮМИНОВАННЫЙ МИССАЛ XV ВЕКА в рукописном собрании библиотеки ЛДА

Библиотека Ленинградской Духовной Академии обладает сравнительно небольшим (около 300 единиц хранения), но ценным собранием рукописных книг, отдельные экземпляры которого представляют большой интерес для богослова, историка и палеографа. Подавляющее большинство рукописей ЛДА — славянорусские и русские: от сборника сочинений преподобного Максима Грека XVII века до автографов писем святителя Николая, архиепископа Японского. Однако в составе собрания имеются и западноевропейские манускрипты. Один из наиболее древних — латинский миссал (служебник) № Р 827 из Германии, датированный 1463 годом, великолепный образец книжной готики позднего Средневековья. Рукопись иллюминована, т. е. украшена орнаментальными инициалами и миниатюрами, благодаря чему она составляет особую ценность с точки зрения истории христианского искусства. Палеографические особенности кодекса, наличие датировки и указания имен писца и заказчика вводит его в число наиболее значимых для палеографии и кодикологии источников, на основе которых можно производить датировку и атрибуцию других средневековых памятников. Наконец, даже при беглом просмотре рукописи становится ясно, что само ее содержание, состав собранных в ней литургических текстов способны дать в руки исследователю латинской литургики и гимнографии интереснейший материал. Все это вместе взятое свидетельствует о том, что манускрипт, безусловно, заслуживает серьезного внимания со стороны отечественных и зарубежных палеографов, литургистов и историков христианского искусства.

Настоящей публикацией дается научное описание этой рукописи ЛДА, характеризующее ее в трех аспектах: во-первых, с точки зрения ее палеографических и кодикологических особенностей; во-вторых, содержания, и, в-третьих, художественного оформления (иллюминации). Публикуемое описание не является полным и всесторонним исследованием рукописи. Однако мы надеемся, что оно введет в научный оборот основные ее характеристики, положив тем самым начало ознакомлению научной общественности с рукописными фондами библиотеки Ленинградской Духовной Академии.

Палеографическое описание рукописи

Манускрипт представляет собою кодекс большого формата (размер страницы 42×31 см; размер текста 19,5×19,5 см), состоящий из 210 листов, пронумерованных поздней рукой, очевидно, при последнем переплетении рукописи. Материал, на котором написана рукопись, — пергамен средней толщины, бархатистый, белый. Листы пергамена сшиты в тетради, как правило по 8 листов (т. наз. кватернионы). Переплет поздний: манускрипт переплетен уже после поступления в библиотеку ЛДА.

Рукопись выполнена крупным и четким готическим письмом литургических книг, с большим количеством слияний и сокращений (суспенсии, контракции, специальные знаки[1]). Ощущается стремление писца украсить текст декорирующими элементами: см. напр. написание буквы «f» в словах «finitus» (л. 207) и часто встречающемся «feria» (лл. 2 об, 3 и др.). Текст располагается в двух столбцах. В некоторых тетрадях сохранились остатки реклам (т. е. выписанных на нижнем поле страницы первых слов последующего текста), которые были частично срезаны при переплете. Последовательность тетрадей в нескольких местах нарушена (см. лл. 10—11, 2—21, 30—31; подробнее об этом см. ниже), что создает несовпадения в тексте.

Сведения о времени и месте создания кодекса, а также имена писца и заказчика приведены в колофоне на л. 207:

Anno domini M° CCCP° LXIII° //
In vigilꝑa Palmae praesens //
liber Reverendi Patris Domini Heue — //
hardi de hoym episcopi halberstadtensis //
finitus est per me hinricum //

Duderstatensem presbiterum //
de quo benedictus sit Deus //
omnipotens cum pia matre eius //
in sempiterna saecula. Amen //

(«В год Господень 1463, в навечерие Недели ваий, настоящая книга досточтимого отца господина Гебхарда фон Хойма, епископа Хальберштадтского, закончена мною, Генрихом, пресвитером из Дудерштадта, о чем да будет благословен Бог всемогущий с милостивой Материю Его в бесконечные веки. Аминь».)

Таким образом, кодекс был заказан епископом г. Хальберштадта (Саксония) и, очевидно, являлся, как показывают также его содержание и оформление (об этом см. ниже), парадной рукописью, которую могли использовать при архиерейских богослужениях в кафедральном соборе в Хальберштадте[2]. Гебхард фон Хойм, представитель знатного и известного в Саксонии рода Хоймов[3], занимал хальберштадтскую кафедру с 1458 по 1480 г.[4].

Необходимо отметить, что благодаря наличию колофона рукопись приобретает большую палеографическую ценность, так как становится пособием для датировки и атрибуции других средневековых манускриптов.

Содержание рукописи

По содержанию рукопись представляет собою римский служебник (миссал) в неполном виде. В связи с описанием ее содержания необходимо сделать несколько предварительных пояснений.

Миссал (лат. missale) — книга сложного состава[5]. Она включает изменяемые части римской Литургии: входные антифоны, аллилуйи, иерейские молитвы, чтения Апостола и Евангелия. Формирование этой книги, включающей все необходимые тексты для повседневного евхаристического служения (за исключением, как правило, лишь самого чина Литургии — Ordo Missae, — который переписывался чаще всего отдельно), было результатом сложного процесса. На протяжении X—XI вв. происходит взаимопроникновение антифонария, евангелиария, сакраментария и некоторых других книг, которые ранее использовались в чередовании друг с другом (такого рода практика до сей поры существует в Восточной Церкви). Одним из процессов, происходивших при формировании миссала, было выделение в особые разделы т. наз. темпорала (лат. temporale: службы рождественского и пасхального циклов) и санкторала (лат. sanctorale: службы святым). Начиная со второй половины XI—XII вв. темпорал и санкторал выделяются в отдельные части книги, а в позднем Средневековье часто представляют собой отдельные кодексы. В последнем случае миссал переписывался в виде комплекта из нескольких кодексов, объединенных стилем внешнего оформления. В истории средневековой культуры известны случаи создания парадных комплектов служебников, выполнявшихся по заказу епископа или настоятеля монастыря.

Рукопись ЛДА является миссалом именно такого типа; имеющийся в библиотеке кодекс — это, очевидно, лишь один из томов, входивших в состав полного служебника. В целом манускрипт представляет собою санкторал на весь церковный год: от дня св. Стефана Первомученика (26 декабря) до 26 октября, дня памяти Бернварда, епископа Хильдесхеймского (ок. 993—1022; канонизирован Римско-Католической Церковью в 1193 г.[6]).

Однако в составе рукописи в ее нынешнем виде есть неожиданная особенность. Среди служб святым оказываются несколько фрагментов (тетрадей и отдельных листов) темпорала — службы Пасхи, Пятидесятницы и примыкающие к ним. Таким образом, исходная структура манускрипта оказывается нарушенной; в его начале тетради санкторала и темпорала смешаны и не согласуются по содержанию (несовпадения текста на стыке лл. 10—11, 20—21, 30—31). Видимо эти фрагменты попали в переплет из другого кодекса-части миссала. Рукопись ЛДА открывается службой пасхального Воскресенья, и лишь при просмотре следующих разделов становится очевидным ее основное содержание (санкторал). Тем не менее общность почерка и иллюминации, прослеживающаяся на протяжении всей рукописи, служит подтверждением того, что миссал входил в комплект рукописных служебников.

В заключительной части манускрипта (лл. 193—207) помещены секвенции (лат. sequentia), или прозы (лат. prosa) — гимны, исполнявшиеся в средневековой западной Литургии непосредственно вслед за аллилуйей и перед чтением Евангелия. Собрание проз — будь то отдельная книга или же часть кодекса — называется прозарием или секвенционарием; здесь, как правило, сочетается местная литургическая традиция с общеевропейской, а также авторские секвенции с анонимными. Средневековые прозарии часто включают выдающиеся памятники древней латинской гимнографии, принадлежащие перу известных поэтов. В нашем кодексе несколько гимнов относятся к наследию Ноткера Заики (840—912 гг.), монаха Санкт-Галленского аббатства (Швейцария), первым в истории латинской литургической поэзии разработавшего жанр секвенции[7]. Среди них песнопения «Sancti Spiritus assit»[8] (л. 195 об) в день Святого Духа, «Clare Sanctorum senatus»[9] (л. 204 об) из общей службы свв. Апостолам и ряд других. Некоторые гимны, например «Benedicta semper»[10] (л. 195 об), исследователи относят к

школе Ноткера. Среди других гимнографов, песнопения которых имеются в прозарии, — Випон, автор пасхальной секвенции «Victimae paschali laudeo»[11] (л. 193); Адам Сен-Викторский (ум. в 1192 г.), создатель песнопения Св. Кресту «Laudes Crucis attolamus»[12] (л. 193); Хильдегарда, аббатисса Бингенская (1098–1179 гг.)[13], который принадлежит секвенция «Jocunda Deo laudatio» (л. 203) на праздник одиннадцати тысяч дев, распространенный в некоторых областях центральной и восточной Германии. Всего в прозарии более 30 гимнов; отдельные секвенции встречаются также и внутри санкторала.

Иллюминация рукописи

Рукопись иллюминована шестью историзованными (т. е. содержащими сюжетную миниатюру) и большим количеством орнаментальных инициалов. Сюжеты историзованных инициалов определяются темой службы соответствующего дня; большинство из них иллюстрируют евангельское повествование. Ниже приводится перечень всех сюжетных миниатюр рукописи ЛДА:

1. Л. 2 — инициал «R» (Resurrexi et adhuc tecum sum); сюжет — Воскресение Христово: поднимающийся из гроба Христос и два воина. Инициал открывает рукопись в целом (см. илл. 1).

2. Л. 11 — инициал «S» (Spiritus Domini replevit orbem ferrarum); сюжет — Пятидесятница: группа апостолов с Божией Матерью в центре и исходящий на них в виде голубя Дух Святой (см. илл. 2).

3. Л. 21 об. — инициал «E» (Et enim sederunt principes); сюжет — св. Стефан Первомученик с орудиями мученической кончины (камнями) в руке (см. илл. 3).

4. Л. 28 об. — инициал «G» (Gaudeamus omnes in Domino); сюжет — Успение Божией Матери: Божия Матерь на одре в окружении апостолов.

5. Л. 45 об. — инициал «U» (Viri Galilei); сюжет — Вознесение Господне: группа апостолов, созерцающих стопы возносящегося Господа (см. илл. 4).

6. Л. 169 об. — инициал «F» (Famulis tuis Domine); сюжет — Рождество Божией Матери: прав. Анна на одре и кормилица, передающая ей младенца.

В технике исполнения миниатюр наблюдается одна особенность. Совершенно ясно, что художник копировал более древний манускрипт, бывший у него под рукой, взяв за образец миниатюры XIII или XIV века. Об этом свидетельствуют ярко выраженные архаические черты миниатюр: по своим стилистическим особенностям они находятся на уровне не XV, а XIV или даже XIII века. Таковы графические прорисовки фигур и черт лица, архаический растительный орнамент бордюра, простые по орнаментике светло-голубые рамки миниатюр. Цвета, которые использует художник, также приближаются к гамме конца XIII — начала XIV вв.: часты светло-голубой (илл. 1—4), серый (илл. 2, 4), сиреневый (илл. 4), нежнозеленый (илл. 1, 3, 4). Постоянно применяется накладное золото (вообще придающее всему кодексу роскошный вид) — либо для заполнения букв в инициалах (илл. 2, 3), либо в качестве фона (илл. 1, 4).

Следует отметить, что в самом факте копирования миниатюр с другой рукописи нет ничего удивительного: такая практика часто имела место в средневековых скриптория[14]. Копирование более раннего оригинала отнюдь не является «недостатком», «ущербностью» манускрипта ЛДА. Дело здесь заключается в устойчивости в трактовке иконографических сюжетов, в анонимности искусства иллюминации, в осознанной традиционности культуры вообще, которая была столь характерна для Средневековья.

В целом внешнее оформление и иллюминация кодекса ЛДА является продуктом достаточно высокой стадии развития готического книжного искусства; они говорят о большом мастерстве и профессионализме писца и иллюминатора. Они свидетельствуют также о большем: о поистине благоговейном отношении к богослужебной книге, о стремлении ее создателей сделать внешнее оформление литургического текста эстетически и художественно достойным его священного предназначения[15].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Суспенсии — недописанные слова, контракции — слова стяжённые, специальные знаки — особые обозначения, заменявшие слово или часть слова. Подробнее определения и характеристики этих типов сокращений (общих как для рукописей, так и для старопечатных книг) см.: *Аввакумов Ю. П.* Латинские сокращения в изданиях второй половины XVI—XVIII вв. — В кн.: Рекатализация книг XVI—XVIII вв. на иностранных европейских языках. Л., ГПБ, 1984, с. 136—179.

[2] О рукописях, хранящихся ныне в коллекции хальберштадтского кафедрального собора, см.: Hinz P. Gegenwärtige Vergangenheit: Dom und Domschatz zum Halberstadt. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1971, SS. 223–229.

[3] Zedler J. H. Grosses vollständiges universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste... Bd. 13. Leipzig; Halle, 1735, S. 1035.

[4] Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete. Bd. 7. Urkundenbuch der Stadt Halberstadt/Bearb. von G. Schmidt. T. 2. Halle 1879. S. 521.

[5] Подробнее см. в кн.: Hughes A. Medieval manuscriptes for Mass and Office. A guide for their organization and terminology. Toronto, 1983.

[6] Auctaria, seu Notae ad Acta Sanctorum tomorum I, V et VI Octobris conscriptae. Parisiis, 1878, col. 617.

[7] *Гаспаров М. Л.* Ноткер Заика. — В кн.: Памятники средневековой латинской литературы IV—IX вв. М.: Наука, 1970, с. 361—363. Steinen W. Notker der Dichter und zeine geistige Welt. Bern, 1948.

[8] Ghevalier U. Repertorium hymnologicum: Catalogue des chants, hymnes, proses... Vol. 1—6. Bruxelles, 1892—1921, No. 18556.

[9] Ibid., No. 3336.

[10] *Карцовник В. Г.* О происхождении и составе прозария в парижском миссале Lat. Qvl 75. — В кн.: Изучение рукописных источников по истории науки и культуры. Л.: ГПБ, 1985.

[11] Ghevalier U. Repertorium hymnologicum, N 21505; русский перевод этой секвенции, выполненный С. С. Аверинцевым, см. в кн.: Памятники средневековой латинской литературы X—XII вв. М., Наука, 1972, с. 185.

[12] Patpologiae cursus completus / Accur J.-P. Migne. Ser. lat. T. 196. Parissiis, 1860, col. 1484—9.

[13] *Аверинцев С. С.* Хильдегарда Бингенская. — В кн.: Памятники средневековой латинской литературы X—XII вв., с. 326—327.

[14] *Мокрецова И. П., Романова В. Л.* Французская книжная миниатюра XIII века в советских собраниях: 1270—1300. М.: Искусство, 1985, с. 11.

[15] Автор глубоко признателен Л. И. Киселевой (БАН) и В. Г. Карцовнику (НИИ ЛГИТМиК) за ценные замечания, высказанные при подготовке настоящей работы.

Святитель ИГНАТИЙ,
епископ Кавказский и Черноморский

СЛОВО О ЧЕЛОВЕКЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Автор данного труда — епископ Игнатий (Брянчанинов) (1807—1867), известный русский подвижник и духовный писатель XIX века. Его сочинения, изданные еще при жизни святителя и переизданные в 5 томах в 1886 году, привлекают внимание глубоким знанием Священного Писания и творений святых отцов Православной Церкви, творчески переработанных и осмысленных применительно к духовным запросам современности. Написанные к тому же с незаурядным литературным мастерством, произведения святителя представляют собой ценное пособие для всех желающих проходить узкий и тернистый путь опытного богопознания. Данное сочинение — «Слово о человеке» — не вошло в 5-томное издание и вообще до сего времени оставалось неизвестным. Оно принадлежит к числу немногих творений святителя, имеющих философско-догматический характер и излагающих вероучительные истины в систематическом порядке. Этот труд епископа Игнатия можно назвать очерком по христианской антропологии.

Епископ Игнатий излагает учение о человеке на основании Предания Православной Церкви — Священного Писания и творений святых отцов. Все неправославные и тем более нерелигиозные концепции человека им просто не рассматриваются — они отнесены им к «измышлениям падшего человеческого разума». Впрочем, находясь в русле святоотеческой традиции, его антропология имеет свои особенности. Святителя интересуют в первую очередь пути исцеления души человеческой от греха, вопросы пастырской практики и аскетики. Вот почему из святых отцов по данной теме ему наиболее близки святой Иоанн Златоуст, преподобные Макарий Великий и Исаак Сирин. Основополагающая идея учения о человеке епископом Игнатием взята у святого апостола Павла. Человек — это храм. Его назначение — освящение, наполненность Святым Духом. Иначе этот «словесный» храм становится жилищем сил зла — демонов. Третьего не дано. Столь же резко святитель разграничивает две линии развития мировой истории. Первую определяют те, кто стремится к Небу и земную жизнь считает временем покаяния, а самую землю — лишь временным пристанищем, страной изгнания из рая. Вторую линию составляют те, кто, забыв о покаянии и возвращении к Небу, нацелен на устроение земной жизни, на упрочение состояния грехопадения, приводящее в конце концов к полному подчинению «князю века сего» — диаволу.

Содержание «Слова о человеке» строится по обычному плану. Вначале — введение, затем — о творении мира и человека, о пребывании в раю, грехопадении и последующей земной жизни человечества. Далее начинается 2-я часть — о пришествии в мир Христа, и здесь рукопись обрывается. Из этого можно предположить, что свой труд святитель писал незадолго до смерти (30 апреля 1867 года).

Многие идеи «Слова о человеке» — об аде и рае, о познании добра и зла, об относительной бестелесности человеческой души — встречаются и в других произведениях епископа Игнатия, в таких, как «Слово о различных состояниях естества человеческого по отношению к добру и злу», «Об образе и подобии Божием в человеке» (Аскетические опыты, т. 2), «Слово о смерти» (Аскетические опыты, т. 3). Более того, в самом «Слове о человеке» автор ссылается на эти свои произведения, что также позволяет отнести его к последним годам жизни святителя.

Очень жаль, что труд епископа Игнатия остался незавершенным и не рассмотрены, в частности, вопросы учения о человеке, связанные с христологией и сотериологией. Тем не менее и в таком виде «Слово о человеке» представляет несомненный интерес и вполне может послужить к назиданию и духовной пользе всех, стремящихся «спастися и в разум истины прийти» (1 Тим. 2, 4).

Текст данного творения сохранился в семейном архиве Флоренских. Вероятно, он предполагался для публикации в «Богословском вестнике», редактором которого был священник Павел Флоренский в 1912—1917 гг. Текст предоставлен игуменом Андроником (Трубачевым). Текст подготовлен к печати иеромонахом Исаией (Беловым).

Иеромонах Исаия,
Троице-Сергиева Лавра

Аще быхом себе разсуждали,
не быхом осуждени были
(1 Кор. 11, 31)

ВВЕДЕНИЕ

Из монастырского уединения смотрю на видимое нами великолепное и обширное мироздание — поражаюсь недоумением и удивлением. Повсюду вижу непостижимое! Повсюду вижу проявление Ума, столько превышающего мой ум, что я, созерцая бесчисленные произведения Его в необъятной картине мира, вместе не могу понять окончательно ни одного произведения Его, ни одного действия Его. Мне дана возможность созерцать только ту часть творения, которая доступна моим чувствам; мне дана возможность осязательно убедиться в существовании вещества, доступного для чувств моих по его свойствам, недоступного для меня по ограниченности моей[1]; мне дана возможность заключать со всею достоверностию по веществу, подверженному моим чувствам и исследованию, о существовании вещества, недоступного для меня по тонкости его; мне дано узнать, что природа управляется обширнейшим, премудрым законодательством, что законодательство это одинаково объемлет и громаднейшие и самомалейшие творения. Ничто из существующего не изъято из подчинения законам. Мне дано узнать, узнать лишь отчасти и поверхностно, малейшую часть законов природы, чтоб из этого познания, составляющего плод тысячелетних усилий и славу ума человеческого, я заключил положительно о существовании Ума неограниченного, всемогущего (Рим. 1, 20). Возвещает Его, громко проповедует природа. Во мне естественно существует понятие о Боге: понятие это не может быть не запечатлено неомрачимым сознанием, которое почерпает душа из рассматривания природы чистым оком. Непостижима она для меня! Тем непостижимее делается она, чем я более ввожусь в постижение ее! Должна быть она непостижимою, будучи произведением непостижимого Бога! Непостижимо для меня раскинут широкий свод небес, утверждены на своих местах и в своих путях огромные светила небесные: столько же непостижимо произрастает из земли травинка, небрежно попираемая ногами. Она тянет из земли нужные для себя соки, разлагает их, образует из них свойственные себе качество, вкус, запах, цвет, плод; возле нее другой стебелек, из той же земли, из таких же соков, вырабатывает принадлежности совсем иные, последуя отдельным, своим законам, и часто возле вкуснейшей ягоды или благовоннейшего цветка произрастает злак, напитанный смертоносным ядом.

Среди предметов необъятного мироздания вижу и себя — человека. Кто я? Откуда и для чего являюсь на земле? Какая вообще цель моего существования? Какая причина и цель моей земной жизни, этого странствования, краткого в сравнении с вечностью, продолжительного и утомительного в отношении к самому себе? Являюсь в бытие бессознательно, без всякого со стороны моей согласия; увожусь из этой жизни против моей воли, в час неопределенный, непредугаданный. Являюсь и увожусь, как невольник. Более! Являюсь и увожусь, как творение. Живу на земле, не зная будущего. Мне неизвестно, что сделается со мною чрез день, чрез несколько минут. Постоянно встречаюсь с неожиданным. Постоянно нахожусь под влиянием обстоятельств и обстановки, которые порабощают меня себе. Одна привычка, одна проводимая безрассудно жизнь мирит с таким странным положением. Не может оно укрыться от наблюдателя. Что

делается со мною, когда я, пробыв на земле срочное время, исчезаю с лица ее, исчезаю в неизвестность, подобно всем прочим человекам. Способ отшествия моего из земной жизни страшен: он именуется смертью. С понятием о смерти соединено понятие о прекращении существования; но во мне живет убеждение невольное, естественное, что я — бессмертен. Чувствую себя бессмертным: постоянно действую из этого чувства. Умирающие при сохранении сознания говорят и действуют, как отходящие и переселяющиеся, отнюдь не как уничтожающиеся. Человек — тайна для самого себя.

Неужели эта тайна запечатлена окончательно и нет никакого средства раскрыть ее? Да! Запечатлел ее для человека грех, запечатлело ее для него падение его. Человек лишен истинного самовоззрения и самопознания. Доколе я пребываю в падении моем, дотоле тайна — человек — пребывает для меня неразъяснимою: извращенный, пораженный слепотою и ложью разум мой недостаточен для раскрытия ее. Не понимаю души моей, не понимаю тела моего; понятия, которые думаю иметь о них, оказываются, при рассмотрении неповерхностном и нелегкомысленном, очень недостаточными, по большей части ошибочными. Блуждают во мраке самообольщения и заблуждения мудрецы мира, возмечтавшие и произнесшие о человеке учение произвольное и суетное, заменяя истину предположениями; в ту же пропасть самообольщения и заблуждения влекутся слепцы, руководимые слепцами. Тайна — человек — отверзается в степени, доступной и нужной для нас, вочеловечившимся Богом, Господом нашим Иисусом Христом. *«В Немже суть вся сокровища премудрости и разум сокровенна»* (Кол. 2, 3). Приобретаемое при посредстве Божественного откровения познание о человеке все еще остается относительным: относительным к ограниченности постижения нашего, относительным к существенной нужде нашей в познании. Бог дарует нам самовоззрение и самопознание, необходимые для покаяния, для спасения, или, что то же, для вечного блаженства нашего; но основная причина создания человека, существенное условие бытия его, самое существо его ведомы единому Богу. Действия неограниченного Творца не могут быть объяснены со всею точностию тварям, хотя и разумным, ни постигнуты ими. Полное и совершенное познание всех тварей имеет один Творец их, Бог. Это познание отличается от познания, свойственного и возможного нам, различием бесконечным.

Озаряемые светом Слова Божия, светящего нам из Священного Писания и из писаний Святых Отцов, мы предлагаем здесь учение Святого Духа о человеке, предлагаем сообразно скудости способностей наших, особливо же сообразно скудости духовного преуспеяния нашего. Все, что изрек о сем предмете лжеименный разум падшего человека и бесовский, горделиво и исключительно признающий себя и здравым и просвещенным, мы оставляем без всякого внимания. Поступая так, мы последуем завещанию Духа, завещавшего христианству чрез посредство апостола: *«Блюдитеся, да никтоже вас будет прельщая философиею и тщетною лестию, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христе»*[2].

Определение человека

Что такое — человек? На этот вопрос отвечает человекам апостол: *«Вы есте церкви Бога жива, якоже рече Бог: яко вселюся в них, и похожду, и буду им Бог, и тии будут Мне людие»* (2 Кор. 6, 16). Священное Писа-

ние называет всякого вообще человека домом, обителью, сосудом. Тот человек, который не захочет быть домом Божиим, сосудом Божественной благодати, соделывается домом и сосудом греха и сатаны. *«Егда нечистый дух,* — сказал Спаситель, — *изыдет от человека, преходит сквозе безводная места, ища покоя, и не обретает. Тогда речет: возвращуся в дом мой, отнюдуже изыдох: и пришед обрящет празден, пометен и украшен. Тогда идет и поймет с собою седмь иных духов лютейших себе, и вшедше живут ту: и будут последняя человеку тому горша первых»*[3]. Человек не может не быть тем, чем он создан: он не может не быть домом, не быть жилищем, не быть сосудом. Не дано ему пребывать единственно с самим собою, вне общения: это ему неестественно. Он может быть с самим собою только при посредстве Божественной благодати, в присутствии ее, при действии ее: без нее он делается чуждым самому себе и подчиняется невольно преобладанию падших духов за произвольное устранение из себя благодати, за попрание цели Творца. Апостол, благоговейно созерцая свободу, которую Бог предоставил человекам преуспевать как в добре, так и во зле во время всей *земной* жизни, говорит: *«Яко камение живо зиждителя в храм духовен, святительство свято, возносити жертвы духовны, благоприятны Богови Иисус Христом. В велицем дому мира не точию сосуди злати и сребряни суть, но и древяни и глиняни и ови убо в честь, ови же не в честь. Аще убо кто очистит себе от сих, будет сосуд в честь, освящен и благопотребен Владыце»* (1 Пет. 2,5; 2 Тим. 2, 20. 21). Дана свобода, но воля Божия пребывает неизменною: *«Сия есть воля Божия — святость ваша, хранити себе самех от блуда, и ведети комуждо от вас свой сосуд стяжавати во святыни и чести, а не в страсти похотней, якоже и языцы, не ведящии Бога. Не призва бо нас Бог на нечистоту, но во святость. Темже убо отметаяй, не человека отметает, но Бога, давшаго Духа Своего Святаго в нас»* (1 Сол. 4, 3—8). Соделывается человек сосудом и жилищем Божиим посредством христианства; устраивается и украшается жилище действием Святого Духа: *вы созидаетеся,* — говорит апостол, — *в жилище Божие Духом* (Еф. 2, 22). Вожделенно для человека удовлетворение Божественной цели! Вожделенно для человека достижение достоинства, предоставленного ему Богом! Достоинство это при сотворении человека было даром Божиим; потерянное падением, оно по искуплении опять соделалось даром Божиим. *«Преклоняю колена моя,* — пишет святой Павел к Ефесеям, — *ко Отцу Господа нашего Иисуса Христа, да даст вам по богатству славы Своея, силою утвердитися Духом Его во внутреннем человеце, вселитися Христу верою в сердца ваша»* (Еф. 3, 14. 16. 17). Достоинство даровано и законоположено Богом: отвержение достоинства влечет за собою вечную погибель. *«Будите во Мне и Аз в вас,* — сказал Спаситель всем ученикам Своим — христианам. — *Якоже розга не может плода сотворити о себе (сама собою), аще не будет на лозе: тако и вы аще во мне не пребудете. Аз есмь лоза, вы же рождие, и иже будет во Мне, и Аз в нем, той сотворит плод мног: яко без Мене не можете творити ничесоже. Аще кто во Мне не пребудет, извержется вон, якоже розга, и изсышет, и собирают ю, и во огнь влагают, и сгарает»* (Ин. 15, 4—6). *«Аще кто любит Мя, слово Мое соблюдет, и Отец Мой возлюбит его и к нему приидем, и обитель у него сотворим»* (Ин. 14, 23). Соделались храмами Божества все избранники Божии, как говорит о себе святой апостол Павел: *«Живет во мне Христос»* (Гал. 2, 20). Неудовлетворивших Божественному назначению он называет не тем, чем они должны быть. *«Или не знаете себе,* — говорит он, — *яко Иисус Христос*

в вас есть? Разве точию чим неискусни есте», то есть (по русскому переводу) *«разве только вы не то, чем должны быть»* (2 Кор. 13, 5). За неудовлетворение человеком назначению своему апостол возвещает ему вечное бедствие. *«Не весте ли,* — говорит он, — *яко храм Божий есте, и Дух Божий живет в вас? Аще кто Божий храм растлит, растлит сего Бог»* отступлением от Него, преданием собственному состоянию падения, общению с падшими духами и последствию их — погребению на веки во адской огненной бездне. *«Храм Божий свят есть, иже есте вы,* то есть *храм Божий свят, а этот храм — вы»* (1 Кор. 3, 16. 17). Не только души, но и *«телеса ваша храм живущаго в вас Святаго Духа суть, егоже имате от Бога, получив в себя при таинстве крещения, и несте свои: куплени бо есте* ценою крови Богочеловека. *Прославите убо Бога в телесех ваших и в душах ваших, яже суть Божыя»* (1 Кор. 6, 19. 20). Основываясь на этих свидетельствах Святого Духа, определяем человека так: «Человек есть Богозданный храм Божества по душе и телу».

Предлагаем возлюбленным братиям, инокам и всем вообще подвижникам христианства, желающим подвизаться правильно, законно, соответственно воле Божией, предлагаем обратить должное внимание на сделанное нами определение человека! Указание и объяснение правильного подвига составляет цель нашего убогого Слова. Плод правильного, предначертанного Святым Духом подвига — обновление подвижника Божественною благодатию и водворение Христа с Его Отцом и Духом в Его храме — человеке. «Тех, которые не ощущают вселения Христова, — сказал некоторый великий Отец, — Священное Писание именует неискусными, то есть не знающими опытно христианства»[4]. К правильному подвигу, как к существенно необходимому, приглашает Апостол служителя Христова: *«злопостражди,* — говорит он, — *яко добр воин Иисус Христов. Аще и подвизается кто, не венчается, аще не законно будет подвизатися»* (2 Тим. 2, 3. 5).

Естественно, что учение Священного Писания о человеке возвещается и проповедуется единогласно Отцами Православной Церкви. «Мы дом Божий по слову пророческому, Евангельскому и Апостольскому», — сказал преподобный Марк Подвижник[5]. Святой Иоанн Златоуст говорит: «Благодать Святого Духа соделывает нас самих, если мы проводим благочестивую жизнь, храмами Божиими, и мы получаем способность молиться на всяком месте. Не таково у нас богослужение, каковым было оно некогда у иудеев, сопряженное с значительною наружною обстановкою, нуждавшееся в многих обрядах. Там намеревавшемуся принести молитву долженствовало придти ко храму, купить горлицу, иметь в руках дрова и огонь, пригласив жреца, приступить к алтарю, сверх того, исполнить много других постановлений: здесь ничего нет такого; где бы ты ни был, приуготовлен тебе и алтарь, и жрец, и жертва. Ты сам и алтарь, и священник, и приношение»[6]. *«Вы есте церкви Бога жива»* (2 Кор. 6, 16). Этот дом укрась, извергни всякое греховное помышление, чтоб соделаться драгоценным членом Христа, чтоб соделаться храмом Духа[7]. *«Основания инаго никтоже может положити паче лежащаго, еже есть Иисус Христос»* (1 Кор. 3, 11), *«о Немже всяко создание составляемо»* (т. е. зиждется всякое здание) (Еф. 2, 21). Самое дело, будучи рассмотрено со вниманием и точностию, показывает, что основание иначе положено быть не может, как трезвенным и правильным жительством. *«Здание растет,* — говорит Апостол, — *в церковь святую о Господе* — часто повторяет он это — в святой храм, *в жилище Божие Духом»* (Еф. 2, 22). Что это за здание? Храм, предназна-

чаемый в обитель для Бога. «Каждый из вас есть храм, и все вообще составляете храм, в котором жительствует Бог, как в теле Христовом, как в духовном храме»[8]. Учение святого Иоанна Златоустого читаем и в возвышенных словах святого Исаака Сирского. Епископ Ниневии и отшельник в пустынях Месопотамии, а потом Египта (Исаак) уясняет это учение из опытов святого подвижничества. «Дерзаю утверждать, — говорит Исаак, последуя святому Павлу, — что мы — храм Божий. Очистим храм Его, потому что Он чист, чтоб Он возжелал вселиться в него. Освятим его, потому что и Он свят. Украсим его всеми делами благими и благолепными. Покадим его кадилом — упокоением Бога исполнением воли Его, чистою и сердечною молитвою, которой невозможно стяжать при частом общении с миром участием в действиях его»[9]. Тогда осенит душу облак славы Божией, и свет величия Его воссияет внутри сердца[10]. Небо — внутри тебя, если будешь чист: в самом себе увидишь ангелов со светом их, и Владыку их с ними и внутри их. Сокровище смиренномудрого внутри его: оно — Господь[11]. Храм благодати тот, кто растворен с Богом и пребывает в попечении о суде Его. Что значит пребывать в попечении о суде Его? Не что иное, как непрестанно изыскивать все средства к упокоению Его[12], непрестанно скорбеть и печалиться по причине немощи естества нашего, непопускающей нам достигнуть совершенства, непрестанно заботиться о том, чтоб постоянно содержать в душе своей непрерывающуюся память Божию[13], как сказал блаженный Василий. Сосредоточенная молитва, чуждая развлечения, соделывает в душе волю Божию явственною. В этом заключается вселение Бога в человека, когда Бог, постоянным памятованием Его, напечатлеется (водрузится) в человеке[14]. Святому Исааку был предложен вопрос: «В чем заключается совокупность всех частных подвигов жительства, то есть безмолвия, чтоб по ней подвижник мог уразуметь, что он достиг совершенства в жительстве?» Великий Отец дал вопросу следующее решение, которое можно было дать только из глубокой подвижнической опытности: «Когда безмолвник достигнет постоянного пребывания в молитве. Достигший этого достиг высшей грани всех добродетелей и отселе соделался жилищем Святого Духа. Если кто с достоверностию[15] не приял в себе благодати Утешителя: тот не может свободно пребывать таким образом в молитве. Дух, говорит Писание (Рим. 8, 26), когда вселится в кого из человеков, не престает от молитвы: потому что Сам Дух непрестанно молится. Тогда молитва не пресекается в душе ни во время сна, ни во время бодрствования; но ест ли человек или пьет, или что другое делает, даже во время глубокого сна, благоухания и пары молитвы этой без труда источаются из его сердца. Тогда молитва не отлучается от подвижника, но постоянно пребывает в нем и с ним: если она и умолкает по наружности на краткое время, то тайно она же служит в нем»[16].

Преподобный Макарий Великий очень часто в глубоких беседах своих к совершенным христианам обращается к объяснению назначения, данного человеку Творцом. Он постоянно выражается о человеке, как об обители, храме, сосуде, Престоле Божества. «Благоизволил небесный Отец обитать во всяком, верующем в Него и просящем у Него (Ин. 14, 21. 24). Так восхотело беспредельное милосердие Отца! Так угодно непостижимой любви Христовой! Таково благоволение неизглаголанной Божией благости[17]. Внутренний человек есть некое живое существо, имеющее свой образ и вид: внутренний человек есть подобие внешнего человека. Это — превосходнейший и драгоценнейший сосуд, потому что Бог благоволил о нем более, не-

жели о всех тварях[18]. Престол Божества есть ум наш, и, наоборот, престол ума есть Божество и Дух. Подобно этому, по преступлении заповеди Адамом, на его сердце, ум и тело, как на свой престол, воссели сатана, начала и силы тьмы. Для разрушения их царства пришел Господь, приняв плоть от Девы, и низложил духов злобы, восседающих в теле, с престолов их: с разума и помышлений, в которых они обитали. Господь очистил совесть, соделал Своим Престолом разум, помышление и тело[19]. Естество наше может быть в общении с демонами и лукавыми духами, равно как и в общении с ангелами и Святым Духом, бывает храмом сатаны и храмом Святого Духа. Итак, рассматривайте, братия, совесть вашу: с кем вы находитесь в общении, с ангелами ли или с демонами? Чей вы храм и жилище, Божие ли или диавольское? Каким сокровищем наполнено сердце ваше, благодатным ли или сатанинским? Как дом, осквернённый зловонием и нечистотами, до́лжно, во-первых, окончательно очистить, потом украсить и наполнить всяким благовонием и сокровищами: так до́лжно нам очистить и сердце, чтоб вместо сатаны пришел Дух Святой и почил в душах христианских[20]. Души, ищущие естеству своему странника, то есть освящение Святого Духа, прилепляются всею любовию своею ко Господу, в Нем живут, в Нем молятся, к Нему устремляют все помышления свои, презирая все прочие блага мира. За это они удостаиваются приять елей Божией благодати. После этого они могут проводить жизнь свою беспреткновенно, во всем вполне благоугождая духовному Жениху. Но души, пребывающие в одном собственном естестве, пресмыкающиеся помышлениями своими по земле, занятые попечениями единственно о земном, разум их живет в стране дольней. Сверх того — что хуже всего — обольщенные самомнением и упорные в нем, они признают себя, будучи украшены плотскими правдами[21], истинными невестами небесного Жениха. По самой же вещи их невозможно признать рожденными Свыше, как неприявших елея радости[22]. Дом, в котором не живет господин его, находится в темноте, нечистоте и запустении, наполняется сором и смрадом: так и душа, в которой не обитает Господь с ангелами, наполняется греховным мраком, скверными и унизительными страстями. Горе пути, по которому никто не ходит, на котором не слышится человеческого голоса! Такой путь соделывается притоном зверей. Горе душе, в которой не ходит Господь и не прогоняет из нее Своим гласом зверей — духов злобы! Горе дому, когда не обитает в нем владелец его! Горе земле, когда нет земледельца, который бы возделывал ее! Горе кораблю, не имеющему кормчего! Он сокрушится и погибнет от морских волн и бури! Горе душе, не имеющей в себе истинного кормчего Христа! Находясь в горестном и мрачном море, обуреваемая волнами страстей и духами злобы, бедствуя как бы от тяжкой непогоды, наконец, она подвергается погибели! Горе душе, если она не имеет в себе рачительно возделывающего ее Христа, чтоб она могла приносить благие плоды Духа! Будучи оставлена, она порастает терниями и волчцами и, наконец, подвергается потреблению огнем. Горе душе, если она не имеет обитающим в себе Господа своего Христа! Будучи оставлена, она наполняется смрадом страстей и соделывается жилищем пороков»[23].

Мироздание

Сообразно определению, данному нами человеку, мы намереваемся изобразить по силам нашим чудное зодчество этого словесного храма Божия; мы намереваемся начертать духовную и нравственную историю его от

создания до кончины мира: и человек сам собою, и история его представят фактическое убеждение, что единственно то назначение, которое указывается человеку Словом Божиим, а не иное, свойственно ему.

Человек сотворен Богом. Сотворением человека Творец заключил мироздание, то есть сотворение миров, видимого и невидимого. Он, прежде нежели приступил к созиданию окончательной твари, в которой восхотел сочетать миры видимый с невидимым, приуготовил для этой твари жилище — землю. Извлекал Он все из ничтожества единым словом; творил Он из преждесотворенных тварей твари новые единым словом. Для совершенного в премудрости Зиждителя труд размышления или обдумывания был излишен; для всемогущего Зиждителя труд созидания был излишен: все являлось по Его мысли, по Его слову. Его мысль есть Его слово, и Его слово есть мысль Его. *«Той рече, и быша: Той повеле, и создашася»* (Пс. 148, 5). На глас Божий явились небо, земля, светила небесные, отделились от земли воды в свои хранилища, потом земля покрылась произрастениями, населилась различными животными. Земля, созданная, украшенная, благословенная Богом, не имела никаких недостатков. Она была преисполнена изящества. *«Виде Бог,* по совершении всего мироздания, *вся елика сотвори: и се добра зело»* (Быт. 1, 31). Ныне взорам нашим представляется земля совсем в ином виде. Мы не знаем ее состояния в святой девственности; мы знаем ее в состоянии растления и проклятия, знаем ее, уже обреченную на сожжение[24]; создана была она для вечности. Боговдохновенный Бытописатель говорит, что земля, в первоначальном состоянии своем, не нуждалась в возделывании (Быт. 2, 5): сама производила преизобильно и превосходного достоинства хлебные и другие питательные травы, овощи и плоды. Никаких вредных произрастений не было на ней; растения не были подвержены ни тлению, ни болезням; и тление, и болезни, и самые плевелы явились после изменения земли вслед за падением человека, как должно заключать из слов Бога изгоняемому из рая Адаму: *«Терния и волчцы возрастит тебе»* земля (Быт. 3, 18). По сотворении на ней было одно прекрасное, одно благотворное, было одно приспособленное к бессмертной и блаженной жизни ее жителей. Перемены погоды не существовало: постоянно была она одинаковою — самою ясною и благорастворенною. Дождей не было: источник исходил из земли, и напаивал лицо ее (Быт. 2, 5. 6). Звери и прочие животные пребывали в совершенном согласии между собою, питаясь произрастениями (Быт. 1, 30). Гнев Творца изменил землю. *«Проклята земля в делех твоих»* (Быт. 3, 17), — сказал Он человеку, поправшему заповедь Его: и отъятие благословения у земли выразилось немедленно разнообразным всеобщим расстройством ее, предвозвещающим сожжение ее, соделывающим это сожжение как бы естественною необходимостью. Пало на землю проклятие, и засвистели ветры, забушевали бури, засверкала молния, возгремел гром, явились дожди, снега, грады, наводнения, землетрясение. Животные утратили повиновение и любовь к человеку, утратившему повиновение и любовь к Богу. Они вступили в враждебные отношения к нему. Одних он покоряет себе насильно и содержит в повиновении насильно; с другими он — в вражде и войне непримиримой и убийственной. Весьма-весьма немногие породы остались с приверженностию к нему, как бы грустный памятник и образец прежней всеобщей любви; большинство удалилось и укрылось от него в дремучие леса, в обширные степи, в ущелия гор и темные пещеры. Дикие и неприязненные взоры кидают они на прежнего обладателя своего, когда неожиданно встретятся с ним. Они как бы видят в нем преступника, врага Божия: одни быстро бегут от него, другие с остервене-

нием кидаются на него, чтоб растерзать его. В неприязненные отношения вступили животные и между собою: оставив пищу, сначала для них предназначенную, ощутив изменение в самом естестве своем, которое приобщилось проклятию, поразившему землю, они восстали друг на друга, начали пожирать друг друга. Смерть, которой обречены были наши праотцы за грех свой, смерть, которую они ощутили и в душе и в теле по отступлении Божественной благодати, но которой явного последствия еще не ведали, они увидели и уведали на животных. Первые убийства совершены были без сомнения зверями, потом человек начал закалать животных для жертвоприношения (Быт. 4, 4); наконец, явилась смерть между человеками от убийства, совершенного братом-злодеем над братом-праведником (Быт. 4, 8). До греха не было в мире смерти. Смерть взошла в мир грехом (Рим. 5, 12), быстро объяла, заразила, неисцельно повредила мир. Разрушение мира соделалось необходимостью: разрушение его есть естественное последствие его смертного недуга. Сгорит земля в последний день этого ветхого, изветшавшего мира; попадают светила небесные с мест своих, как бы с смоковницы плоды ее, сшибаемые ветром; самое небо свиется, как одежда, и исчезнет (2 Пет. 3, 10; Апок. 6, 14). Малые черты первоначального состояния земли, сохраненные для нас книгою Бытия, показывают, какое огромное, какое горестное, непостижимое для нас изменение совершилось над землею по падении человека.

Мы упомянули выше о мирах видимом и невидимом[25]. Это понятие — *относительное*. Оно образовалось в нас из состояния падения, в котором мы находимся, в котором называть очень естественно видимую нами часть создания Божия миром видимым, а невидимую — миром невидимым. В сущности этого разграничения нет[26]. К невидимому миру мы причисляем ангелов и ту часть вселенной, которая служит жительством для них. Бытописатель ничего не говорит о сотворении ангелов, но из Священного Писания видно, что они сотворены прежде видимого мира. Описание мироздания заключается единственно в описании сотворения видимого мира, который мы также называем миром вещественным. Это название — опять *относительно*; в описании мироздания говорится о предметах вещественного мира, находящихся вне земли, только по отношению их к земле и человеку. Дух Святый поведает нам о мироздании столько, сколько требует того существенная наша нужда, а не столько, сколько желало бы любопытство кичащегося разума, злоупотребляющего познаниями. Так, поведается о светилах небесных, что они сотворены с целию освещати землю, и да будут в знамения, и во времена, и во дни, и в лета, и да будут в просвещение на тверди небесной, яко светити по земли (Быт. 1, 14.15). Слово Божие доставляет познания, необходимые для жительства богоугодного — жительство богоугодное соделывает человека обителью Святого Духа, Который и научает своеобразно, не по стихиям мира, словесный сосуд Свой высокому учению Божественной истины, невыносимому и несвойственному для разума плотского и душевного (Ин. 16, 12.13; 1 Кор. 2, 13.14). Мироздание совершилось в шесть дней; завершилось оно сотворением человека.

Сотворение человека

Бог сотворил человека по *«образу»* и *«подобию»* Своему. Под словом *«образ»* до́лжно разуметь, что самое существо человека есть снимок (портрет) с Существа Божия; а *«подобием»* выражается сходство в самых

оттенках образа или его качествах. Очевидно, что образ и подобие, сопряженные вместе, составляют полноту сходства; напротив того, утратою или искажением подобия нарушается все достоинство образа. Бог сотворил человека по образу и подобию Своему: следовательно, сотворил его совершенным образом Своим. Человек был отпечатком Божества не только по существу своему, но и по нравственным качествам — по премудрости, по благости, по святой чистоте, по постоянству в добре. Зло или недостаток не могли иметь никакого места в человеке: несмотря на свою ограниченность, он был совершен; несмотря на свою ограниченность, он имел полноту сходства с Богом. Полнота сходства необходима была для того, чтоб человек удовлетворял своему назначению — назначению быть храмом всесовершенного Бога. Ум человека долженствовал быть Умом Божиим (1 Кор. 2, 16), слово его долженствовало быть Словом Божиим (1 Кор. 7, 12; 2 Кор. 13, 3), дух его должен быть соединен с Духом Божиим (1 Кор. 6, 17), его качества должны быть Богоподобными (Мф. 5, 48). Вселение Бога в человека есть вместе и теснейшее соединение Бога с человеком; человек-тварь соделывается причастником Божественного естества (2 Пет. 1, 4)! Человек, достигший такого состояния, называется богом по благодати! К такому состоянию призваны все мы Творцом при сотворении, в прародителях наших, как возвестил сам Творец: *«Аз рех: бози есте»* (Пс. 81, 6). В таком состоянии находился наш праотец немедленно по сотворении его, так что слова, сказанные им о жене, Спаситель мира прямо назвал Словами Божиими (Быт. 2, 24; Мф. 19, 4. 5).

Священное Писание представляет Бога совещавающимся с Самим Собою пред сотворением человека. *«Сотворим человека,* — произнесло непостижимым образом Непостижимое Божество, — *по образу Нашему и по подобию: и да обладает рыбами морскими и птицами небесными, и зверми и скотами, и всею землею, и всеми гады, пресмыкающимися по земли»* (Быт. 1, 26). В этих словах, предшествовавших сотворению дивного образа Божия, открывается и свойство Самого Первообраза — Бога, открывается Троичность Лиц Его. Совещание Божественное, предшествовавшее созданию человека-мужа, предшествовало и созданию человека-жены. *«И рече,* — говорит Писание, — *Господь Бог: не добро быти человеку единому: сотворим ему помощника по нему»* (Быт. 2, 18). Жена, подобно мужу, создана по образу и подобию Божиим; создание ее, как и создание мужа: почтено совещанием, в котором проявляются Три Лица Единаго Божества и произносят величественное *«сотворим»*, изображающее едину волю и одинаковое достоинство Лиц Всесвятой Троицы, действующих нераздельно и неслитно. Троичность Лиц Божества при единстве Божественного Существа отпечаталась и на образе Божием — человеке — с поразительною ясностью. Представителем человечества, его деятелем поставлен муж: по этой причине Священное Писание упоминает о нем одном при взятии человека в рай и при изгнании человека из рая (Быт. 2, 15; 3, 22. 23. 24), хотя ясно видно из того же Писания, что в том и другом обстоятельстве участвовала и жена. Она вполне участвует в достоинстве человека и в достоинстве образа Божия: *«Сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его: мужа и жену сотвори их»* (Быт. 1, 27).

Тело и душа

Действие Творца при сотворении человека-мужа Священное Писание изображает так: *«Созда Бог человека, персть взем от земли, и вдуну в лице его дыхание жизни: и бысть человек в душу живу»* (Быт. 2, 7).

Этот образ сотворения человека показывает в нем превосходнейшее и ближайшее к Богу творение. Человек производится не единократным действием, как произведены были прочие твари, но образуется и созидается постепенно. Творец мира для сотворения земли, неба, громадных светил, бесчисленных растений и животных употреблял единое свое Слово; Творец человека представляется сперва глаголющим в Самом Себе, потом действующим; сперва образующим тело, потом вдыхающим в лицо человека дыхание жизни. По самому сотворению достоинство тела человеческого несравненно выше всех прочих тел, а душа несравненно выше всех душ животных, душ, которые произвела из себя земля по повелению Творца (Быт. 1, 24). Но первое начало человека — персть. Мысль об этом начале должна служить для нас неисчерпаемым источником смирения! Душа от первого видимого действия, свидетельствующего о присутствии ее в человеке, названа *«дыханием жизни»;* самое вдохновение ее отнесено к лицу человека, как к той части тела, которая одна по преимуществу служит зеркалом души, выражая на себе характер ее движений и ощущений. Весь человек наименован *«живою душею»,* потому что, по соединении души с телом, он сделался единым существом, состоящим из души и тела, но существом, в котором полное преобладание имеет душа[27]. Тело — дом души, ее одеяние, ее орудие. Так именуют его и Священное Писание, и Святые Отцы. Два верховные Апостола назвали его своею хижиною (2 Пет. 1, 13. 14 по русскому переводу. 2 Кор. 5, 1. 2. 3. 4 по русскому переводу). Тело есть одежда и вместе орудие души. «Душа окружается и одевается членами тела», — сказал преподобный Макарий Великий[28]. «Душа, — говорит святой Иоанн Дамаскин, — действует посредством органического тела, сообщает ему жизнь, возрастание, чувство и силу рождения». «Она употребляет тело орудием»[29]. Такое понятие об отношениях души к телу есть естественное: оно истекает из постоянных опытов жизни, из самого ощущения нашего.

Язычники полагали, что человеческая душа составляет частицу Божества. Мысль ложная и очень опасная, как заключающая в себе богохульство! Мы сочли нужным остановиться на ней, чтоб охранить от нее наших братий: потому что многие члены современного общества, узнав из Книги Бытия, что *«Бог вдунул в лице человека дыхание жизни»,* опрометчиво заключают из этого о божественности души человеческой по самому ее сотворению, следовательно, по ее естеству. Священное Писание прямо свидетельствует, что человек — вполне создание Божие (Быт. 1, 27; Мф. 19. 4). *«Руце Твои сотвористе мя, и создасте мя»* (Пс. 118, 73), — молитвенно вопиет это разумное создание Творцу своему, по внушению Святого Духа, Единого могущего открыть человеку его начало и образ этого начала. Конечно, этот молитвенный вопль — вопль души, ходатайствующей о себе и о теле своем, — отнюдь не вопль одного тела. Православная Восточная Церковь постоянно признавала человека существом, созданным по душе и телу, но способным и по душе и по телу быть причастником Божественного Естества, быть богом по благодати. Преподобный Макарий Великий говорит: «О неизреченнаго благоутробия Божия, яко туне Самаго Себя дает верующим, дабы они в малое время Бога получили себе в наследие и Бог вселился бы в тело человека и его соделал Себе благим жилищем! Якоже бо Бог небо и землю создал, для обитания на них человеку, тако тело и душу человеческую создал в жилище Себе, дабы жити и упокоеватися в теле, яко в Своем доме, с прекрасною невестою, сиречь, с возлюбленною душею, по образу Его созданного». *«Обручих бо*

вас (2 Корр. 11, 2), — глаголет Апостол, — *Единому Мужу деву чисту представити Христови»*. И паки: *«Егоже дом есмы»* (Евр. 3, 6). Якоже бо муж в дому своем со всяким тщанием вся благая сокровиществует: тако и Господь в дом Свой, сиречь, в душу и тело, собирает и влагает небесное духовное богатство. Ниже премудрии премудростию своею, ниже разумии разумом своим возмогли поняти тонкость души, или сказати, каким образом она существует, кроме тех, которым через Духа Святаго открыто постижение и точное души познание. Но ты здесь размысли, разсуди и внемли, и слыши, что она есть. Той есть Бог, а она не Бог; Той Господь, а она раба; Он Творец, а сия тварь; Той Создатель, а она создание: нет никакого подобия между естеством Того и сея. Но Бог по безпредельной, неизреченной, непостижимой любви и благоутробию Своему благоволил сие самое создание умное, драгое и изрядное избрати Себе жилище, якоже Писание глаголет: *«Во ежи быти нам в начаток некий созданием Его»* (Иак. 1, 18), в премудрость сиречь, и сообщение Его, в собственное Его жилище, и в чистую невесту»[30]. Святой Иоанн Дамаскин, писатель VIII века, в книге своей «Точное Изложение Православной Веры» собрал мнения предшествовавших ему знаменитейших святых отцов о предметах Христианского Богословия, почему, приводя здесь его учение о душе, приводим вместе и учение святого Григория Богослова, Афанасия Великого, Василия Великого, Максима Исповедника и других величайших учителей Церкви. «Бог, — говорит святой Иоанн, — сотворил природу, созерцаемую умом, то есть Ангелов и все небесные чины, которых естество, без сомнения, разумно и бесплотно, то есть бесплотно в сравнении с грубым веществом. Ибо одно только Божество в собственном смысле невещественно и бестелесно. Еще Бог сотворил и чувственную природу, то есть небо, землю и все, что между ними. И первую природу сотворил Он близкою к Себе, — ибо разумная и одним умом постигаемая природа близка к Богу; а другую, как подлежащую чувствам, сотворил по всем отношениям весьма далекою от Себя. Но надлежало явиться существу, смешанному из сих двух природ, которое показывало бы бóльшую премудрость и щедроту Творца к той и другой, и, как говорит Богоглаголивый Григорий, было как бы некоторым союзом природы видимой с невидимою. Здесь под словом *надлежало* я разумею волю Зиждителя: ибо она для Бога есть устав и закон самый приличный... Так из видимого и невидимого естества Бог Своими руками сотворил человека по образу Своему и подобию; из земли Он образовал тело, а душу, разумом и умом одаренную, сообщил человеку Своим вдуновением... Тело и душа созданы вместе... Бог сотворил человека непорочным, правым, любящим добро, чуждым печали и забот, сияющим всеми совершенствами, преизобилующим всеми благами, как бы некий второй мир — в великом малый, как другого Ангела, покланяющегося Богу; сотворил смешанным из двух природ, созерцателем твари видимой, таинником твари, умом постигаемой, царем всего, что на земле, подчиненным Верховному Царю, земным и небесным, временным и бессмертным, видимым и постижимым для одного ума, как нечто среднее между великим и низким; — сотворил духом и вместе плотию, духом для принятия благодати, плотию в предупреждение гордости, — духом для того, чтоб он твердо стоял и прославлял своего Благодетеля, — плотию для того, чтоб подвергался страданиям, и, страдая, не забывал себя и вразумлялся, если бы вздумал превозноситься своим величием; сотворил животным, поставленным здесь, то есть, в настоящей жизни, и переселяемым в другое место, то есть, в будущую вечную

жизнь, и — что составляет верх тайны — существом, обожаемым за свое прилепление к Богу, и обожаемым по причастию Божественного озарения, а не претворяемым в Божию Сущность»[31].

Повторением дуновения вочеловечившимся Богом при воссоздании человека объясняется дуновение Божие при сотворении души человеческой. Господь наш, Иисус Христос, совершив наше искупление и предуготовляя[32] человечество к принятию Святого Духа, стал посреди учеников Своих по воскресении Своем, *«дунул»* и сказал им: *«Приимите Дух Свят»* (Ин. 20, 22), который вскоре и низошел на них при шуме с неба, как бы от несущегося сильного дыхания ветра (Деян. 2, 2). Этим вторым дуновением объясняется и указуется, что и при первом дуновении было сошествие Святого Духа. На душу первозданного при самом сотворении ее обильно излилась Божественная Благодать; душа первозданного по преимуществу была живою, как движимая, просвещаемая и управляемая Святым Духом. Это доказывают с убедительностью самые события, последовавшие за созданием первого человека. Святой Макарий Великий говорит: «Как в Пророках действовал Дух и научал их и был внутрь их, и вне их являлся: так и в разсуждении Адама[33], егда хотел, с ним был и научал его... Вся ему было Слово, и доколе пребывал храняй заповедь, друг был Богу» [34].

Для сотворения жены Бог навел иступление на Адама. Он уснул. Во время этого необыкновенного сна Господь взял одно из ребр его, и, сотворив жену из ребра, привел ее к Адаму. Несмотря на то, что взятие ребра совершилось во время странного сна и иступления, Адам немедленно узнал, по внушению обитавшего в нем Святого Духа, происхождение жены своей. *«Се ныне,* — сказал он, — *кость от костей моих, и плоть от плоти моея: сия наречется жена, яко от мужа своего взята бысть сия. Сего ради оставит человек отца своего и матерь, и прилепится к жене своей, и будета два в плоть едину»* (Быт. 2, 21—24). В этих словах Адама произнесен закон от лица Божия для супружеской жизни человеков, как засвидетельствовал Сам Богочеловек. Во взятии жены от мужа видим образец бесстрастного размножения рода человеческого до его падения. Взята жена из ребра Адамова: в это время Адам не подвергся никакому ощущению, нарушающему непорочность; напротив того, он находился в иступлении, которое наведено было на него Богом. В такое состояние приходят только благодатные человеки. Мы не видим образца, по которому могли бы объяснить размножение рода человеческого до его падения от мужа и жены, размножения, назначенного прежде падения; но наверно утверждаем, что это размножение должно было совершаться во всей полноте непорочности и бесстрастия. Вместо наслаждения плотского, скотоподобного долженствовало быть наслаждение святое, духовное. Самого же образа, как неоткрытого Богом, и не испытываем, веруя, что для Бога как легко было попустить известный способ, так легко было установить и другой способ. Здесь употреблено о настоящем способе размножения слово: *попустить.* Да! Этот способ есть попущение Божие, есть горестное следствие нашего падения, есть знак отвращения Божия от нас. Мы уже рождаемся убитые грехом: *«в беззакониях зачат есмь и во гресех роди мя мати моя»* (Пс. 50, 7). Зачатия в беззакониях и рождения во грехах не может быть установителем Бог.

Господь привел пред Адама всех зверей и скотов земных, всех птиц небесных: человек, проникая по действию Святого Духа в свойства каждого животнаго, нарек им имена (Быт. 2, 19). Святой Макарий Великий говорит: «Доколе Слово Божие было с ним (Адамом) и (он) хранил заповедь,

все имел. Самое бо Слово было ему наследием, было одеждою и славою, его покрывающею, и было ему наставлением. Дана бо ему была власть нарекати вся; сие нарек он небом, другое солнцем; сие луною, другое землею; сие птицею, другое зверем и иное древом. Как он был сам научаем, тако и имена налагал тварям... (Дух) научал его и повелевал: тако нарекн, тако назови»[35]. Трудно в нашем состоянии падения получить ясное понятие о состоянии совершенства, в котором были созданы наши праотцы, по душе и телу. О святом теле и святой душе их невозможно нам заключать по нашим душе и телу, пораженным и убитым греховною смертью. Они начали существовать непорочными и святыми; мы начинаем существовать оскверненными и грешными. Они были бессмертны по душе и телу; мы рождаемся умерщвленные душою, с семенем смерти в теле, долженствующим раньше или позже, но непременно принести плод свой — видимую нами смерть тела. Они находились в непрестанном мире сами с собою, со всем, что их окружало, в непрестанном духовном наслаждении, в созерцании изяществ мироздания, в богомыслии, в боговидении; мы волнуемся и раздираемся различными греховными страстями, потрясающими и терзающими и душу и тело, непрестанно боремся сами с собою и со всем, что нас окружает, страдаем и мучимся или находим наслаждение в наслаждениях скотов и зверей; все вокруг нас находится в ужаснейшем смущении, в неумолкающем и по большей части в суетном труде, в плинфоделании и рабстве Фараоновом. Одним словом, мы падшие и погибшие от самого рождения нашего, они были святы и блаженны с самого сотворения своего. Все условия нашего существования и первоначальнаго существования наших праотцев — далеко, далеко различны.

Силы души

Тело первого человека было в совершенном согласии с душою, а душа находилась в совершенном согласии с духом, то есть с силою словесства — этим высшим достоинством души человеческой. Борьба между составными частями человека — это обнаружение внутри живущей смерти — борьба, ныне непрерывающаяся и не дающая покоя человеку ни днем, ни ночью, тогда не имела места. Дух пребывал постоянно горé, при Боге; увлекал туда с собою душу; она влекла туда с собою тело. Нетрудно и естественно было телу, неспособному не только к наслаждениям греховным, но и плотским, напротив того, способному единственно к наслаждениям духовным, силою врожденного ему желания и стремления пребывать при Боге, Им питаться и наслаждаться, Им жить. Очень ошибаются, ошибаются в погибель свою те, которые признают плотские пожелания неотъемлемыми свойствами тела человеческого, а удовлетворение их естественною необходимостию. Нет! Человеческое тело низошло к телам скотов и зверей по причине грехопадения. Естественны плотские пожелания естеству падшему, как свойства недуга — недугу; они противоестественны естеству человеческому в том состоянии, в котором оно было создано[36]. Иначе: зачем бы и воскресать телам человеческим для блаженной вечности, в которой имеют место одни наслаждения духовные? Плоть человека сотворена способною радоватися *«о Бозе живе»* (Пс. 83, 3). Так возвышенны были непорочность и бесстрастие первозданных, что они не нуждались в одежде; *«и беста оба нага,* — говорит Писание, — *Адам и жена его, и не стыдястася»* (Быт. 2, 25). Они вышли из рук Создателя в состоянии зрелости и вместе

неувядающей юности, красоты и силы, неподверженные никаким недостаткам, никаким изменениям ни в возрасте, ни в здравии. Тело Адама не сгорало от огня, не тонуло в воде, не опалялось солнцем, не подвергалось влиянию стихий, которые сами находились в совершенном благоустройстве и мире. «Сначала, — говорит Макарий Великий, — князем века сего и господином всех видимых человек был поставлен от Бога: ниже бо огнь силы своея над ним явити мог, ни вода потопити, ни вредити зверь, ни ядовитое что-либо действовати»[37]. Тело Адама, легкое, тонкое, бесстрастное, бессмертное, вечно юное, отнюдь не было узами и темницею для души: оно было для нее чудною одеждою. Наконец — это изящное тело было способно, по совершенству своему, для жительства в раю, где в настоящее время обитают отшедшие отсюда праведники только душами своими. Они соделаются способными взойти туда телами по всеобщем воскресении, когда самые тела соделаются духовными. По падении и при изгнании из рая даны человеку *«кожаныя ризы»* (Быт. 3, 21); тогда, говорит Святой Иоанн Дамаскин, «он облекся в смертность, или в смертную и грубую плоть, что означают кожаные ризы»[38].

В основание изложения нашего о душе человека мы полагаем то определение, которое делает ей вышеприведенный Учитель Церкви. «Душа,— говорит он, — есть существо живое, простое, бестелесное, телесными очами по своей природе невидимое, бессмертное, разумом и умом одаренное, безвидное, действующее посредством органического тела и сообщающее ему жизнь, возрастание, чувство и силу рождения, имеющее ум, не как что-либо отличное от нее, но как чистейшую часть самой себя. Душа есть существо свободное, одаренное способностию хотеть и действовать, изменяемое, и именно изменяемое в воле, как существо сотворенное»[39]. Для полноты этого определения или описания должно сказать, следуя указанию другого святого Отца, что душа есть существо доброе по естеству[40]. Хотя в ней после падения добро смешалось со злом, следовательно, сделалось поврежденным; но то же можно и должно сказать о ее разуме и о ее свободе: повреждение чего-либо не есть уже его уничтожение. Очевидно, что святой Иоанн Дамаскин дал такое определение душе относительно: относительно нашему состоянию и степени способностей к познанию. Далее он объясняет это. «Бестелесное, — говорит он, — одно таково в самом естестве, а другое в сравнении с грубым веществом. По естеству бестелесен только Бог; Ангелы же, демоны и души — бестелесны по благодати, и в сравнении с грубым веществом»[41]. Еще далее святой Иоанн называет «телом то, что имеет три протяжения, т. е. в длину, ширину и глубину»[42]. Из такого определения тела, определения, и доселе признаваемого вполне правильным и удерживаемого наукою, вытекает, как необходимейшее и точнейшее последствие, что всякое ограниченное существо неизбежно есть тело. Всякое ограниченное существо заключается в бóльшем или меньшем пространстве; вне всяких изменений, вне всякого пространства, как превысший всякого пространства и всякой меры — Бог. Бог вполне бестелесен, то есть Существо Божие совершенно другое, нежели существа тварей, как бы эти твари ни были тонки, и различается от существа тварей неизмеримым различием. Поставлять в один разряд духовных существ Бога и сотворенных духов есть дерзостнейшее богохульство. Как Священное Писание, так и все святые Отцы Восточной Церкви, хотя и называют Ангелов, демонов и человеческие души духами, но именно в том смысле, как объясняет святой Иоанн Дамаскин. Постоянно называет их духами Макарий Великий во

всех своих сочинениях; но в этих его сочинениях мы имеем его суждение о сотворенных духах, еще более определительное, нежели суждение Дамаскина. Заимствовал его Угодник Божий из своего превосходнейшего совершенства. «Высокое некое, — говорит он, — и глубокое слово, по силе ума моего предложити хощу. Неизследимый и безплотный Господь за безмерную Свою благость плоть на Себе приемлет, и умален быти является велий Сый и преестественный, да возможет с разумными Его тварьми сочислитися, душами, глаголю, святыми и Ангелами, яко да и те безсмертныя Божества Его жизни причастники будут. Зане каждое из сих по естеству своему тело есть, аще Ангел, аще душа, аще демон. Хотя бо тончайшие суть, однако в ипостасе, характере, начертании и образе по тонкости естества своего тело суть, якоже в ипостасе своей сие наше тело дебело есть. Сим образом и душа тело сущи тончайшее, окружается и одевается членами тела сего. Надевает око, имже и смотрит; надевает ухо, имже и слышит; руки, ноздри, и просто рещи все члены тела приемлет и сраствореться со всеми душа, посредством которых и вся, елика к житию человеческому потребна суть, исправляет»[43]. На вопрос: имеет ли душа какой-либо вид? Преподобный Макарий отвечал: «Имеет образ и вид, подобный Ангелу. Якоже бо Ангелы имеют образ и вид, и якоже внешний человек имеет вид: так и внутренний человек образ имеет, подобный Ангелу, и вид внешнему человеку»[44]. Преподобный Кассиан Римлянин, беседовавший с величайшими Угодниками Божиими древнего Христианского Египта, учениками великих Антония, Макария, Пахомия, передает учение их о сем предмете таким образом: «Хотя мы называем некоторые существа духовными, каковы ангелы, архангелы и прочие силы, также самая душа наша, или, конечно, этот тонкий воздух; однако никак не должно признавать их бестелесными. Ибо они имеют свойственное себе тело, в котором содержатся (пребывают), хотя много тончайшее, нежели мы. Они суть тела, по изречению Апостола, который говорит так: *«И телеса небесная, и телеса земная»* (1 Кор. 15, 40); и опять: *«Сеется тело душевное, возстает тело духовное»* (1 Кор. 15, 44). Из сих (слов Апостола) вытекает ясное заключение, что ничего нет бестелесного, кроме единого Бога, и что, следовательно, только Он может проникать во все духовные и разумные существа, потому что един Он весь всюду и во всех находится, так что Он видит и провидит помышления и внутренние движения человеков, все тайны духа (ума). О Нем едином провозгласил Апостол: *«Живо бо слово Божие и действенно, и острейше паче всякаго меча обоюду остра, и проходящее даже до разделения души же и духа, членов и мозгов, и судительно помышлением и мыслем сердечным. И несть тварь неявлена пред Ним, но вся нага и объявлена пред очима Его»* (Евр. 4, 12. 13)[45]. Руководствуясь этими свидетельствами святых Отцов и многочисленными другими, которые оставляем для избежания обременительного многословия[46], мы утверждаем о душе нижеследующее: Она дух — подобно ангелам, имеет ум, духовное чувство, свободную волю, но, как тварь, ограничена и по существу своему и по свойствам своим; по причине этой ограниченности имеет и свою степень тонкости; имея известную степень тонкости, может содержаться, и содержится, в нашем грубом теле, может быть заключена в адской темнице, может быть подвержена адским мукам, огню неугасающему, червю неусыпающему, страшной и вечной тьме, может скрежетать зубами от невыносимого адского страдания, может, если будет допущена, переменять места, может быть помещена в раю, может вкушать сладость и покой рая, как места сла-

дости и покоя; она способна к высшему наслаждению, наслаждению внутреннему, являющемуся в сердце и распространяющемуся по всему человеку, сообщающемуся даже его телу, состоящему в общении с Богом, когда Бог соделает достойную душу, по ее назначению, Своею обителию; она, наконец, имеет свой вид, который подобен виду человека в его теле, т. е. душа имеет и главу, и перси, и руки, и ноги, и очи, и уши, словом, все члены, как и тело; душа облечена в тело, как в одежду, а члены ее облечены в соответствующие члены тела[47]. По исшествии из тела души праведных облекаются в светлые одежды, как о том повествует святой Иоанн Богослов в своем Апокалипсисе (гл. 6, 11; 7, 9), как свидетельствует преподобный Макарий Великий: «(Души праведных), — говорит он, — при отшествии из сего мира, имея с собою Господа, идут с великою радостию к небесным жителям; обитающие же с Господом приемлют и отводят их в приготовленные им заблаговременно обители и вертограды и возлагают на них драгоценные и знаменитые одеяния»[48]. Подтверждают это многие места Священнаго Писания; это очевидно из писаний Святых Отцов и житий их[49]. При противоположном мнении, то есть, что душа есть дух, столько же тонкий, как и дух Божий, непременно потребуются следующие заключения: потребуется признать, что душа не может быть содержима и удержана никаким местом, никаким веществом, ни нашим телом, ни раем, ни адом, не может ощущать адских мук, должна быть превыше наслаждений рая. Мы уклоняемся от такового мнения, как бы явной нелепости, от пагубного для спасения нашего богохульства, и последуем с покорностию и убеждением вышеизложенному учению Святой Православной Церкви. Называя и признавая душу, вместе с Святыми Отцами, духом по отношению к грубому веществу видимого мира, мы, вместе с Отцами, признаем ее, по отношению к Богу и точной истине, телом, которое *«плоти и кости не имать»* (Лк. 24, 39), но имеет свое вещество, по отношению к нам тонкое, невидимое, подобно воздуху, как выражается преподобный Кассиан, и прочим газам[50].

Образ и подобие Божии

Святые Отцы научают нас, что душа имеет три силы: силу словесности, силу желания, или воли, и силу мужества, называя сию последнюю силою ярости; она в общем употреблении у нас называется характером, энергиею, силою духа, мужеством, твердостию[51]. В силе словесности преимущественно напечатлен образ Триипостаснаго Божества. «Что же такое образ Божий, если не ум?» — говорит св. Иоанн Дамаскин (Изложение Православной Веры, книга 3, гл. 18). Ум человеческий непрестанно рождает в себе и из себя мысль, или внутреннее слово, неслитен и неразделен с мыслию, не может быть без нее и составляет отдельное от нее проявление словесной силы, как бы отдельное лицо ее, так как и мысль опять составляет отдельное проявление этой же силы, другое лицо ее, будучи вместе с тем неотлучна от ума. Ум невидим и непостижим сам по себе; является и открывается в мысли своей; мысль, чтоб открыться в стране вещества, должна воплощаться, так сказать, в звуки и знаки. Третье проявление, или лицо той же силы, видим в духе нашем, который есть словесное или умное чувство сердца, исходящее и зависящее от ума, содействующее и сообразующееся мысли*. В этом словесном чувстве положено Творцом сознание добра и зла, именуемое совестию.

* Здесь, в выноске, можно поместить «понятие о словесности». — *Прим. ред.*

Управление человеком принадлежит словесной силе, которая в непорочном состоянии действовала согласно с силою воли и силою мужества или твердости. Воля стремилась к Богу; сила твердости содержала человека постоянно в его правильном стремлении; силою словесною человек пребывал в непрерывном соединении с Богом. Мысль плавала, как выразился некоторый знаменитый подвижник[52], в Слове Божием, в Всесвятой Истине, и Дух Божий, как Дух Слова Божия и Дух Истины, почивал на духе человеческом; ум человека был умом Божиим, как и Апостол Павел сказал: *«Мы ум Христов имамы»* (1 Кор. 2, 16). Весь человек находился в чудном согласии с самим собою; силы его не были разрознены в своем действии; разрознились они по падении нашем. По падении они начали бороться и препираться между собою. Самый дух наш соделался обличителем своего начала — ума, подвергшегося омрачению, борется с мыслями, приводит их к разноречию и сбивчивости и сам увлекается обольщенными мыслями. Молясь и сетуя о множестве недостатков наших, мы молимся о избавлении от совести лукавыя[53].

Рай

Изобразив сотворение видимого нами мира, Боговдохновенный Бытописатель говорит: *«И насади Господь Бог рай* (παράδεισον — вертоград, сад) *во Едеме на востоцех, и введе тамо человека, егоже созда»* (Быт. 2, 8). Согласно этому повествованию Бытописателя и Сам Господь возвестил, что *Царство,* или страна вечного блаженства, *уготовано* для человеков *от сложения мира* (Мф. 25, 34). Рай находится на востоке; таково положение его по отношению к земле. Это указание, по-видимому, довольно неопределенно и недостаточно; но оно недостаточно только для тех, которые желают измерять и объяснять все единственно по отношению к себе, к кругу действия своих чувств и к видимому миру. В громадном мироздании не только мы, но и обитаемая нами земля — величины, весьма малозначительные. Пространства, доступные нашему измерению и кажущиеся нам огромными, не определяют для нас размеров мира, только объясняют неизмеримость их: за этими, известными нам, пространствами, лежат другие пространства — разумеется[54] — большие первых, а за теми пространствами — пространства новые, еще бóльшие. Измерение и исследование их для нас невозможно, как измерение и исследование непостижимо и невыразимо великого, соединенного с идеею о бесконечном. Указание Писанием места для рая на востоке вполне достаточно для нашей ограниченности. Престанем опираться на слабый разум наш — этот хрупкий жезл; приступим с верою к учению Божественного Откровения: вера усваивает человеку познания, вполне превысшие его силы постижения.

Рай находится на востоке и по указанию Священного Писания, и по указанию Святого Церковного Предания. Святой Иоанн Дамаскин говорит: *«Царства земная, пойте Богу, воспойте Господеви, восшедшему на небо небесе на востоки»* (Пс. 67, 33. 34); еще же в Писании сказано: *«насади Бог Рай во Едеме на востоцех, и введе тамо человека, егоже созда»* (Быт. 2, 8), а когда человек преступил заповедь, *изгна его, и всели прямо Рая сладости* (Быт. 3, 23, 24), т. е. на западе. Посему, желая возвратиться в прежнее отечество и устремляя к нему взоры, мы покланяемся Богу на восток... Восходя на небо, Господь возносился к востоку, и на восток Апостолы поклонились Ему; и придет Он с востока точно так же, как они видели Его восходящим на небо (Деян. 1, 11), о чем Сам Господь сказал: *«Якоже молния ис-*

ходит от восток и является до запад, тако будет и пришествие Сына Человеческаго» (Мф. 24, 27). Итак, ожидая Его пришествия, мы кланяемся на восток. Это предание Апостолов неписанное: ибо «они многое предали нам и без писания»[55]. Святой Иоанн Дамаскин говорит, что по той же причине, т. е. потому, что Рай находится на востоке, Скиния Моисеева имела завесу и очистилище к востоку, что колено Иудово, из среды которого долженствовал произойти по плоти Господь наш и которое имело поэтому предпочтение пред другими коленами, располагалось станом на восток во время путешествия Израильтян по пустыне в землю обетованную; в знаменитом храме Соломоновом врата Господни находились на востоке; распятый Господь взирал к западу от востока, и мы, устремляя к Нему взоры, кланяемся на восток[56]. Новозаветные православные храмы строятся алтарем к востоку; при совершении молитвословий вне храмов, всегда обращаемся к востоку; усопших наших погребаем, обращая их лицом к востоку — *прямо Рая сладости,* в надежде воскресения, в надежде возвращения в Рай. Преподобный Симеон Дивногорец и некоторые другие Угодники Божии, удостоившиеся восхищения в Рай, обрели его на востоке[57].

Святой Бытописатель изображает Рай обширнейшим садом, преисполненным всякого рода плодовитыми и прекрасными для вида древами, взятыми с земли, между которыми, как особенно примечательные, именуются древо жизни посреди Рая и древо различения добра от зла. Из Едема выходит река, напаяющая Рай, и оттуда разделяется на четыре начала. Такое описание Рая, имена протоков райской реки, исчисление стран, по которым идут эти протоки, подали повод некоторым заключить, что Рай находится на земле. Но протоки реки райской, нося название известных земных рек, имеют одно общее начало, прежде составляют одну реку, потом разделяются на четыре протока; этих условий не выполняют тождеименные им земные реки, отстоя одна от другой истоками своими весьма далеко. Не на земле находится Рай, хотя и имеет с землею ближайшее отношение и сходство. Самое устроение Рая названо не сотворением, а насаждением, заимствованным с земли (Быт. 2, 9), так как с земли взяты были и жители для него. Причиною мысли, что Рай находится на земле, было, без сомнения, прежде господствовавшее понятие о веществе, когда веществом называлось одно грубое, осязательное вещество и когда еще не могли догадаться, что вещество может иметь степень тонкости, превысшую постижения человеческого; прежде утонченное вещество смешивали с духами и называли его духом, или же во всем невидимом, неподверженном и весьма мало подверженном нашим чувствам искали уже бесконечной тонкости, что одинаково погрешительно. Не на земле Рай[58]: Рай на небе. Апостол Павел, восхищенный на *небо,* восходивший до *третьяго неба,* поведал о себе, что он был восхищен *в Рай, и слыша там неизреченны глаголы* (2 Кор. 12, 4). *«Аминь глаголю тебе,* — сказал распятый Спаситель сораспятому с Ним Разбойнику, исповедавшему Его Господом, — *днесь со Мною будеши в Раи»* (Лк. 23, 43). Очевидно, что Разбойник душою помещен в Рай; тело его, по пребитии голений, снято со креста и предано земле. Помещение души Разбойника в Рай объясняет как свойство души (что она тонкое тело), так и свойство райской природы, состоящей из тонкого вещества, соответствующего жителям своим — сотворенным духам. Сверх того, этим объясняется состояние тела Адама до его падения: в святом теле своем Адам был способен обитать в одном жилище с сотворенными духами, как будут обитать с ними на небе святые человеки в телах своих по воскресении. «Небо, — говорит святой Иоанн Да-

маскин, — есть объем тварей видимых и невидимых. В нем заключаются и им ограничиваются умные силы Ангелов и все чувственное. Одно только Божество беспредельно»[59]. Святой Андрей был восхищен подобно святому Апостолу Павлу до третьего неба; на первом небе от земли, по видению сего святого, помещен Рай[60]. Согласно с этим поведают и другие святые, заимствуя поведание свое из божественных откровений и видений, которых они сподоблялись[61].

Научаемые Священным Писанием и Святыми Отцами, мы признаем Рай — это место непорочного наслаждения, в которое помещен был Адам, в котором ныне помещаются многие души праведных человеков, в котором будут помещены многие Угодники Божии с телами своими по воскресении, — соответствующим и сообразным по природе своей своим жителям. Рай вещественен, но вещество его тонко, как тонки души, как было тонко тело Адама до облечения его в кожаные ризы, как будут тонки воскресшие тела праведников по образу прославленного тела Господа нашего Иисуса Христа. «Рай, — говорит блаженный Феофилакт Болгарский, — есть село духовного покоя». Рай, по сказанию сего Учителя Церкви, был чувственный; Адам видел его, плоды дерев райских употреблял в пищу, веселился там духовно. В этот Рай, древнее достояние и отечество человека, возведен Разбойник, исповедавший на кресте Господа[62]. Святой Макарий Великий говорит: «Премирный и горний Иерусалим, идеже Рай». (Бес. XXV, гл. 7).

Земля служит некоторым подобием Рая. Священное Писание сравнило плодороднейшую долину Содомскую, до ее запустения, орошенную водами Иордана, с Божиим Раем (Быт. 13, 10). Если, до времени проклятия своего, земля была совсем иною, нежели какою теперь видим ее в ее состоянии нестроения и обречения на сожжение, то как превосходен должен быть Рай, далеко превосходивший землю обилием красот своих и обилием благодати своей. Таким видел Рай Святой Андрей! Он поведал о реке райской, о райских плодах и цветах, о райских птицах и чудном пении их, о райских виноградниках и древах; о сих последних присовокупил он, что их нельзя сравнить ни с каким земным древом, потому что, говорил он, Божия рука, а не человеческая насадила их. Это должно разуметь и о всех предметах, составляющих утонченную и изящную природу Рая. Угодник Божий передавал о себе, что он ходил по Раю, с удивлением созерцая красоты его, и от созерцания красот его, от обильного влияния благодати, которою преисполнен Рай, приходил в несказанный восторг, в сладостнейшее иступление. Очень понятное состояние! Красоты земли приводят в восторг созерцателя, когда он чистым оком ума начинает усматривать в них необъятную силу и премудрость Творца, — тем более чудные красоты Рая должны привлекать человека всецело к созерцанию, к видению Бога в делах Его, и от такого видения исполнять видящего духовным нетленным наслаждением.

Все поведания святых о Рае согласны между собою. Преподобный Григорий Синайский говорит, что Рай есть низшее небо, что он состоит из садов, насажденных Богом, что древа этих садов постоянно покрыты цветами и плодами, что посреди Рая течет река, напояющая его и разделяющаяся на четыре начала[63]. Преподобный Иоасаф, царь, потом апостол, наконец инок Индии, сподобился видеть Рай. Однажды, после продолжительной молитвы, сопровождаемой многими слезами, он погрузился в тонкий сон. Во сне он увидел, что некоторые грозные мужи восхитили его и, проведши по странам, которых он никогда не видал, привели на обширнейшее поле, усеянное прекраснейшими цветами и чрезвычайно приятное. Там были всех

родов произрастения, изобиловавшие какими-то необыкновенными и удивительными плодами, и особенно красивыми для вида, и особенно приятными для вкуса. Листья деревьев, движимые нежнейшим ветром, издавали шум, и, колеблясь, испускали неизъяснимое благоухание. Там были седалища, устроенные из золота и драгоценнейших камней, блиставшие обильным светом. Там были светлые одры, украшенные чудными покрывалами и пышностию, превышающею всякое слово. Там протекали чистейшие воды, увеселявшие самый взор. После сего преподобный Иоасаф введен был в небесный град, горний Иерусалим, и видел красоту и славу его. Упоенный небесным утешением, Преподобный не хотел возвратиться на землю; но руководившие его мужи сказали, что пребывание в этих светлых местах доставляется многими трудами и потами. Они вывели его оттуда и показали ему страшные места вечных мук; после сего он тотчас пришел в себя[64].

Особенного замечания достойны две повести, о монахе Павле и о монахе Ефросине, сохраненные нам Церковным Преданием. Этих иноков видели в Раю, первого многие из благоговейнейших братий его монастыря, а второго — игумен его Власий, пришедши в священное иступление или тонкий сон, правильнее, в самозабвение — состояние, в котором обыкновенно находятся видящие видения, что явствует и из Деяний Апостольских (гл. 12, с. 7—11). В том и другом случае Рай описывается обширным вертоградом, исполненным неизреченной красоты и благоухания. Преподобный Павел наделил своих братий, сообразно желанию каждого, цветами и другими произрастениями Святого Рая; братия по окончании видения, пришедши в себя, имели в руках своих каждый то, что взял из Рая[65]. Преподобный Ефросин дал игумену Власию три благовонные яблока. Игумен разделил яблоки братии: вкусившие их исполнились духовного веселия, а вкусившие их больные исцелились от недугов своих[66].

Не в одних вышеупомянутых двух событиях тонкое вещество Рая, по мановению Божию, сгущалось и соделывалось осязательным для наших телесных чувств. Когда святую мученицу Дорофею повели из претора на место казни, чтоб по повелению мучителя игемона отсечь ей голову за исповедание Господа нашего Иисуса Христа, некоторый ученый, именем Феофил, советник игемона, воскликнул к ней в насмешку: «Слушай, невеста Христова! Пошли мне яблоков и розанов из Рая, от Жениха твоего». Святая Дорофея сказала: «Поистине исполню это». Пришедши на место посечения, она упросила палача, чтоб дозволил ей немного помолиться Богу своему. Когда она окончила молитву, предстал ей Ангел Господень в виде отрока необыкновенной красоты; он принес ей в чистом платке три прекрасных яблока и три красные розы. Святая сказала Ангелу: «Прошу тебя: отнеси их к Феофилу и скажи ему: вот тебе то, чего ты просил». Сказав это, она преклонила под меч главу и была усечена. Между тем Феофил, насмехаясь над обещанием Святой, рассказывал о нем друзьям и сверстникам своим. «Теперь, — говорил он, — когда повели на казнь Дорофею, называвшую себя Христовою невестою и хваставшею, что она взойдет в Его Рай, я просил ее, чтоб она послала мне оттуда яблоков и розанов. И она обещалась мне непременно исполнить это!» Передавая это друзьям своим, Феофил безмерно смеялся, как внезапно предстал ему Ангел с тремя яблоками и тремя цветками, говоря ему: «Это посылает тебе святая дева Дорофея, как обещала, из Рая Жениха своего». Феофил, увидев яблоки и цветы и взяв их в руки, воскликнул громким голосом: «Истинный Бог — Христос, и нет в Нем никакой неправды». Друзья его сказали ему: «Феофил! Ты или сошел с ума,

или смеешься». Феофил отвечал им: «Я не сошел с ума и не смеюсь, но здравый разум требует от меня, чтоб я веровал, что Иисус Христос есть истинный Бог». Они спросили его: «Отчего ты так внезапно переменился?» Феофил отвечал: «Скажите мне, какой ныне месяц?» Они сказали: «Февраль». Феофил: «Теперь — зима. Вся Каппадокия покрыта снегом и льдом, и нет ни одного дерева или растения, которое бы украшалось своими листьями; откуда же, думаете вы, эти цветы и яблоки с своими сучками и листьями?» Говоря это, он показывал им яблоки и розаны. Видя их, осязая, поражаясь особенным благовонием их, они в удивлении говорили: «Мы не видали таких плодов и цветов и в обыкновенное время их». Феофил из гонителя превратился в проповедника веры Христианской. Немедленно дано было знать о нем игемону, который подверг Феофила сперва обольщениям и увещаниям, а потом мукам, и Феофил запечатлел своею кровию свое исповедание Христа[67].

Образец сгущения райского вещества совершился при успении Божией Матери. За несколько дней до сего святого успения предстал Пресвятой Деве Архангел Гавриил с сияющею финиковою ветвию из Рая[68] и возвестил Ей блаженное преселение в горние обители. При погребении Девы райская ветвь несена была святым Апостолом Иоанном пред гробом Богоматери[69]. Таковы понятия, таковы, так сказать, намеки, доставляемые Божественным Откровением человечеству, странствующему и страждущему на земле, о стране упокоения и вечного блаженства, уготованной ему от сложения мира[70]. По причине греховности нашей, по причине омрачения нашего, по причине падения нашего мы знаем и созерцаем только самую малую частицу чудес Божиих: горячайшими молитвами от сердца сокрушенного и смиренного и жизнью по евангельским заповедям умолим Господа нашего, чтоб Он явил нам славу Свою, которую узрят и всегда будут видеть избранные Его, которой никогда не узрит ни один служитель греха.

Введение в Рай и совершенство первозданных

Создав тело человека на земле и из земли, вдунув в него живую душу, душу, оживленную Святым Духом, Всемогущий Создатель вземлет человека превыше земли, в Рай; *«взя Господь Бог человека, егоже созда,* — говорит Писание, — *и введе его в Рай сладости»* (Быт. 2, 15). Какая цепь великих благодеяний, из которых всегда последующее превыше предваряющего! Но и в раю еще предоставлено было Адаму преуспеяние: ему предоставлено было возделывать рай и хранить его (Быт. 2, 15). Трудно в нашем состоянии падения понять с отчетливостью, в чем состояло возделывание и хранение рая; но никак не должно понимать этих слов в плотском смысле, как бы о возделывании и хранении сада для его украшения и очищения от недостатков. Рай насажден рукою Божиею; недостатков нет в нем: в нем преизобилует присутствие и благоухание благодати Божией; он приводит обитателей своих в непрестанное духовное наслаждение, приводит к созерцанию величия и благости Создателя, изображающейся в великолепии рая, как в обширном и чистейшем зеркале. Обильно и красноречиво вещает о Боге и проповедует Бога рай сладости. Во внимании этой проповеди, в изучении Бога, состояло главное делание рая; изучение изящества созданий было деланием второстепенным. Как ни был совершен Адам, но он был совершен относительно — относительно к ограниченной природе человека: изучение всесовершенного

и бесконечного Бога составляло для него, по естественной необходимости, делание, достойное всего его внимания. Это делание представляло собою поприще бесконечного преуспеяния! Это делание сопряжено с высшим духовным наслаждением! Это делание — бесценный дар, достойный бесконечно совершенного и бесконечно благого Бога! Чистый ум человека, распростершись по необъятному Божеству, истощает всю свою естественную силу движения и стоит в священном иступлении пред непостижимым Божеством, вне и превыше всякого размышления, как Серафим, утоляя обильным славословием обилие наслаждения и ненасытно насыщаясь видением Невидимого, закрывая благоговейно и премудро очи пред предметом, превысшим видения[71]. Заповедь о хранении рая соделывается понятною для нас, когда сообразим, что падшему ангелу, еще не исполнившему меры грехов своих[72], возможен был вход в рай, что человек был способен к открытой беседе с духами, что он не был утвержден в состоянии святыни, как утверждены в нем Ангелы Света. Хотя он не знал греха, но мог получить это знание, для него невыносимое и гибельное.

Падение первозданных

Посреди рая находилось древо жизни; вкушением плода его поддерживалось бессмертие тела человеческого. Находилось посреди рая и другое древо, древо познания добра и зла. Господь, введши первозданных в рай, заповедал Адаму: *«От всякаго древа, еже в раи, снедию снеси. От древа же, еже разумети доброе и лукавое, не снесте от него: а вонь же аще день снесте от него, смертию умрете»* (Быт. 2, 16.17). Эта заповедь объясняет многое. Очевидно, что плоды дерев райских, как мы и выше видели, гораздо тоньше и сильнее, нежели плоды земные, действуют не только на тело, но на ум и душу. Одно древо было древом жизни, а другое древо — древом познания добра и зла. Познание это хранилось, отлагалось, может быть, для усовершившихся деланием и хранением рая, — для новосозданных оно было преждевременно и смертоносно. Такое суждение заимствуем из опытного учения великих иноков. Они завещавают новоначальным подвижникам немедленно отвергать всякую злую мысль, только что она явится уму: потому что ум новоначального еще слаб и неопытен, еще не разрушил вражды со грехом и, вступив в беседу с ним, непременно увлекается и низлагается им. Напротив того, Отцы завещавают преуспевшим подвижникам не тотчас отвергать злую мысль, но сперва рассмотреть, истязать, обличить и тогда уже отринуть ее: таким образом действия доставляется особенная опытность в невидимой борьбе с духами злобы, изучаются их лукавство, их козни, сила веры, смирения и молитвы[73]. Есть смертоносное познание зла, которое человек может развить сам в себе: оно смертоносно, потому что тогда естественная доброта человека отравляется принятою злобою, как прекрасная пища ядом, и сама превращается в злобу. Есть и душеполезнейшее познание зла, даруемое Святым Духом избранным сосудам Его, при котором чистый и сильный ум исследует все, и самые тончайшие извития греха, обличает их, не смешиваясь со грехом, и хранит от зла себя и ближних. Так, водимый Святым Духом, Святой Апостол Петр сказал Симону волхву: *«В желчи горести и союзе неправды зрю тя суща»* (Деян. 8, 23).

В то время, как наши праотцы наслаждались в раю, падший князь небесных сил с многочисленным сонмищем темных ангелов, уже низверг-

нутый с неба, скитался в поднебесной. По неисповедимым судьбам Божиим ему допущен был вход в рай, как еще не вполне отчаянному злодею. Эту благость Божию, привлекавшую заблудшего к сознанию греха и к раскаянию в нем, сатана употребил для совершения нового преступления, для неисцелимого запечатления себя во вражде к Богу. Диавол, вступив в рай, огласил рай богохульством, переплетенным ложью, и ознаменовал свое присутствие в раю погублением первозданных человеков, как прежде ознаменовал свое присутствие на небе погублением бесчисленного множества ангелов. Он приступил к жене, как к существу более слабому, и, притворяясь незнающим заповеди, данной Богом, предложил лукавый вопрос: *«Что яко рече Бог: да не ясте от всякаго древа райскаго?»* (Быт. 3. 1) Всеблагого Бога он представляет недостаточно благим, а святую и благотворную заповедь Божию жестокою и тяжкою! Увидев, что жена вступила с ним в разговор с некоторою доверчивостию и в опровержение ему высказала точные слова заповеди: *«От плода древа, еже есть посреди рая, рече Бог, да не ясте от него, ниже прикоснетеся ему, да не умрете»* (Быт. 3, 3) -- злодей начинает прямо оспаривать и отвергать справедливость Заповеди Божией. Страшно повторять дерзкие и богохульные слова его! *«Не смертию умрете,* — сказал он. — *Ведяще бо Бог, яко вонь же аще день снесте от него, отверзутся очи ваши, и будете яко бози, ведяще доброе и лукавое»* (Быт. 3, 4.5). Несмотря на явный яд слов змея — так называет Писание падшего ангела — жена остановилась на них; забыв и заповедь и угрозу Божии, она начала рассматривать древо под водительством собственного разума, склонившегося под влияние диавольской лжи и обольщения. Плод древа показания ей добрым в снедь, а познание добра и зла показалось познанием любопытным. Она вкусила от древа и склонила к вкушению мужа. Удивительно, с какою легкостию совершилось падение праотцев! Не было ли оно предуготовлено их внутренним расположением? Не оставили ли они в раю созерцание Творца, не предались ли созерцанию твари и своего собственного изящества? Прекрасно созерцание себя и твари, но в Боге и из Бога; с устранением Бога оно гибельно, ведет к превозношению и самомнению. К такому рассуждению приводит Писание, когда он повествует, что жена, выслушав речи диавола, *«виде, яко добро древо в снедь и яко угодно очима видети, и красно есть еже разумети, и вземши от плода его яде, и даде мужеви своему, и ядоста»* (Быт. 3, 6).

Очевидно, что праотцы, оказав преслушание Богу и склонившись в послушание диаволу, сами себя сделали чуждыми Бога, сами себя сделали рабами диавола. Обещанная им смерть за преступление Заповеди тотчас объяла их: Дух Святой, обитавший в них, отступил от них. Они были предоставлены собственному естеству, зараженному греховным ядом. Этот яд сообщил человеческому естеству диавол из своего растленного естества, преисполненного греха и смерти. Первое греховное ощущение праотцев было ощущение стыда, в котором — невольное и горестное сознание внутри живущаго греха, заменившего в них прежнего жителя — Святого Духа. Они поняли, что они наги, и немедленно сделали себе опоясания из смоковничных листьев, чтоб прикрыть неблагообразные уды тела, в которых они до падения не видели никакого безобразия, как и ныне не видят его младенцы, чуждые греховного похотения. «Умертвилась душа Адама, — говорит святой Григорий Палама, — преслушанием разлучившись от Бога: ибо телом он прожил после того (после падения своего)

до девятисот тридцати лет. Но смерть, постигшая, по причине преслушания, душу, не только соделывает непотребною душу и наводит проклятие на человека, но и самое тело, подвергнув его многим немощам, многим недугам и тлению, наконец предает смерти»[74]. «Адам, — говорит блаженный Феофилакт Болгарский, — будучи живым, был и мертвым: он умер с того часа, в который вкусил (от запрещенного древа)»[75].

Вездесущие естественно Богу. Он присутствовал и в раю во время согрешения праотцев; но присутствие это обнаружил хождением в раю по полудни, когда уже праотцы совершили преступление. Вероятно, около полудня вкусили они плод воспрещенный: потому что в этот час Богочеловек распростер руки Свои на древе крестном, искупая пригвождением рук к древу дерзновенное простертие рук праотцами к плоду древа воспрещенного. Праотцы почтены были свободою; при свободе в руководителя дан им Дух божественной премудрости: справедливость требовала, чтоб свободе предоставлено было выразиться по произволу ее. Выразилась она самоубийством. Едва праотцы нанесли себе язву, как милосердный Господь является им для уврачевания язвы: Адам и Ева услышали *глас Господа Бога, ходяща в раи по полудни* (Быт. 3, 8). Укрывшись друг от друга листьями смоковницы, праотцы покусились укрыться и от Бога в чаще дерев райских: так они омрачились внезапно! Господь призвал Адама словами: *«Адаме, где еси?»* (Быт. 3. 9) По объяснению Святых Отцов[76], эти слова суть слова величайшаго милосердия и соболезнования. Они значат: «В какое ты впал бедствие! Какое тебя постигло глубокое и несчастное падение; *«Адаме, где еси?»* — Не понимает омраченный грешник гласа, призывающего его к сознанию греха и к раскаянию в нем. Он старается оправдать себя, и оправданием оговаривает: *«Глас слышах,* — говорит он, — *Тебе ходяща в раи, и убояхся, яко наг есмь, и скрыхся»* (Быт. 3, 10). Уличенный, он снова не сознается, не кается, с дерзостию говорит Богу: *«Жена, юже дал еси со мною, та ми даде от древа, и ядох»* (Быт. 3. 12). Эти слова, по замечанию некоторого Святого Отца, имеют такое значение: *Беда, постигшая меня, наведена мне Тобою: жена, юже дал еси со мною!*[77] От ожесточенного Адама Господь переходит к жене, с милосердием говорит ей: *«Что сие сотворила еси?»* (Быт. 3, 13) Но и жена не приносит покаяния, не просит помилования, старается оправдать себя обвинением змея. Глубоко поврежденные познанием зла, проникшего молнией в ум, в сердце, в душу, в тело, не сознающиеся во грехе своем, гордо и дерзко оправдывающие себя праотцы, подверглись суду и наказанию Божию. Суд Божий пал, во-первых, на змея, как на зачинщика и главу преступления; потом он карает жену, как первую преступницу заповеди и виновницу погибели мужа; наконец, он поражает мужа, как отвергшего послушание Богу для послушания жене. Змей-диавол окончательно отвергнут[78]: он вполне предоставлен своей злобе; благодать Божия отреклась от прикосновения к нему какою бы то ни было благою мыслию, достойною неба. *«На персех твоих и чреве ходити будеши,* — возвестил ему Бог, — *и землю снеси вся дни живота твоего»* (Быт. 3, 14). Установлена вражда между диаволом и женою, между семенем диавола и семенем жены, т. е., с одной стороны, между диаволом и семенем его — увлеченными им в погибель ангелами, между диаволом и семенем его — грехом, с другой стороны, между женою и семенем жены, т. е. Богочеловеком, который по человечеству есть исключительно Семя жены, и верующими в Него человеками, облеченными во всеоружие Божие. При установлении этой вражды и брани возвеще-

но, что Семя жены — Богочеловек — сотрет главу змея; при установлении этой вражды и брани заповедано последователям Богочеловека блюсти главу змия, т. е. познавать и отвергать все начинания диавола в самом первоначальном их помысле[79]; диаволу попущено, как приобретшему право добровольным покорением ему человеков, наветовать Семя жены во время его земного странствования, блюсти его пяту. И блюдет диавол эту пяту всякого праведника о Христе, от Авеля праведного до праведника самых последних времен; не остановился он, омраченный необузданною злобою и дерзостию, наветовать и Богочеловека. На жену возложены многие болезни и преимущественно болезни чадорождения; она порабощена мужу; на Адама возложены труды в снискании пропитания — земля проклята ради его. Поприщем для этих страданий назначена вся земная жизнь, а окончанием их — телесная смерть. По изречении приговора Адам и Ева были изгнаны и низринуты из рая на землю (Быт. 3, ст. 22, 23).

Смерть души

Но существенная казнь падшего человека состояла в душевной смерти, поразившей его немедленно по преступлении заповеди. Тогда человек лишился обитавшего в нем Святого Духа, который составлял как бы душу всего существа человеческого[80], и был предоставлен собственному естеству, зараженному грехом и вступившему в общение с естеством демонов. От подчинения смерти и греху составные части человека разобщились, стали действовать одна против другой: тело противится душе; душа находится в борьбе сама с собою; ее силы препираются; человек находится в полноте расстройства. Сила желания болезненно превратилась в ощущение ненасытных похотений; сила мужества и энергии превратилась в различные виды гнева, от исступленной ярости до утонченного памятозлобия; сила словесности, отчуждившись от Бога, потеряла возможность управлять силою воли и силою энергии и правильно направлять их. Этого мало: душа сама поработилась греху, приносит ему непрестанные жертвы лукавством, лицемерством, лжею, самомнением; она борется и препирается сама в себе, сама с собою, волнуя все существо человека разными неправильными и необузданными мыслями, возбуждающими мучительнейшие ощущения, тщетно обличаемыми сознанием духа или совестию, лишенною и силы и истины. Образ и подобие Божии в человеке, по падении его, изменились. Подобие, состоявшее в совершенном отчуждении зла из качеств человека, познанием зла и сообщением его этим качествам, уничтожилось; при уничтожении подобия образ исказился, соделался непотребным, но не уничтожился совершенно. «Да вемы убо, — говорит святой Димитрий Ростовский, — яко образ Божий есть и в неверна человека душе, подобие же токмо в христианине добродетельном: и егда согрешает смертне христианин, тогда подобия токмо лишается Божия, а не образа: и аще и в муку вечную осудится, образ Божий тойжде в нем во веки, подобие же уже быти не может». И Церковь воспевает: «Образ есмь неизреченныя твоея славы, аще и язвы ношу согрешений, но еже к подобию возведи древнею добротою возобразитися»[81].

Подчинение человека диаволу

Страшным плодом падения было порабощение человека диаволу и ничем не отвратимое смешение с ним. Об этом горестном порабощении так беседует святой Макарий Великий: «Царство тьмы, то есть, оный злый

князь, плениви человека искони, так обложил и облек душу властию тьмы, аки какого человека, по оному: *яко да сотворят его царем и облекут в царския одежды, и да носит от главы даже до ног царския одеяния.* Тако душу и все ея существо облек грехом злый оный начальник, всю ее осквернил и всю пленил в царство свое, что ни помышлений, ни разума, ни плоти, и наконец ни единаго ея состава не оставил от своея власти свободным; но всю ее одеял в хламиду тьмы... Всего человека, душу и тело, злый оный враг осквернил и обезобразил; и облек человека в ветхаго человека, осквернена, нечиста, богопротивна, не повинующася закону Божию, т. е. в самый грех облек его, да не к тому видит человек, якоже хощет, но зле видит, зле слышит, ноги имеет стремительны к злодеянию, руки, творящие беззаконие, и сердце, помышляющее злая... Грех и душа смесилися между собою, имея однакоже оба из них собственное при себе естество. «Как во время мрачной и темной ночи, когда дышет бурный ветр, колеблются, мятутся и приходят в великое движение все растения: так и человек, подвергшись темной власти ночи — диавола, и в этой ночи и мраке проводя жизнь свою, колеблется, мятется и волнуется лютым ветром греха, который все его естество, душу, разум и помышления пронзает, причем и все телесные члены его также движутся, и нет ни одного ни душевнаго, ни телеснаго члена, свободного от греха, обитающего внутри нас»[82]. По падении и до самого искупления нашего Господом нашим Иисусом Христом «с насилием и мучительски владел враг человеком, — говорит Преподобный Авва Дорофей, — так что и не хотевшие грешить невольно согрешали, как говорит Апостол от лица нашего: *«не еже хощу доброе творю, но еже не хощу злое, сие содеваю»* (Рим. 7, 19)[83]. Действует на нас диавол, влагая свои помыслы, обольщая мечтаниями[84], возбуждая помыслами и мечтаниями греховные ощущения, волнуя и разгорячая кровь, поглощая этими волнами и попаляя этим пламенем весь здравый смысл человека и всю силу его воли. Действия всех страстей соединены с движением разнообразным крови; где движение крови, там непременное действие страсти, там непременно действие бесов. Такое действие непостижимо для омраченного падением человека, пребывающего в падении своем: лукавые помыслы и мечтания так тонко и хитро действуют в душе, что ей представляются они как бы рождающимися в ней самой, а отнюдь не действием чуждого ей злого духа, вместе и действующего и желающего оставаться неприметенным[85].

В чем существенно состоял грех первозданных? По наружности он состоял в вкушении от запрещенного древа. Он получает и бóльшую тяжесть и большее значение, когда мы определим его нарушением заповеди Творца тварию, противодействием твари воле Творца. Еще большее значение получает он, когда мы признаем в нем попытку человека соделаться равным Богу. А на эту именно попытку и указывает Бог словами, исполненными неизреченного сострадания, произнесенными Им при изгнании праотцев из рая: *«Се Адам бысть яко един от Нас, еже разумети доброе и лукавое»* (Быт. 3, 22). «Солгася (обманулся) древле Адам, — возвещает Святая Церковь, — и Бог возжелев быти, не бысть»[86]. Диавол сообщил свой грех обольщенному человеку. Но грех диавола был собственным его созданием; он задумал сам в себе соделаться равным Богу (Ис. 14, 14), обработывал эту мысль, стремился привести ее в исполнение, сообщил ее многочисленному сонмищу других духов, склонил их в единомыслие с собою, наконец, явно восстал против Бога; грех человека был нечаянно постигшим его увлечением.

Грех человека был приготовлен не замыслом, но неправильным и недостаточным деланием и хранением рая. Не менее того грехом своим человек соделался сообщником диавола и пленником его. Как падшему по увлечению, человеку вместе с изречением казни обетовано искупление и Искупитель.

Земная жизнь

Господь, изгнав человека на землю из рая, вселил его на ней *«прямо рая сладости»* (Быт. 3. 24), чтоб он, непрестанно обращая взоры к раю и вместе питаясь надеждою возвращения в рай, пребывал в непрестанном плаче покаяния. Вселение прямо рая сладости показывает, что Адаму дано было живое воспоминание о рае, и сама земля красотами своими, сохранившимися в некоторой степени и после ее проклятия, напоминала рай. Земля назначена в место покаяния для праотцев и для всего имевшего произойти от них рода человеческого. Земная жизнь каждого человека есть время, данное ему на покаяние. Все человечество на земле должно быть погружено в покаяние, в неутешное рыдание. Оно должно странствовать на ней, не прилепляясь сердцем ни к каким предметам, которыми обстановлена эта гостиница, но непрестанно помышляя о горнем своем отечестве и всеусильно стремясь возвратиться в него. Труд и злострадание — непременные спутники покаяния и родители смирения, рождающего покаяние, должны господствовать на земле, по самому определению Божию. Человек должен постоянно помнить, что Господь назначил ему в поте лица снедать не только вещественный, но и духовный хлеб свой; человек должен непрестанно помнить, что он на земле во временном изгнании, что он — земля, что он должен возвратиться в землю, из которой он создан. Об этом все на земле непрестанно напоминает ему. Он находится в непрестанном разнообразном страдании, в борьбе с собственною злобою, в борьбе с злобою ближних своих, в борьбе со стихиями, в борьбе с землею, ради его проклятою и повинующеюся ему только при пролитии кровавого пота. Об этом непрестанно напоминают ему братия его, похищаемые один вслед за другим, неумолимою смертию. От земли дозволено ему пользоваться одним самонужнейшим, необходимым для земного странствования нашего, отнюдь не излишним, отторгающим мысль от вечности. Все праведники Ветхозаветной Церкви, странствовавшие на земле, начиная от Адама, проводили земную жизнь сообразно назначению, данному ей Богом. Они жили на земле, как в стране изгнания, как в стране плача и покаяния, питаясь надеждою обетованного избавления, соглядая оком веры вечность. *«Проидоша,* — говорит о них Апостол, — *в милотех, и в козьих кожах, лишени, скорбяще, озлоблени: ихже не бе достоин весь мир, в пустынях скитающеся и в горах и в вертепах и в пропастех земных. И сии вси послушествовани быша верою* (Евр. 11, 37. 38. 39). *По вере умроша сии вси, не приемше обетований, но издалеча видевше я, и целовавше, и исповедовавше, яко страннии и пришельцы суть на земли»* (Евр. 11, 13).

Мир

К немногим из человеков могут быть приложены эти слова Апостола; немногие из них проводили земную жизнь согласно с назначением, данным ей Богом. Падение человека так глубоко повредило его, что он, отвергши жизнь плача на земле, избрал на ней жизнь наслаждений и вещественного преуспеяния, как бы торжествуя и празднуя самое падение свое. К этой

жизни плотского наслаждения и преуспеяния, убивающей жизнь для Бога, уже начали склоняться некоторые из детей Адама, мало внимая повести о рае и о духовном состоянии человека, находя в стране изгнания полную пищу и удовлетворение в скотских и зверских страстях своих. Внуки Адама еще более устремились к развитию вещественной жизни на земле с забвением о вечности. Сюда, наконец, устремилось все его потомство, за исключением немногих избранных мужей, считая сказание о рае баснею, изобретением суеверного воображения. Тщетно смерть пожинала людей с лица земли: они продолжали жить и действовать как бы вечные на ней. Поддержание телесных сил вкушением необходимого количества простой пищи перешло в лакомство и пресыщение изысканными яствами. Утоление жажды перешло к наслаждению различными напитками и к пьянству. Прикрытие наготы кожаными ризами преобразилось в украшение себя богатыми одеждами и утварями. Скромные жилища для убежища и ограждения от стихий и зверей, восставших на человека, стали заменяться огромными и великолепными палатами. Явилась роскошь с ее бесчисленными требованиями, которые обращались в неумолимый закон среди общества падших человеков. Законное совокупление полов для размножения рода человеческого изменилось в ненасытное любодеяние, противодействующее размножению человеков. Этого мало: люди, распаленные необузданным пожеланием, вполне лишившимся правильного стремления, изобрели грехи противоестественные. Сила энергии душевной стала поборать ненасытным пожеланиям и требованиям грехолюбивого человека: явились ссоры, обиды, убийства, разбой, грабеж, война, завоевание. Словесная сила человека всецело употреблена для доставления ему выгод и преимуществ земных, употреблена в содействие греху: явились ложь, обманы, лукавство, лицемерие. Таким образом, немедленно по падении человеков начал образовываться на земле, а с течением времен получать большее и большее развитие по самому началу своему враждебный Богу мир.

Мир есть жизнь человеков на земле единственно для земли, единственно с целию удовлетворения своим греховным пожеланиям, с целию плотского наслаждения, с целию вещественного преуспеяния, с целию, вполне противоположною той высокой и всеблагой цели, с которою человек помещен Богом на земле. «Мир есть общее наименование всех страстей. Мир — плотская жизнь и плотское мудрование. Где прекратилось движение и действие страстей, там умер мир». Так любомудрствует великий наставник монашества Святой Исаак Сирский[87]. К этому миру ненависть, от этого мира отречение заповедует Дух Святой ученикам своим, когда говорит: *«Не любите мира, ни яже в мире. Аще кто любит мир, несть любве Отчи в нем. Яко все, еже в мире, похоть плотская и похоть очима и гордость житейская, несть от Отца, но от мира сего есть. И мир преходит, и похоть его: а творяй волю Божию пребывает во веки* (1 Ин. 2, 15.16.17). *Мир весь во зле лежит* (1 Ин. 5, 19). *Любы мира сего вражда Богу есть: иже бо восхощет друг быти миру, враг Божий бывает»* (Иак. 4, 4).

Когда же Священное Писание говорит, что *«тако возлюби Бог мир, яко и Сына Своего Единороднаго дал есть, да всяк веруяй вонь не погибнет, но имать живот вечный»* (Ин. 3.16): тогда надо разуметь под словом «мир» всех человеков, не исключая и грешников, как и Апостол Иоанн Богослов говорит: *«О сем явися любы Божия в нас, яко Сына своего Единороднаго посла Бог в мир, да живи будем Им»* (1 Ин. 4, 9).

Опять: и все общество человеческое, в соединении с их греховною жизнию, в соединении с их плотскими наслаждениями, с их вещественным преуспеянием, с их столпотворением, называется «миром». Этот мир враждебен Богу и служителям Его. *«Аще мир вас ненавидит,* — говорил Богочеловек ученикам своим, — *ведите, яко Мене прежде вас возненавиде. Аще от мира бысте были: мир убо свое любил бы: якоже от мира несте, но Аз избрах вы от мира, сего ради ненавидит вас мир»* (Ин. 15, 18. 19). Этот мир пребыл и пребывает чуждым и Богу-Создателю и Богу-Искупителю; гонение и убийство служителей Божиих он признает служением правде (Ин. 16, 2).

Глава и начальник этого мира, враждебного Богу, есть падший ангел; содействуют ему и служат в этой безумной и дерзостной брани прочие падшие ангелы и увлеченные им человеки. Самая земля и ее твари, прежде подчиненные Адаму, по падении Адама, вместе с ним подчинились Сатане. Сам Сатана так засвидетельствовал о власти своей над миром: дерзнув приступить к Сыну Божию для искушения, он возвел Его на высокую гору и, показав все царства вселенной и славу их, сказал: *«Тебе дам власть сию всю и славу их: яко мне предана есть, и емуже аще хощу, дам ю»* (Лк. 4, 6). Сатана называет власть над миром не собственно своею, но преданною себе. Точно: она предана ему. «Враг, прельстивший Адама, — говорит святой Макарий Великий, — и таким образом восприявший над ним владычество, лишил его всей власти и объявлен князем века сего. Сначала же князем века сего и господином всего видимого Бог поставил человека... Когда же он предался вражеской лести, то вместе с сим предал и начальство свое обольстителю. Сея ради вины волхвы и чародеи по действу противныя силы, попущением Божиим, чудная некая являются творити, ядовитыми обладающе зверьми, и во огнь и в воду без вреда входяще»[88]. Священное Писание по этой причине называет падшего ангела миродержцем, князем века сего (Ин. 12, 31; Еф. 2, 2, 6, 11. 12).

Идолопоклонство

Сатана не удовлетворился тем, что он покорил человека и с землею под власть свою, что держал его в плену, возбуждая в нем различные страсти и ими оковывая его, что служением греху привел его в служение себе. Мысль, обуявшая ангела на небе, не оставляла его и в поднебесной, куда, как в преддверие ада, он низвергнут с неба: мысль соделаться равным Богу. Он привел ее в исполнение введением на земле идолопоклонства. Род человеческий, постепенно размножаясь на земле, вместе с тем более и более переходил от удовлетворения нуждам к удовлетворению прихотей и греховных пожеланий. Несовместно с такою жизнью истинное Богопознание и самопознание! Человеки, потонув в земных попечениях и наслаждениях, соделавшись исключительно плотию, потеряли самое понятие о истинном Боге. Но чувство богопочитания есть чувство неотъемлемое от сердца человеческого, как врожденное и естественное ему: оно не уничтожено падением — лишено правильности. Водимые этим бессознательным чувством, человеки воздали божеское поклонение изобретателю и родителю греха — падшему ангелу и сонмищу его демонов. Человек обоготворил убивший его грех во всех его видах, обоготворил представителей греха — демонов. Он признал божественными наслаждениями удовлетворение всем страстям. И блудодеянию, и пьянству, и воровству, и убийству воздана почесть. Каждая страсть изображалась своим истуканом или идолом. Идол был

символом демона, вполне чуждого жизни, вполне мертвого для ощущений духовных. Пред такими идолами совершалось и общественное и частное или домашнее поклонение; пред идолами закалались и приносились жертвы из животных, а нередко и из людей. Смерть духа тем была сильна, что отразилась в жизни отрицательной. Но наружное служение идолам было в сущности служением бесам, как научает нас Божественный Апостол Павел (1 Кор. 10, 20). Идольские храмы и самые идолы были любимым жилищем демонов. Из этих жилищ своих они издавали гласы и прорицания для обольщения злосчастного человечества. И сам человек, престав быть храмом Бога живаго, соделался храмом и обиталищем Сатаны (Лк. 11, 24. 25. 26).

Идолопоклонство объяло всех человеков и всю землю. Немногие избранные человеки сохранили истинное Богопознание и Богослужение. Впоследствии Бог избрал и отделил в служение Себе народ Израильский, даровав ему письменный закон. Но недуг идолопоклонства так сильно действовал в падшем человечестве, что и избранный народ, часто оставляя поклонение единому истинному Богу, стремился к поклонению кумирам.

Человек, лишившись падением своим Божественного Света — Святого Духа, должен был довольствоваться своим собственным, скудным светом — разумом. Но этот естественный свет привел весьма немногих человеков к познанию истинного Бога: он устремился наиболее к доставлению всевозможных удобств для земной жизни, изобрел различные науки и искусства, которые точно способствовали и способствуют к умножению и развитию этих вещественных удобств, но вместе способствуют и к сильнейшему развитию греховной жизни, к запечатлению и утверждению падения украшением падения многоразличными призраками благосостояния и торжества. Науки человеческие, будучи плодом падения, удовлетворяя человека, представляя ему Божию благодать и самого Бога ненужными, хуля, отвергая, уничижая Святого Духа, соделались сильнейшим орудием и средством греха и диавола для поддержания и укрепления падения. Свет человеков соединился со светом демонов и образовал человеческую ученость (премудрость), враждебную Богу, растлевающую человека диаволоподобною гордынею (1 Кор. 3, 17. 18). Объятый недугом учености, мудрец мира сего подчиняет все своему разуму и служит сам для себя кумиром, осуществляя собою предложение сатаны: *«будете яко бози, ведущи доброе и лукавое»*. Ученость, предоставленная самой себе, есть самообольщение, есть бесовский обман, есть знание, преисполненное лжи и поставляющее в ложное отношение ученого и к себе и ко всему (1 Кор. 3, 18). Ученость есть мерзость и безумие пред Богом; она — беснование. Слепоту свою она провозглашает удовлетворительнейшим ведением и видением, и таким образом соделывает слепоту неисцельною, а хранимое ею падение неотъемлемым достоянием злосчастного книжника и фарисея (Ин. 9, 41). *«Мудрование плотское — вража Бога: закону бо Божию не покаряется, ниже бо может. Мудрование плотское — смерть»* (Рим. 8, 7. 6). Святой Дух заповедует отвержение мудрости земной для того, кто хочет приступить к Богу и соделаться причастником духовной мудрости (1 Кор. 3, 18). Апостол Павел замечает, что немногие из ученых приняли веру Христианскую (1 Кор. 1, 26); напротив того, для этих мнимых и напыщенных мудрецов показалась безумием духовная мудрость, всеобильно и всесовершенно заключающаяся во Христе (1 Кор. 1, 23). Философы и художники были величайшими поборниками идолопоклонства и врагами истинного Богопознания. По водворении веры Христианской в мире ученость родила бесчисленные

ереси и ими старалась ниспровергнуть Святую Веру. Величайшее злодеяние — убийство Богочеловека — совершено учеными во имя мудрости их и во имя закона их (Ин. 11, 49. 50). В наше время ученость возвращает язычников, принявших Христианство, к язычеству и, отвергая Христианство, вводит снова идолопоклонство и служение сатане, изменив формы для удобнейшего обольщения человечества. Редкий, весьма редкий книжник научается царствию небесному и износит новое учение Духа пред общество собратий своих, облекая это учение в ветхие рубища учености человеческой для того, чтоб оно было удобнее принято любящими более ветхое, нежели новое (Мф. 13, 52, слич. Лк. 5, 39).

Смерть и ад

По падении первого человека и отвержении его Богом, а в нем и всего рода человеческого, все человеки, окончив смертию тела свое земное странствование, нисходили душами в преисподние темницы ада. Ад находится в недрах земли[89]. Там пылает *«огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его»* (Мф. 25, 41), которые, следовательно, падением своим предварили сотворение вещественного мира. Там тьма кромешная, там тартар, там скрежет зубов, там червь неусыпающий, там плач без утешения, непрерывающийся и напрасный. Там разнообразные муки по разнообразию грехов; там различные степени мук соответственно различной степени греховности. Смерть душевная, смерть существенная, поразившая человеческий род в его родоначальниках, выражающая власть свою и над телом земного странника во время его земного странствования недугами и другими бесчисленными страданиями, при окончании земного странствования выражает эту власть самым страшным явлением: разлучением души от тела. По разлучении души от тела власть смерти над человеком получает полное развитие (здесь говорится о временах, предшествовавших Искупителю): тело разрушающееся и смердящее погребается в недрах земных, а душа каждого человека, и нечестивца и ветхозаветного праведника, нисходит во ад. Души нечестивцев низвергались в вечный огнь, как окончательно принадлежащие вечной смерти; души праведников нисходили во ад, в темницы его менее глубокие и страшные, где они пребывали, томясь жизнию во аде и вместе утешаясь надеждою искупления. Все обстоятельства земной жизни доказывают человеку, что он на земле изгнанник за ужасное преступление; но всего более доказывает это смерть. Она не оказывает ни уважения, ни сожаления ни к чему высокому и важному человеческому. Она поражает и юность, и красоту, и гения, и могущество, и богатство. Ничем человек не может отвратить неумолимой смерти, служащей для рода человеческого опытным доказательством его падения, его согрешения пред Богом, его казни. Она свидетельствует пред человеками, что человек — создание и раб, возмутившийся против своего Творца и Господа, что знаменитейшие и важнейшие дела человеков для земли ничего не значат для вечности, что высокое человеческое — *мерзость есть пред Богом* (Лк. 16, 15). Смерть — казнь. Поражая каждого человека, она доказывает, что каждый человек — преступник; поражая всех человеков без исключения, она доказывает, что карается человечество за преступление, общее всему человечеству. Пред одним благочестием благоговеет смерть, и молитва праведника может иногда остановить секиру смерти, и отодвинуть час ее (Ис. 38, 5)[90].

Преуспеяние зла на земле

Когда род человеческий провел многие тысячелетия в жестоком порабощении у падшего ангела, тогда явился на земле обещанный Богом Искупитель. Прежде нежели приступим к описанию этого величайшего и чудеснейшего события, взглянем еще на состояние злосчастного мира в то время, как Господь низшел на землю и вочеловечился для обновления и спасения человечества. Мир был погружен на всем пространстве его в идолопоклонство. Люди, возненавидев друг друга, завидуя друг другу, полили всю поверхность земли своею кровию в ожесточенных бранях, в которых истребились и исчезли многочисленные народы, пожатые мечом и лишенные народности невольничеством и продажею на рынках вселенной подобно скоту или бездушному товару. Бедствия и гибель человечества признаны величайшею славою для человечества, и обагренные кровию собратий завоеватели объявлялись еще при жизни их богами. Другим злодеям, отличавшимся гнусными пороками, воздана божеская честь по смерти их. Удовлетворение постыднейшим страстям считалось высшим наслаждением. Некоторые из отверженнейших человеков вступили в явное сношение с Сатаною, облекшись в силу его, содействовали укреплению его господства над землею и человечеством[91]. Это господство достигло полного развития. Под это господство склонился и избранный народ Израильский. Крайне умалившись числом и упав в гражданском отношении, народ этот подпал под власть народов идолопоклоннических. Внутренная, существенная сила его, заключавшаяся в общении с Богом посредством познания и исполнения Его воли, истощилась. Жизнь по заповедям Божиим, образующая в человеке чистоту ума и сердца, которую осеняет Божественная Благодать, просвещая человека истинным духовным разумом и Богословием, заменилась в большинстве школьным изучением Закона, соединенным с небрежением о богоугодном жительстве, которое книжники и фарисеи — так назывались иудейские ученые того времени — старались заменить притворством и лицемерством. Эти омраченные сатанинскою гордостию ученые, исполненные презрения и ненависти ко всем прочим сословиям народа, рабы страстей, не способные к вере по своей неограниченной и исступленной привязанности к земной славе и земным преимуществам, способные по этой привязанности ко всевозможным преступлениям, совершители этих преступлений, захватили во власть свою вероучение, отвергли из него заповеди Божии, ввели в него свои нелепые предания, сами стремясь в слепоте своей к погибели, влекли к ней и руководимый ими народ[92]. Немногие, весьма немногие человеки остались верными Богу самою жизнию своею и от такой жизни зависящим и воссиявающим истинным Богопознанием. Святыя имена их — в Святом Евангелии[93].

Теперь переходим к отраднейшему зрелищу. Приготовим, предочистим себя слезами покаяния и, отвлекши ум и сердце от всех земных попечений, присоединимся к сонмам Святых Ангелов, чтоб предаться вместе с ними священному созерцанию вочеловечения Бога-Слова, чтоб вместе с ними в священном удивлении и радости воспеть: *«Слава в вышних Богу, и на земли мир, во человецех благоволение»* (Лк. 2, 14).

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Так, например, вещество, из которого составлена земля, доступно для наших чувств. Но кора земли исследована только на самую незначительную глубину: дальнейшее исследование превышает средства человеческие, и доступное само по себе делается недоступным по невозможности исследования.

[2] Кол. 2, 8. *Преподобный Макарий Великий,* беседа 49, 4.

[3] Мф. 12, 43. Лк. 11, 24. Смотр. объяснение этих слов Евангелия блаженным Феофилактом Болгарским, также в Слове о различных состояниях естества человеческого по отношению к добру и злу. Аскет. оп. Т. II, изд. 1865 г.

[4] *Преподобный Марк Подвижник.* О законе духовном, гл. 27.

[5] Гл. 224. О мнящихся от дел оправдитися.

[6] Sanct. Chryssi, pag. 667. Sermo de Anna. *Св. Иоанн Златоуст.* Творения, т. 4, с. 820.

[7] S. Chr. Tom I, pag. 915, contra iudeoi sermo VI. *Св. Иоанн Златоуст.* Творения, т. I, с. 718.

[8] *S. Chrysost.* Tom XI, pag. 14. *Св. Иоанн Златоуст.* Творения, т. 11, с. 50.

[9] Очевидно, что это участие может быть лишь сердечным: и такого участия достаточно для отъятия у сердца сосредоточенной, неразвлеченной молитвы. Чтоб стяжать неразвлеченную молитву, должно верою возложить все попечения свои на Бога.

[10] Слово 68-е.

[11] Слово 8-е.

[12] Упокоевается Бог человеком тогда, когда человек пребывает в преданности и покорности воле Божией, или, что то же, в учении Евангелия.

[13] Память Божия или Поучение состоят в непрестанной молитве. Смотр. о сем во 2-й части Аскетических ответов.

[14] Слово 89-е.

[15] Присовокупление этого слова служит намеком, что многие, чуждые благодати, приписывают ее себе, а другие признают благодатию вкравшуюся в них бесовскую прелесть.

[16] Слово 21-е. Святой Исаак согласно с прочими Отцами (Слово 1, Слово 84) научает, что Христос насаждается в сердца наши таинством святого крещения, как семя в землю. Дар этот сам собою совершен; но мы его или развиваем или заглушаем, судя по тому, какое проводим жительство. По этой причине дар сияет во всем изяществе своем только в тех, которые возделали себя Евангельскими заповедями и по мере этого возделания. См. Преподобного Марка Подвижника Слово о крещении, Ксанфопулов главы 4, 5 и 6; также Слово о трех отношениях естества человеческого к добру и злу. Аскетические опыты, ч. 2.

[17] Беседа XVIII, гл. 6.

[18] Беседа XVI, гл. 7.

[19] Беседа VI, гл. 5.

[20] Беседа XXVII, гл. 19.

[21] То есть, правдами плотского мудрования или ветхого человека, отверженными Богом. Богу благоугодна одна Евангельская правда.

[22] Беседа IV, гл. 6.

[23] Беседа XXVIII, гл. 2.

[24] Пет. 3, 10: «Приидет день Господень яко тать в нощи, в онь же небеса убо с шумом мимо идут, стихии же сжигаемы разорятся, земля же и яже на ней дела сгорят».

[25] Мироздание описано в 1 и 2 главах книги Бытия.

[26] Действие чувств в святых мужах, обновленных Святым Духом, гораздо обширнее, нежели у людей, пребывающих в области падения. Даже некоторые механические средства, каковы зрительные трубы, телескоп, микроскоп и другие, распространяют действие чувств и соделывают видимым то, что в обыкновенном состоянии нашем невидимо.

[27] Мысли сей статьи заимствованы из Записок на книгу Бытия Преосвященного митрополита Московского Филарета.

[28] Слово 5-е, глава 6.

[29] Точное изложение Православной веры, книга 2-я, глава 12, о человеке.

[30] Беседа 49, глава 4.

[31] Книга вторая, глава 12, о человеке.

[32] По объяснению блаженного Феофилакта Болгарского.

[33] Так именуется первый человек. Впрочем, на еврейском языке, которому принадлежит это слово, оно — нарицательное имя, и «Адам» значит «Человек» вообще.

[34] Беседа 12, гл. 8.

[35] Беседа 12, гл. 6 и 8.

[36] Св. Исаак Сирский и другие св. отцы называют состояние человека по падении *чрезъестественным.* Это слово с точностию выражает сущность дела. Слово 4. По переводу Паисия Нямецкого.

[37] Слово 4-е, глава 3.
[38] Точное изложение Православной веры, книга 3, глава 1.
[39] Там же, книга 2, глава 12.
[40] «Душа наша проста некако сущи и блага, тако от благого Владыки своего создавшися», и проч. Преподобного Исихия Слово, глава 43. Добротолюбие. ч. 2.
[41] и [42] Точное изложение Православной веры, пр. Иоанна Дамаскина.
[43] Слово 5-е, гл. 6.
[44] Беседа VII, гл. 7.
[45] Collatio VII, caput XIII.
[46] См. Слово о смерти.
[47] Не лишним будет упомянуть здесь, что люди, лишившиеся рук и ног, вполне ощущают присутствие этих членов при теле и способность действовать ими. Такое практическое познание дает ясный намек о существе души, согласно тому, как изображают его святые Отцы.
[48] Беседа XVI, гл. 8.
[49] Ангелы, которых существо однородно с существом души человеческой, являлись Святым Божиим облаченные в белые или светлые одежды (Мф. 28, 3; Лк. 24, 4, Ин. 20, 12, Деян. 1, 10). Святой Андрей, Христа ради юродивый, будучи восхищен в рай, видел себя в одежде, сотканной из молний. И проч.
[50] В московском издании бесед преподобного Макария Великого 1820 года к 9-й главе IV беседы приложено примечание, в котором сказано, что некоторые из древних церковных учителей, как-то Ориген, Тертуллиан, пр. Кассиан, пр. Макарий Египетский приписывали ангелам и душам тончайшие тела, что Иоанн Дамаскин в своем Изложении Православной веры (кн. 2, гл. 3), толкуя сие их мнение, говорит, что они называли их телесными по отношению только к Богу, что прочие учители Церкви, как-то Игнатий, Василий Великий, Григорий Назианзин и Иоанн Златоуст полагали их «бестелесными и существами простыми». Мы сочли нужным дополнить это примечание нижеследующим: святой Иоанн Дамаскин, как в третией главе 2-й книги, так и во всем Изложении Православной Веры, не сделал ни одной ссылки ни на сочинения святого Макария Великого, ни на сочинения преподобного Кассиана Римлянина, а ссылается он наиболее на святого Григория Богослова, потом на святых: Дионисия Ареопагита, Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Нисского и других. Отнюдь не в виде толкования, а как прямое предание Православной Церкви, излагает Дамаскин учение о ангелах в упомянутых книге и главе. «Бестелесным и невещественным, — говорит он, — называется ангел по сравнению с нами. Ибо все в сравнении с Богом, единым несравнимым, оказывается грубым и вещественным. Одно только Божество, в строгом (точном) смысле, невещественно и бестелесно». Где тут толкование мнения преподобных Макария и Кассиана? Очевидна тут цель святого писателя: она состоит в том, чтобы охранить читателя от пагубной мысли признать ангелов и души духами наравне с Духом-Богом, от пагубной мысли поставить в один разряд существ Творца и Его тварей. Если угодно видеть тут толкование, то тут — толкование того, в каком смысле Святые Григорий Назианзин, Василий Великий и другие называли ангелов и души бестелесными и невещественными по современным понятиям, не сделав такой ясной оговорки, какую сделал Дамаскин, но всегда вполне отличая существо Творца от существа тварей, что явствует из всех писаний их. Понятия древних о духе и веществе, о началах, о простом и сложном, понятия, которых держалось человечество до новейших времен, изменились в конце прошедшего и начале настоящего столетий с явлением новой науки — Химии. Человечество признавало прежде, руководствуясь поверхностным взглядом, четыре вещественные начала (стихии): землю, воду, воздух и огонь. Из этих начал воздух и огонь назывались невещественными, и воздух часто назывался духом: потому что веществом или материею называлось одно грубое вещество. Химия изменила эти понятия. Вода и воздух, будучи разложены на свои составные части, низошли с степени начал на степень веществ сложных; понятие, что земля есть начало, как вполне неопределительное и очевидно нелепое, отвергнуто; пламя, которое собственно называли огнем, признано явлением при отделении от некоторых веществ теплорода, который отделяется от других веществ и без пламени. Понятие о веществе расширилось и сделалось правильнее. Все газы, все пары, теплород и свет сознательно признаны материею. Химия в соединении с Математикою неоспоримо доказали, что собственно начал, существ и веществ простых, бестелесных не существует между тварями. Все твари более или менее вещественны, более или менее сложны. Ни одна тварь не имеет ни одного бесконечного свойства; все свойства тварей конечны, т. е. ограничены. Основываясь на этой аксиоме, мы утверждаем, что сотворенные духи ограничиваются местом, и потому непременно имеют вид (форму), имеют свою степень тонкости, а отнюдь не бесконечно тонки, а потому и свою степень вещественности. Дух — один Бог, как имеющий бесконечную тонкость, как превысший всякаго пространства. Бог бесконечно тоньше всех тончайших сотворенных существ, и потому существом Своим бесконечно различествует от существа тончайших тварей: ибо между бесконечным и самовеличайшим числом разница — бесконечна; таков неопровержимый вывод Математики. По этой причине начало в точном смысле и простое существо — вина всех прочих существ, видимых и невидимых —

един Бог. — Очевидно, что святой Григорий Богослов, Василий Великий и другие говорили о веществе и духах сообразно современным им понятиям; благодать Святого Духа доставляла им правильное понятие о Боге. Движимый этою благодатию, Святой Иоанн Дамаскин изрек непреложную истину, что «в сравнении с Богом, единым несравнимым, все оказывается грубым и вещественным». Он изрек это за десять столетий до того времени, как человечество пришло к этому познанию путем науки, говорим дерзновенно — по Промыслу Божию, для удобнейшего Богопознания. Составитель вышеупомянутого примечания тщетно старается найти разноречие в чтениях святых Отцов: мы находим в них одно и то же учение, выраженное у одних яснее, у других не так очевидно. Странное явление! Столько было Вселенских и Поместных Соборов, столько Святых Писателей упоминают о Макарии Великом и преподобном Кассиане, и никто не подал голоса против их учения об ограниченности сотворенных духов; внезапно раздается обвинительный голос в 1820 году с нареканием на духоносных мужей в разноречии, усиливающийся сотворенных духов представить тождественными с Богом. Что бы значило такое явление? Не можем объяснить его ничем иным, как только влиянием папистов, которые, между прочими чудовищными учениями своими поставляют в одну категорию существ и Творца-Духа и тварей-духов, богохульно выставляя зараженными философиею Платона святых Отцов, признанных Вселенскою Церковию сосудами Святого Духа, свидетельствующих о себе, что познание о душе им открыты Святым Духом. См. прим. 8 и 9 к слову о Смерти.

[51] Добротолюбие, ч. 2. Преподобного Исихия, гл. 1, Преподобного Филофея Синайского, гл. 16. Это учение встречается у весьма многих святых Отцов. В некоторых русских переводах сила твердости названа раздражительностию; но раздражительность, как и ожесточение, и малодушие суть болезненныя состояния этой силы, или характера.

[52] Иеросхимонах Серафим Саровский.

[53] Молитва архиерея во время Херувимской песни.

[54] Очевидно, что при атмосферических наблюдениях человек-наблюдатель служит центром наблюдений, а центр наблюдений всего человечества — земля. Область наблюдений всего человечества имеет вид шара. Пространства, чем ближе к центру, тем более стесняются и умаляются, а чем более удаляются от него, тем более расширяются и увеличиваются.

[55] Точное изложение Православной веры, кн. IV, гл. XII.

[56] Там же.

[57] Четьи Минеи 24 мая.

[58] Определение места на земле для земного рая поставляет защитников этого мнения в такое затруднение, что они принуждены прибегать к другой ложной мысли, именно, что земной рай уничтожен всемирным потопом. Distionnaire Theologique par Bergier, Paradis.

[59] Изложение Православной Веры, кн. II, гл. VI.

[60] Четьи Минеи 2 октября.

[61] Сочинения пр. Григория Синайского по рукописи Молдавского Нямецкаго монастыря. См. прим. 12 к Слову о смерти.

[62] Толкование на 23 главу, 43 стих Евангелия от Луки.

[63] Рукопись Нямецкого монастыря, гл. 10.

[64] Vita Sanctorum Barlaam Eremitae et Iosaphat Indiae Regis caput XXX. Patrologia tomus LXXIII.

[65] Пролог, декабря 7-го дня.

[66] Пролог, сентября 11-го дня, и Отечник буква Е.

[67] Четьи Минеи 6 февраля.

[68] По этой причине Святой Архангел Гавриил изображается с пальмовою ветвию в руке.

[69] Четьи Минеи 15 августа.

[70] В приведенных здесь повестях мы видим, что райские произрастения, перенесенныя на землю, переходили, по мановению Божию, из тонкого состояния в состояние более грубое, чтоб соделаться способными к действию на наши чувства. При скудных понятиях, которые мы имеем о веществе горнего мира, с достоверностию, однако ж, утверждаем, что вещество этого мира свободы, нетления и блаженства должно управляться другими законами, нежели какими управляется вещество мира дольнего, служащего темницею и изгнанием для преступников Заповеди Божией. Доказательства этому видим в проявлениях из горнего мира в нашу юдоль плача. Так, тело Богочеловека, по воскресении Его уже принадлежавшее горнему миру, соделывалось и видимым и невидимым по воле Богочеловека, то являлось с плотию и костями, было осязаемо, принимало пищу, то проходило сквозь твердейшие земные вещества, как дух. Тела величайших святых уподобились еще в сей жизни телу Господа, а по воскресении и по всему будут подобны Ему (1 Ин. 3, 2 — 1 Кор. 15, 39—46). Вещество горнего мира должно быть сообразно тому веществу, в которое облечены его жители, как и вещество дольнего мира находится в соотношении с веществом своих жителей. Впрочем, и в дольнем мире многие тела, не изменяясь в естественных свойствах своих, то есть, не разлагаясь химически на свои составные части, могут быть в виде более тонком и более грубом. Например, вода, сера, все металлы могут быть и в твердом виде, и в жидком, и в виде паров. Углерод мы имеем и в виде газа,

и в виде камня (алмаза). Новейшие гигантские открытия в стране вещества приводят к уверенности, что человеческие познания о веществе вполне ничтожны. При этой уверенности с доверчивостию выслушивается сказание Писания и Отцов о природе Рая.

[71] Добротолюбие, ч. IV, Каллиста Катафигиота 3, 5, 6-я главы. Преподобный Феолипт Филадельфийский говорит в своем Слове о сокровенном делании: «Память Бога видение Бога есть, влекущаго зрение и желание ума к Себе, и светом от Себя озаряющаго оный. Обращаяся бо ум к Богу, внегда преставати всем видотворным мыслем, зрит безвидне, и превосходящим неведением неприступныя ради оныя славы, воззрение свое просвещает. И не познавая за непостижимость видимаго, познавает истины ради свойственне сущаго, и единаго могущаго превыше быти; и богатством источающиеся отонуду благости питая свое рачение, и свое быстроумие извествуя, сподобляется непрестанного и блаженнаго покоя». Также см. 15 и 16-е Слово Преподобного Исаака Сирскаго.

[72] Преподобнаго Кассиана Римлянина Collatio VIII, capiti IX—XI.

[73] Достопамятные сказания. О авве Иосифе Панефосском, гл. 3.

[74] Св. Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского, послание к Ксении монахине.

[75] Толкование Евангелия от Луки, гл. 20.

[76] и [77] Преподобного аввы Дорофея поучение 1-е.

[78] Cassiani Collatio VIII, caput X.

[79] Cassiani. De institutis renuntiantium, caput XXXVII.

[80] Святой Макарий Великий говорит, что в совершенных христианах Господь есть как бы душею их. Слово 6-е, гл. 12.

[81] Последование панихиды. — *Ред.*

[82] Беседа II, гл. 1. 2. 4.

[83] Поучение первое.

[84] Святаго Исихия Слово о трезвении, гл. 46. Добротолюбие, ч. II-я.

[85] Преподобного Макария Великого. Слово VII, гл. 31.

[86] Акафист Божией Матери, стихиры на Господи воззвах.

[87] Слово 2-е.

[88] Слово 4-е, гл. 3.

[89] Слово о смерти.

[90] Смотри житие Василия Великого, скончавшегося в противность предсказанию врача, который столько был убежден в верности своего предсказания, что неисполнение его приписал положительно силе Христа, уверовал в Него и принял святое крещение. Прежде этого никакие убеждения мудрого и святого Василия не могли сломить врача-еврея к принятию христианства. Четьи Минеи 1 января.

[91] Исхода глава 7 и далее. Деян. гл. 8, 9 и проч.

[92] Описание книжников и фарисеев заимствовано из собственных слов Господа нашего Иисуса Христа и из поведаний Евангелия. Господь произнес на них грозное определение Свое, назвав их родом лукавым и прелюбодейным (Мф. 12, 39), лицемерами, выкрашенными гробами, по наружности красивыми, внутри же исполненными лицемерия и беззакония, как и гробы внутри полны мертвых костей и всякой нечистоты (Мф. 23, 13. 23. 27. 28. 29). Он признал их чадами диавола, и диавола отцом их (Ин. 8, 44). Он признал их слепцами, ослепленными своим ложным знанием, руководящими других слепцов, слепцов по невежеству своему; Он объявил, что и слепцы руководители и слепцы руководимые влекутся в бездну погибели (Мф. 15, 14). Он признал недуг их неисцельным: потому что они признавали слепоту свою удовлетворительнейшим видением и ведением (Ин. 9, 41). Он заповедал ученикам своим охраняться от кваса фарисейского (закваски), т. е. от учения их, вполне основанного на лицемерстве, вполне проникнутого лжею и лицемерством, имеющего началом отца лжи (Мф. 16, 6. 12; Лк. 12, 1; Ин. 8, 44). Господь обличил фарисеев в том, что они, притворно совершая пред глазами людей продолжительные молитвы, снедали домы вдовиц и совершали и готовы были совершить ужаснейшие беззакония и преступления (Мф. 23, 14. 34; Ин. 8, 40). Сребролюбие было недугом фарисеев (Лк. 16, 14). Искание славы человеческой было недугом фарисеев (Ин. 5, 44). Они были не способны к вере по причине своего пристрастия к земным преимуществам (Ин. 5, 44; Лк. 16, 13. 14). Они присвоили себе ключ разумения и затворили царство небесное для человеков: сами не входили в него и не допускали других войти в него (Лк. 11, 52; Мф. 23, 13). Страшная гордость их слышится, как глас самого сатаны, в беседе их с исцелевшим слепорожденным (Ин. 9). О единоплеменном им народе, не имевшем их учености, они выразились так: «Народ сей, иже не весть закона, прокляти суть» (Ин. 7, 49).

[93] Таковы были праведные Захария и Елизавета, родители Святого Иоанна Предтечи, святой Симеон Богоприимец, святая Анна Пророчица, дочь Фануила (Лк. гл. 1 и гл. 2).

МАТЕРИАЛЫ К «БОГОСЛОВСКО-ЦЕРКОВНОМУ СЛОВАРЮ»

ГЕДЕОН КРИНОВСКИЙ (ок. 1730, Казань — 22.6.1763, Псков) — епископ Псковский, известный проповедник.

Род. в Казани в семье пономаря. По окончании Казанской Духовной Семинарии был оставлен при ней учителем и принял монашество. В 1751 тайно уезжает в Москву и добивается принятия в число студентов Московской Духовной Академии. Будучи студентом, произносит проповеди в Заиконоспасском м-ре и добивается успеха как проповедник. Был замечен фаворитом Елизаветы И. И. Шуваловым, к-рый рекомендовал его императрице. В 1753 Елизавета назначает его придворным проповедником; 30.1.1757 он был определен архимандритом Саввина Сторожевского м-ря, 4.3.1758 — членом Синода, 17.4.1758 — архимандритом Троице-Сергиевой Лавры. 7.10.1761 был посвящен в сан епископа Псковского с оставлением придворным проповедником. 4.6.1763 был по прошению уволен в епархию до сентября, но, не доехав до Пскова, заболел и умер в пригородном Пантелеимоновском м-ре 22.6.1763.

Г. был первым из русских иерархов, сознательно стремившихся следовать вкусам и представлениям придворного об-ва, что обеспечило ему блестящую карьеру и создало в России новый тип церк. деятеля. Его проповеди, дважды изданные при его жизни («Собрание разных поучительных слов... сказанных придворным ея величества проповедником... Гедеоном», т. I—IV, СПб., 1755—1759; то же, ч. I—II, М., 1760; 3-е изд. — в 1855), отличаются простотой построения и умеренностью риторич. украшений, назидательность сочетается в них с развлекательностью, сакраментально-догматическая проблематика почти не затрагивается. Г. сосредоточивается преимущественно на этич. вопросах. Он был первым, перешедшим в проповеди на русский язык. К концу жизни Г., несмотря на свою молодость, был едва ли не самым влиятельным иерархом. Два виднейших деятеля екатерининского царствования — митр. Гавриил (Петров) и митр. Платон (Левшин) — обязаны своим начальным возвышением его протекции.

Лит.: *Титов Ф.*, прот. К биографии Г. К., епископа Псковского и Нарвского. Казань, 1907; *Шереметевский В.* Г. К. — Русск. биогр. словарь, т. 4 (Гааг-Гербель). М., 1914 (лит.); Kjellberg L. La langue de Gedeon Krinovskij, prédicateur russe du XVIIIe siécle. I. Uppsala, 1957 (Лит.).

ДЕБОЛЬСКИЙ Григорий Сергеевич (1808, Ярославская губ. — 14.6.1881, С.-Петербург), протоиерей; литургист.

Учился в Яросл. Дух. Сем. и СПбДА (магистр 10 курса, 1828—1833); в 1833—1834 — проф. всеобщей истории и нем. яз. в Тверской Дух. Сем.; с 1834 — свящ. и законоучитель в различн. учеб. заведениях С.-Петербурга; член Конференции СПбДА (с 1848); настоятель Казанского соб. (с 1860) и член Дух. консистории (с 1862). Автор многочисленных и в свое время авторитетных соч. о богослужении Православной Церкви. Осн. литургич. труд Д. — «Дни богослужения Православной Греко-Росс. Церкви». СПб., 1837 (с 3-го изд. СПб., 1884, его название: «Дни богослужения Православной Кафолической Вост. Церкви») — выдержал 10 изданий (СПб., 1901—1910).

Соч.: О необходимости и важности христ. поведения и послушания Прав. Церкви. СПб., 1849, 1898; Краткое обозрение богослуж. книг Прав. Церкви. СПб., 1850, 1887; О говении по уставу Прав. Церкви. СПб., 1850, 1901; Попечение Прав. Церкви о спасении мира, выраженное в ее богослужении... СПб., ч. 1, 1849, ч. 2, 1850. СПб., 1894; Установления ветхозаветной Церкви и христианские, для к-рых первые служили образами. СПб., 1894; О пользе чтения Библии... СПб., 1863, 1897; Жития свв. Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста. СПб., 1898; Седмица говения, исповеди и причащения. СПб., 1899; Описание Казанского собора — в кн.: Ист.- стат. сведения о С.-Петербургской епархии, т. I, Библ. статей Д. по литургике, нравств. и сравнит. богословию, библеистике в журналах ХЧ, ДБ, «Странник» см.: *Родосский*. Словарь, с. 130—131.

Продолжение. Начало в сб. 27 и 28.

Л и т.: Отчет о 10-м присуждении Демидовских премий. СПб., 1841 (разбор соч. Д. «Дни богослужения...»); некрологи — ЦВ, 1881, № 27; Странник, 1881, № 7; *Чистович.* История... 1857; с. 377 и сл.; ПБЭ, IV (с ошибочной датой смерти).

КАТАНСКИЙ Александр Львович (19.11.1836, Н.-Новгород — 27.2(12.3).1919, Петроград) — догматист, литургист, церк. публицист.

Род. в семье диакона (затем прот. Георгиевской церкви); учился в Нижегород. дух. училище и Дух. Семинарии. По окончании СПбДА (25 курс, 1861—1863) магистром направлен в МДА по просьбе митр. Моск. Филарета для замещения кафедры церк. словесности и археологии; в 1867 вновь переведен в СПбДА бакалавром по кафедре догматич. богословия (до янв. 1869 занимал ее совместно с архим. Хрисанфом (Ретивцевым); экстра-орд. (с 1869) и орд. (с 1877) проф.; засл. орд. проф. (с 1889); в 1896 вышел в отставку и избран в почетные члены СПбДА, КазДА (1897) и МДА (1904).

К. был убежденным сторонником историч. метода в догматич. богословии, различая в догмате а) неизменную сущность (откровенную истину) и б) «внешнюю форму» или «схему», подлежащую историч. уточнению и совершенствованию (см. его программную статью «Об историч. изложении догматов» — ХЧ, 1871, I — «смелый манифест», по отзыву о. Г. Флоровского. Пути русск. богословия, с. 380). Этот метод получил конкретное обоснование в докт. дисс. К. «Догматич. учение о семи церк. таинствах в творениях древнейших свв. отцов и учителей Церкви до Оригена включительно» (СПб., 1877) и его др. догматич. работах. Историко-литургич. труды К. внесли существенный вклад в развитие этой науки в России. В 1881—1885 К. Редактировал орган СПбДА «Церк. вестник», значит. оживив его введением новых отделов: «Передовые статьи» (с № 1 1881), «Церковная летопись» (с № 10 1882), «Обозрение епарх. ведомостей» (с № 37 1884) и «Обозрение светских журналов по церк. вопросам» (с № 42 1884) (перечень «передовых статей» К. см.: *Лепорский,* с. 16, прим. 1); позднее в качестве постоянного сотрудничества ЦВ К. вел в нем отделы «Обозрение светских журналов» (1884—1888) и «Обозрение дух. журналов» (1888—1897).

С о ч.: История попыток к соединению Церквей греч. и лат. в первые четыре века по их разделении. СПб., 1868 (магист. дисс.; первонач. в ХЧ, 1867, II; 1868, I под загл. «Вопрос о соединении Церквей вост. и зап. (в 1-й период) на греч. Востоке и лат. Западе (1053—1453)»; Очерк истории литургии нашей Правосл. Церкви. Вып. 1. СПб., 1868; Очерк истории древних национальных литургий Запада. Вып. 2. СПб., 1870; Краткий очерк истории и характеристика попыток к соединению Церквей греко-вост. и рим.-катол. за весь восьмивековой (XI—XIX) период разделения Церквей. — «Протоколы СПб. Отд. ОЛДП», СПб., 1872; Об изучении библейского новозаветного периода в историко-догматич. отношении. — ХЧ, 1872, 1; Сказания о нерукотворном образе Спасителя — вост. и зап. — ХЧ, 1874, 3; Характеристика Православия, римского католичества и протестантства. — ХЧ, 1875, 1; Учение свв. отцов Церкви трех первых веков о таинствах. СПб., 1879; К истории литургич. стороны таинства брака. — ХЧ, 1880, 1; Очерк истории обрядовой стороны таинства елеосвящения. — ХЧ, 1880, 2; Об исхождении Св. Духа (по поводу старокатолич. вопроса). — ХЧ, 1893, 5—6; О научно-богослов. определении Церкви. — ЦВ, 1894, № 42, 44; О постановке трактата о Церкви в науке догматич. богословия. — ЦВ, 1895, № 15—16; О Главе Церкви Христе Спасителе и о Св. Духе Параклите. — ЦВ, 1895, № 18; Учение о благодати Божией в творениях древних свв. отцов и учителей Церкви до бл. Августина. Историко-догматич. исследование. СПб., 1902 (полная премия митр. Макария); Собрание древних литургий вост. и зап. в перев. на русск. яз. Вып. 1. СПб., 1872 (в этом издании К. принадлежит предисловие, с. 2—30, и весь план «собрания»); Воспоминания старого профессора. СПб., 1917 (отд. отт. из ХЧ, 1915—1917).

Л и т.: *Родосский.* Словарь, с. 195—96 (библ.); ПБЭ, т. 11; *Лепорский П.,* прот. Пятидесятилетний юбилей ученой деятельности проф. А. Л. К., СПб., 1913; *Флоровский Г.,* прот. Пути русск. богословия, с. 379—380.

КИРИЛЛОВА КНИГА — условное название полемического и вероучительного сборника, изданного на Московском Печатном Дворе 21.4.1644.

Поводом к составлению и изданию К.к. явились прения о вере с пастором датского королевича Вальдемара, предполагаемого жениха царевны Ирины Михайловны. К состязанию с богословски образованным пастором были привлечены лучшие московские начетчики — справщики Печатного Двора: протопоп Михаил Рогов, свящ. Иоанн Наседка, Шестак Мартемьянов и Захарий Афанасьев. Они же «по царскому велению» составляли и редактировали этот обширный сборник, предваряемый предисловием Наседки в прозе и стихах, акростишная фраза которых («господарев царев работник Иван Божественнаго закона истинным рачителем и любителем о Бозе радоватися и веселитися а врагом бы Креста Христова и развратником нашея православныя веры скорбети и печаловати») указывает на цель издания. Первый раздел К.к., по которому она получила свое название, составляет «...Кирилла патриарха

Иерусалимского Сказание на осмый век» — переиздание в церковнославянском переводе книги «Казанье Кирилла патриарха Иерусалимского об антихристе», вышедшей в 1596 в Вильне на польском и западнорусском языках, содержащей 15-е огласительное слово св. Кирилла, распространенное и произвольно истолкованное Стефаном Зизанием. Второй раздел состоит из 48 разнородных глав, источниками для которых послужили: антипротестантская «Книга о вере» Захарии Копыстенского, изданная в Киеве в 1619—1620 (гл. 1—9, 19, 20, 24, 25); «Изложение на люторы» свящ. Иоанна Наседки, написанное в 1621—1622 после поездки автора в Данию (гл. 10—18, 21—23); Прение Панагиота с Азимитом — древнее, по-видимому, переводное сочинение (гл. 26: «О латынских ересех»); Соборное изложение 1620 г. патриарха Филарета, изданное при Мирском потребнике 1639 г. (гл. 27: «Ереси римския»); несколько мелких обличительных статей на армян-павликиан, частью заимствованных из Жития св. Илариона Меглинского, составленного Евфимием Тырновским (гл. 30—33); книга «О единой истинной православной вере» Василия Малюшицкого (Суражского), изданная в Остроге в 1588 (гл. 34, 35); Слово на латинов Максима Грека, издававшееся отдельной книгой в Киеве ок. 1620 (гл. 36); «Книжица в 10 разделах» (Острог, 1598), составленная из посланий патр. Александрийского Мелетия (гл. 37—44), князя Константина Острожского (гл. 45) и Ивана Вишенского (гл. 46: «от святыя Афонские горы скитствующих»); Послание патриарха Фотия Болгарскому князю Борису (гл. 47); Символ Афанасия Александрийского, Изложение о вере и Толкование Иисусовой молитвы — весьма распространенные вероучительные статьи (гл. 48). Многократное наименование К.к. «блаженной», «предоброй», «избранной от святых Писаний», «от различных святых отец учиненной» в предисловии и послесловии, умолчание о действительных ее источниках и наличие в ней некоторых суждений, благоприятствовавших старообрядчеству (например, внесенное составителями в гл. 14 Феодоритово Слово о двуперстии и Сказание Мелетия Антиохийского, упоминание Стефаном Зизанием 1666 года в связи с рассуждениями об антихристе, мнение Соборного изложения 1620 г. о таинствах у еретиков) сделали ее одной из самых уважаемых раскольниками книг. Ссылки на К.к. и выписки из нее встречаются во многих старообрядческих сочинениях и сборниках.

И з д.: М., Печатный Двор, 1644; Гродно, 1791; М., тип. единоверцев, 1900.

Л и т.: *Лилов А.* О так называемой Кирилловой книге. Библиографическое изложение в отношении к глаголемому старообрядчеству. Казань, 1858; *Каптерев Н. Ф.* Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных книг и обрядов. М., 1887, с. 12—16; *Цветаев Д. В.* Литературная борьба с протестантством в Московском государстве. М., 1887, с. 104—110; *Голубцов А. П.* Прения о вере, вызванные делом королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны. М., 1891; *Еремин И. П.* К истории русско-украинских литературных связей в XVII в. — ТОДРЛ, т. 9, М.—Л., 1953, с. 291—296.

КЛИМЕНТ(КЛИМ) СМОЛЯТИЧ (27.7.1147 — нач. 1155) — митрополит Киевский, дух. писатель.

С именем К. С. связана вторая в истории Русск. Правосл. Церкви попытка освободиться от канонич. власти Константинопольского патриарха. 27.7.1147 в храме Св. Софии кандидат вел. кн. Изяслава Мстиславича был поставлен в митроп. Киевские без благословения патриарха собором шести русск. епископов (Черниговский Онуфрий, Переяславльский Евфимий. Юрьевский Даниил, Белгородский Феодор, Владимирский Феодор, Туровский Иоаким). До этого момента сведений о жизни К. практически нет. Большинство биографов (на основании прозвища) признают его выходцем из Смоленска, другие (А. Поппэ) понимают «Смолятич» как патроним (т. е. «сын или внук Смоляты»). Существует предположение (Е. Э. Гранстрем), что в молодости К. получил сбразование в Константинопольском (Мангаврском) ун-те. До возведения на кафедру митрополии был монахом-схимником, известным своей ученостью и литер. трудами: «книжник и философ так, якоже в Руской земле не бяшеть» (ПСРЛ, т. II, стб. 340). Поставление К., с к-рым вел. кн. Изяслав связывал надежды на укрепление политич. мощи Киева, вызвало раскол в церк. иерархии и недовольство князей — соперников Изяслава (прежде всего, Суздальск. кн. Юрия Долгорукого). Три епископа — Новгородский Нифонт, Смоленский Мануил и Полоцкий Косма (двое последних — греки) — отказать признать К. законным митрополитом, опираясь на существующую канонич. традицию. Юрисдикция К. фактически распространялась только на область политич. влияния Киевск. князя, с к-рым ему пришлось разделить все превратности судьбы. 26.4.1149 они покинули Киев, захваченный Юрием Долгоруким; в 4.1151 Изяславу удалось вернуть себе стол, и К. снова занял кафедру. Вскоре после смерти Изяслава (13.11.1154) ему опять пришлось бежать от войск кн. Юрия (нач. 1155). Прибывший из Византии новый митр. Константин «испроверг Климову службу и ставление» и анафематствовал покойного кн. Изяслава. К., возможно, еще раз на короткое время возвращался на кафедру, когда Киев был занят сыном Изяслава Мстиславом (22.12.1158). Под 1164 К. последний раз упоминается в летописи: в этом году кн. Ростислав Мстиславич (брат Изяслава) пытался добиться в Константинополе подтверждения прав К. на митрополию, но было поздно: на Русь уже ехал очередной митрополит-грек.

Из всех приписываемых К. соч. ему бесспорно принадлежит лишь одно, правда, наиболее значительное — «Послание к смоленскому пресвитеру Фоме», написанное в ответ на обличения последнего. Фома, судя по «Посланию», упрекал митрополита в превозношении ученостью, в забвении святоотеч. преданий, в приверженности к античным философам и в пристрастии к аллегорич. методу толкования Св. Писания в ущерб буквальному пониманию текста. Ответ К., позволяющий судить об уровне греч. образованности его окружения, свидетельствует о наличии в Др. Руси двух школ библ. экзегезы, а публичный характер их полемики — о живом обществ. интересе к богосл. вопросам.

Соч.: *Лопарев Хр.* Послание митр. К. к смоленск. пресв. Фоме. СПб., 1892; *Никольский Н. К.* О литер. трудах митр. К. С., писателя XII в. СПб., 1892, с. 103—136. Соч., приписываемые митр. К.: 1) Ответы на «Вопрошания Кирика». — РИБ, VI, СПб., 1908 (№№ 21, 30, 38, 43, 101, пункт 4); 2) Поучение о любви. — ИОРЯС, 2, 1897, с. 66—69; 3) Поучение в субботу Сыропустую. — В кн.: *Никольский.* О литер. трудах, с. 217—221; 4) Поучение в неделю Всех святых — там же, с. 222—226; 5) Похвала св. Клименту, патр. Римскому. — В кн.: *Лавров П.* Жития херсон. свв. в греко-слав. письменности (Памятники христ. Херсонеса, 2. М., 1911, с. 149—153).

Лит.: *Голубинский.* История Русск. Церкви, т. 1, с. 300—317; *Соколов Пл.* Русск. архиерей, с. 55—95; *Лавровский Л. Я.* Послание митр. К. С. к Фоме, пресвит. смоленск, как ист.-лит. памятник XII в. Смоленск, 1894; *Гранстрем Е. Э.* Почему митр. К. С. называли «философом». — ТОДРЛ, т. 25, М.—Л., 1970, с. 20—28; *Назарко И.* Митр. К. С. и його послания. Филадельфия, 1952; Fedotov G. P. The Russian religions mind, I, Belmont, Mass, 1975, p. 63—69; Podskalsky G. Christentum und theologische Literatur in der Kiev. Rus' (988—1237), München, 1982.

КНИЖНАЯ СПРАВА В РОССИИ — процесс исправления слав. богослуж. книг и библ. перевода, имеющий целью установление правильного слав. текста; при этом правильность слав. текста может пониматься существенно разным образом: как буквальная передача греч. оригинала, как воспроизведение традиционного слав. перевода, сохранившегося в древнейших списках, как создание текста, максимально понятного верующим. Разное отношение к правильности текста связывается в этом контексте с разными направлениями духовности, и это делает проблему К. с. предметом постоянных конфликтов приверженцев разных концепций, одним из принципиальных вопросов церк. самосознания.

К. с. на Руси началась с распространением второго южнослав. влияния. В 14—15 ст. на Балканах предпринимаются попытки (тырновская и ресавская справа) создать устойчивый текст библ. и богослуж. книг и нормализовать церковнослав. орфографию (с точки зрения деятелей этого движения, речь шла о восстановлении в первонач. виде Кирилло-Мефодиевских переводов). С конца 14 в. аналогичные процессы наблюдаются и на Руси, хотя поначалу К. с. имеет здесь эпизодич. и непоследоват. характер. Над перепиской и одновременным редактированием богослуж. книг трудится митр. Киприан (см. переписанный им Служебник — ГИМ, Син. 601); показательно, что справщики второй пол. 17 в. могут ссылаться на его авторитет.

Новый этап К. с. в Москве был связан с приездом туда в 1518 Максима Грека, вызванного письмом Василия III к афонскому проту, в к-ром вел, князь просил о присылке к нему книжного переводчика; переводчик был нужен для приведения в порядок библ. и богослуж. книг, к-рые предполагалось наново сверить с их греч, оригиналами. В 1519—1522 Максим с помощью приставленных к нему переводчиков Дмитрия Герасимова и Власия правил Толковую Псалтирь, несколько позднее — Цветную Триодь. Эта справщическая деятельность прекращается в результате суда над Максимом в 1525 и 1531, на к-ром в числе обвинений фигурируют и упреки в злонамеренной (еретической) порче книг. Если в отдельных случаях эти обвинения имеют тенденциозный характер, то в своей массе они указывают на различия в концепциях книжной правильности. Максим стремится к грамматически однозначной передаче греч. текста, причем недостаточное знание церковнослав. языка приводит его к ряду неоправданных исправлений (Максим считал — и это тоже ставилось ему в вину, — что «книги здешние на Руси не прямы, иные книги переводщики перепортили, не умели их переводити, а иные книги писцы перепортили, ино их надобно переводити»). Митр. Даниил и его сторонники считают, напротив, что правильность обеспечивается русск. рукописной традицией и традиционной экзегезой слав. текста. Несмотря на осуждение, Максим продолжает справщическую деятельность, исправляя Следованную Псалтирь в 154)-х (ГБЛ, ф. 304, № 315) и редактируя перевод Псалтири в 1552 (ГИМ, Увар. 85). В результате деятельности Максима создается целая школа ревнителей грамматич. учения (Нил Курлятев, Зиновий Отенский и др.), и это оказывает преобразующее влияние на концепции правильности слав. текста. Во всяком случае необходимость книжного исправления становится привычной мыслью русск. общества, так что на Соборе 1551 г. наблюдение за правильностью церк. книг вменяется в прямую обязанность собраниям духовенства в городах («Стоглав», гл. 27 и 28).

К. с. становится особенно актуальной с развитием книгопечатания. Она превращается в постоянный процесс как в Моск., так и в Юго-Зап. (Литовской) Руси, при типографиях возникают особые штаты справщиков. В Моск. Руси последовательная К. с. начинается сразу же после Смутного времени. Первоначально справщики группируются вокруг архим. Троице-Сергиевой Лавры Дионисия Зобниковского (Арсений Глухой, Антоний, Иван Наседка); с активизацией книгоиздат. работы в 1630—1640 на Печатном Дворе складывается значит. круг ученых книжников (Иван Наседка, Михаил Рогов, Шестак Мартемьянов и др.), рассматривающих К. с. как часть движения за обновление православ. благочестия и близких по своим взглядам к кружку боголюбцев. Этот круг усваивает себе взгляды Максима Грека на необходимость грамматич. учения как предпосылки богослов. ведения. Проводимая ими справа состоит в грамматич. нормализации текста и в устранении богословски сомнит. чтений (вначале эта деятельность вызывает протест у консерват. духовенства, и Собор 1618 осуждает Дионисия и его сотрудников, исправивших Требник; их работа получает, однако, поддержку у патр. Филарета). При этом ориентиром служат не новые греч. книги, а слав. рукописная традиция. Во время прений с Лаврентием Зизанием в 1627 моск. справщики указывали: «Киприян, митрополит киевский и всеа Русии... привез правилные книги христианского закона греч. языка правила и перевел на словенский язык и Божиею милостию пребывают и доныне без всяких смутов и прикладов новых вводов; да многие книги греч. языка есть у нас старых переводов, а ныне к нам которые книги входят печатные греческаго ж языка и будет сойдутца с старыми переводы и мы их приемлем и любим; а будет что в них приложено ново и мы тех не приемлем, хотя они и греч. языком тиснуты, потому что греки живут ныне в великих теснотах в неверных странах и печатати им по своему обычею невозможно».

Принципиально иная концепция книжной правильности руководила К. с. в Юго-Западной Руси. Образцом для исправления служили здесь именно новые греч. тексты, в основном по венецианским (часто неисправным) изданиям, тогда как слав. рукописная традиция практически игнорировалась. В предисловии к Служебнику, изд. в Киеве в 1629, архим. Тарасий Земка заявлял: «Книга сия Служебник от Еллинскаго зводу истиннаго, егоже Въсточная наша Церков Госпоже и Учителница Первейшаа употребляет, исправлен есть... Аще бо не от того Диалекту, имже от Святых Отец Святая Литургия написася, предадеся, исправляти будем, то невем откуду, понеже вся Книги Славенския от колико сот лет преписуются невежами, токмо чернилом мажущими, ума же не имущими, языка не умеющими, и силы словес не ведущими» (далее прямо говорится о превосходстве венецианских изданий). Осуществлялась и грамматич. нормализация текста, причем ее принципы отличались от московских. В силу этого моск. и юго-западнорусск. издания оказались существенно отличными друг от друга как по тексту, так и по языку.

Ситуация изменяется при патр. Никоне. Его грекофильская политика и отказ от обращения к отеч. старине как к основному образцу православ. благочестия закономерно приводят и к изменению принципов К. с. в Моск. Руси. Патр. Никон усваивает себе представления о книжной правильности, характерные для юго-западнорус. книжников. На Соборе 1654 принимается решение «впредь быти исправлению в печатном тиснении Божественным книгам против древних харатейных и греческих книг уставов, потребников, служебников же и часословов». Об этих же источниках — греч. оригиналах и древних рукописях — заявляют в своих предисловиях и никоновские справщики (см., например, предисловие к Служебнику 1655 г., написанное Епифанием Славинецким). Непосредственными источниками никоновской справы являются, однако, юго-западнорус. издания. А. А. Дмитриевский писал в своей неизд. работе «Об исправлении книг при патриархе Никоне и последующих патриархах» (ГПБ, ф. 253, № 129): «Ковычные или корректурные экземпляры церковно-богослужебных книг могут служить... блестящим доказательством того, какую великую услугу оказали никоновским, да и последниконовским справщикам издания богослужебных книг южнорусск. типографий. В частности, относительно Служебника 1655 г. мы можем сказать в настоящее время, что в основу его в большой части положен известный срятинский служебник львовского епископа Гедеона Балабана 1604 г., исправленный по греч. евхологию венецианского издания 1602 г.» (ковычный экз. Служебника см.: ЦГАДА, ф. 1251, № 852/2). Аналогично правятся и др. никоновские издания: Постная Триодь 1656 по киев. изданиям 1627 и 1648 (ковычный экз.: ЦГАДА, ф. 1251, № 1025/2). Требник 1658 по киев. Требнику 1646 (ЦГАДА, ф. 1251, № 978/2 и № 1038; ГИМ, Син. 307), Цветная Триодь 1660 по киев. изданию 1631. Такой же характер носила К. с. и при патр. Иоакиме. При нем продолжали трудиться многие справщики, работавшие и при патр. Никоне (Захарий Афанасьев, чудовский инок Евфимий, Иосиф Белый).

Хотя никоновская и послениконовская справа устранила ряд расхождений слав. текста с греч. и привела к исправлению нек-рых невразумительных чтений слав. перевода, ее результаты не были однозначными. Безусловное предпочтение, отдаваемое новогреч. изданиям и новогреч. практике, обусловливало некритич. отказ от русск. порядка даже в тех случаях, когда он отражал более древние церк. установления: единство с греками ценилось выше, чем древность традиции (так обстояло дело, напр., с трегубой аллилуией, заменившей сугубую). Ориен-

тация на киев. и венецианские издания и недостаточная филологич. критика имели следствием внесение в моск. издания ошибочных указаний и чтений, порой латинствующего характера. Так, из киев. Служебника 1639 в моск. Чиновник 1675 были перенесены указания о возложении епископом омофора перед установительными словами и о поклонах хора после них, отражающие католич. учение о времени преложения Св. Даров. К. с. второй пол. 17 в. в филологич. отношении опиралась на представление о внутреннем тождестве греч. и церковнослав. грамматики, в результате усиливался буквализм (а вместе с ним и неудобопонятность) слав. перевода в отношении к греч. оригиналу (срав., напр., исправление, внесенное Евфимием в изд. Евангелия 1701 г., где вместо «Сие (Слово) бе искони к Богу» (Ин. 1, 2) поставлено местоимение муж. рода «Сей», согласующееся не со слав. «Слово», а с греч. «Λόγος»). Наконец, К. с. этого периода демонстративно игнорировала традиционное русск. восприятие текста, противопоставляя ему греч. образец и абстрактные грамматич. правила. Так, канонич. имя «Никола» было заменено в соответствии с греч. на «Николай», что ревнителями старины рассматривалось как наименование чудотворца именем еретика (именем «Николай», а не «Никола» назывался в дониконовских изданиях Николай Антиохиец — Деян. 6, 5 — по преданию основавший ересь николаитов). В молитве Св. Духу «Душе истинный» было заменено на «Душе истинны», что противники никонов. реформ воспринимали не как призывание Св. Духа, но как обращение к некоему духу Истины («Духа Святаго учинили раболепно, аки причастника точию истинне, а не самый истинный Святой Дух именуют», — писал старообряд. инок Авраамий). Аналогич. возражения вызывали перемены в Символе веры и в др. текстах, имеющих прямое догматич. значение. В результате никоновская и послениконовская К. с. делается одним из основных поводов раскола.

В 18 ст. справа богослужебных книг прекращается, в значит. степени из-за боязни новых отпадений от Церкви, подобных расколу XVII. В первой пол. 18 ст. продолжается, однако, исправление библ. перевода, причем справа, осуществленная в 1740-х сначала Кириллом Флоринским, а затем Варлаамом Лящевским и Иаковом Блонницким и приведшая к изданию Елизаветинской Библии 1751, шла в целом ряде моментов в направлении, прямо противоположном тому, которое было принято предшествующими справщиками (Комиссией 1712). Одним из результатов этой справы было существенное расхождение «четьего» и богослуж. текста Св. Писания.

Вопрос о необходимости К. с. вновь поднимается в сер. 19 ст. Отмечается непонятность отдельных мест церковнослав. богослуж. текста, несовпадение его с греческим, ошибочные переводы, укоренившиеся в принятом тексте, высказывается критич. отношение к никоновской К. с. (прот. Н. И. Ильминский, прот. А. И. Невоструев, прот. М. С. Боголюбский). В 1869 митрополит Московский Иннокентий (Вениаминов) образует Комитет для исправления текста богослужебных книг «по поводу усмотренных в них опечаток и неудобопонятных речений». Материалы Комитета были переданы в Синод, к-рый учредил в 1881 особую Комиссию, пересматривавшую тексты Четвероевангелия, Служебника и Требника. Труды Комиссии не были преданы гласности, и к концу 1880-х работа заглохла. В нач. 20 ст. вопрос о К. с. приобретает новую актуальность, на ее необходимость указывают многие архиереи в «Отзывах по вопросу о церк. реформе» 1906. В 1907 вновь образуется Комиссия по исправлению богослужебных книг под председательством архиеп. Сергия (Страгородского). В 1912 была исправлена Постная Триодь, а в 1913 — Цветная Триодь. В 1914 началось печатание исправленного Октоиха. Вопрос о К. с. оживленно обсуждался и на Соборе 1917—1918, однако практических результатов эти обсуждения не имели.

Лит.: Talev I. Some problems of the Second South Slavic Influence in Russia. München, 1973; *Иконников В. С.* Максим Грек и его время. Изд. 2-е. Киев, 1915; *Ковтун Л. С.* и др. Максим Грек и славянская Псалтырь. — В кн.: Восточнославянские языки. Источники для их изучения. М., 1973; *Скворцов Д.* Дионисий Зобниковский, Архимандрит Троицкого-Сергиева м-ря. Тверь, 1890; Jaksche H. Arsenij Gluchoj — ein russischer «Rhilologe» des 17. Jahrhunderts. — In: Anzieger für slavische Rhilologie, XV/XVI, 1984/85; *Титов Ф. И.* Типография Киево-Печерской Лавры. Историч. очерк. Киев, 1916; Titov F. Materijaly dlja istorii knyžnoi spravy na Ukraini v XVI—XVIII vv. Nachdruck der Ausgabe Kiev, 1924. Köln — Wien, 1982 (лит.); *Ильминский Н. И.* Размышление о сравнительном достоинстве в отношении языка разновременных редакций церковно-слав. перевода Псалтири и Евангелия. СПб., 1886; *Брайловский С.* Чудовский инок Евфимий как справщик. — ЧОЛДП, 1890, ч. II; *Николаевский П. Ф.* Московский Печатный Двор при патр. Никоне. — ХЧ, 1890—1891; *Голубинский Е.* К нашей полемике со старообрядцами. М., 1905 (лит.); *Зеньковский С.* Русское старообрядчество. Мюнхен, 1970 (лит.); *Сиромаха В. Г.* Языковые представления книжников Моск. Руси второй пол. XVII в. и «Грамматика» М. Смотрицкого. — Вестник МГУ. Сер. 9. Филология, 1979, № 1; *Сове Б. И.* Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX—XX веках. — БТ, сб. 5, М., 1970.

КРАСНОСЕЛЬЦЕВ Николай Фомич [3(15).12.1845, с. Верхусолье, Бугульмин. уезда, Самарской губ. — 11(23).9.1898, Константинополь] — литургист. церк. археолог, византолог.

Род. в семье священника. Учился в Бугульминском и Уфимском дух. училищах, Уфимской Дух. Семинарии (1855—1866) и КазДА (1866—1870). За канд. соч. «Западные миссии против татар-язычников и особенно против татар-мусульман» (Казань, 1872) был удостоен степени магистра богословия. С 1870 — преподаватель Св. Писания и татар. яз. в Самарской Дух. Семинарии; с 1871 — доцент КазДА по кафедре церк. археологии и литургики, созданной по уставу 1869. С 1875 К. принимал деятельное участие в описании принадлежащих КазДА рукописей Соловецкой б-ки, занимаясь текстами канонич. и литургич. характера (собранные матлы в дальнейшем легли в основу ряда ист.-литургич. трудов К.). Однако большинство печатных работ К. в первый период его научной биографии (до 1884) связано с проблемами церк. археологии: происхождением и устройством древнехрист. храма, искусством рим. катакомб и др. В 1881 с целью изучения христ. древностей К. посетил Рим, Флоренцию, Милан, Венецию, Равенну, Париж, Берлин. С 1883 по 1886 К. — управляющий делами, редактор, цензор органа КазДА «Православный собеседник» [а также его первый историограф, см.: «Краткая история ж. ПС за 30 лет его существования (1855—1884)». Казань, 1885]. С 1884 — экстра-орд. проф. КазДА. С этого же времени, оставив занятия церк. археологией, К. целиком посвятил себя литургич. исследованиям, составившим наиб. ценную часть его научного наследия. В 1885 К. опубликовал свой гл. литургич. труд «Сведения о нек-рых литургич. рукописях Ватиканской б-ки с замечаниями о составе и особенностях богослужебных чинопоследований, в них содержащихся, и с приложениями» (Казань, 1885), включив в него также описания важнейших литургич. рукописей русск. библиотек — Соловецкой, Синодальной, Типографской и др. (в 1886 удостоен премии митр. Макария). Для русск. литургики особенно ценны здесь мат-лы, связанные с любимой темой К. — историей чина литургии в Русск. Церкви. Разработке этой темы посвящены его «Мат-лы для истории чинопоследования литургии св. Иоанна Златоуста» (вып. 1, Казань, 1889; вып. 2. — ПС, 1896, ч. 1), публикация к-рых осталась незавершенной. В 1887—1889 К. поместил в ПС серию статей о вышедших из употребления церк. службах, объединив их позднее в книгу «К истории правосл. богослужения: по поводу нек-рых церк. служб и обрядов, ныне неупотребляющихся» (Казань, 1889). Основой для нее, помимо рукописей Соловец. б-ки, послужили мат-лы, собранные К. во время научн. командировки на Восток в 1888 (см. также: Славян. рукописи патриаршей б-ки в Иерусалиме. Казань, 1889). С 1889 К. — экстра-орд. проф. церк. истории Новороссийского ун-та в Одессе. Однако его научн. связи с КазДА не прервались: в 1893 Совет Академии удостоил его степени доктора церк. истории по совокупности трудов. В Одессе К. особенно сблизился с Ф. И. Успенским и руководимым им Ист.-филолог. об-вом при Новороссийском ун-те. В этот последний период К. создал ряд ценных этюдов по литургике, но его научн. интересы все более смещались в сторону изучения визант. древностей, особенно топографии Константинополя, в к-ром К. и скончался.

Основной заслугой К. перед зарождавшейся русск. литургич. наукой было значительное расширение ее источниковедческой базы, необходимой для историч. объяснения чинопоследований и обрядов. Эта первоочередная работа в грандиозных масштабах была продолжена великим учеником К. — А. А. Дмитриевским.

Соч.: Толковая служба и др. соч., относящиеся к объяснению богослужения в Др. Руси до XVIII в. — ПС, 1878, ч. II, и отд.: Казань, 1878; Очерки древнего христ. иск-ва по памятникам подземного Рима. — ПС, 1879, ч. I—III; О происхождении христ. храма. (По поводу магист. дисс. проф. Н. В. Покровского). Казань, 1880; Очерки из истории христ. храма. Вып. 1. Казань, 1881; Барельефы древнехрист. саркофагов и их литургич. значение. — ПС, 1881, ч. II; Древнехрист. усыпальницы в Риме и значение сделанных в них открытий для богосл. науки. — ПС, 1883, ч. III, и отд.; Казань, 1884; Памятник древнерус. письменности, относящийся к истории нашего богослужения в XVI в. — ПС, 1884, ч I; Объяснение литургии, сост. Феодором, еп. Андинским. — Там же: Церковь св. Климента в Риме и соединенные с нею воспоминания о славян. апостолах. Казань, 1885; Об Обиходнике Архангелогородского собора и прилож. к нему летописи. М., 1887; Богослужение Иерусалимской церкви в кон. IV в. Казань, 1888; Новый список русск. богослужеб. действ. — Труды VIII Археологич. съезда, 1890. Т. 2. М., 1895; О значении археологич. открытий для обработки древнецерк. истории. — Записки имп. Новоросс. ун-та. 1891; О пещном действе. — Русск. филологич. вестник, 1891, т. XXVI; Типик церкви св. Софии в Константинополе IX в. Одесса, 1892; Патр. Фотий и визант. богослужение его времени. Одесса, 1892; Заметка о местоположении Халкопратийского храма в Константинополе. — Летописи ист.-филол. об-ва при Новорос. ун-те, 1892, вып. 2; Никанор, архиеп. Херсонский и Одесский, и его учено-литературная деятельность. Одесса, 1894; О древнейших литургич. толкованиях. Одесса, 1894; К изучению «Типика великой церкви». — Летописи..., вып. 6, 1896.

Лит.: *Бердников И. С.* Отзыв об ученых трудах... проф. Н. Ф. К. Казань, 1895; *Он же.* Памяти проф. Н. Ф. К. — ПС, 1898, ч. II, с. 572—84; Поминки по Н. Ф. К. Одесса, 1899 (статьи *А. И. Алмазова, А. А. Дмитриевского* и др.); *Дмитриевский А. А.* Незабвенной памяти проф. А. С. Павлова и Н. Ф. Красносельцева. Киев, 1899; *Балуда В.* Н. Ф. К. — ЖМП, 1974, № 2.

МАКАРИЙ, иеросхимонах (Иванов Михаил Николаевич; 20.11.1788, с. Железняки, Калуж. губ. — 7.09.1860, Оптина п., Калуж. губ.) — старец Оптиной пустыни.

Род. в дворян. семье. По окончании приходского училища в г. Карачеве (1802) был на гражд. службе (вышел в отставку в 1806). В 1810 поступил в Богородицкую Площанскую п. (Орлов. губ. пострижен в рясофор и назначен письмоводителем; 7.3.1815 пострижен в мантию с именем Макария; с 1817 — иеромонах. Сблизившись со схимонахом Афанасием [Захаровым (†1825), учеником старца Паисия (Величковского)], под его руководством изучал и переписывал аскетич. творения свв. отцов. В 1824 впервые побывал в Оптиной п. В 1828 поступил в послушание к иером. Леониду (Наголкину). Эта встреча определила дальнейшую судьбу о. М. 5.2.1834 он поселился в Иоанно-Предтеченском скиту Оптиной п.; первые два года помогал старцу Леониду в его переписке; с 1836 — духовник братии, с 1839 — скитоначальник. По смерти старца Леонида его многочисл. паства перешла к о. М. и была им значительно приумножена. Лучшим памятником старч. трудов о. М. остались его письма.

Величайшей заслугой о. М. перед рус. монашеством (и Церковью в целом) была предпринятая им инициатива изд. творений учителей подвижнической жизни в перев. старца Паисия (Величковского) и др. Благодаря о. М. к Оптиной впервые потянулись представители русск. светской культуры (Н. В. Гоголь, И. В. Киреевский, по предложению к-рого о. М. напечатал в ж. «Москвитянин» в дек. 1845 жизнеописание старца Паисия, и др.). В 1858 келейно принял схиму. Старческое служение и изд. труды о. М. были продолжены его любимым учеником — иеросх. Амвросием (Гренковым).

Соч.: «Собр. писем... иеросх. М.». Т. I—III (письма к монахиням). М., 1862, и отд. т.: Письма к монахам. М., 1862; т. IV и отд. изд.: Письма к мирским особам. М., 1863, 1880.

Лит.: Последние дни Оптинского старца иеросх. М. М., 1860; И(еромонах) *Л(еонид)*. Сказание о жизни и подвигах... иеросх. М. М., 1861, 1881; *Поселянин Е.* Русск. подвижники 19 в. СПб., 1910, с. 231—248.

МАНСВЕТОВ Иван Данилович (1843, Москва — 16(28).12.1885, Ялта) — литургист, церк. археолог.

Род. в семье свящ. Моск. Новодевичьего мон-ря. Учился в Моск. Донском училище, Дух. Семинарии (1858—64) и МДА (1864—68); окончил курс первым магистром богословия (дисс. М. «Учение вост. Церкви о нравств. силах человека падшего и о благодати» не опубл.) и, по рекомендации прот. А. В. Горского, был назначен бакалавром МДА по кафедре гомилетики, литургики и церк. археологии (1868—1873); Экстра-орд. (с 1873) и орд. (с 1885) проф. МДА; доктор церк. истории (1885). Чл.-кор. (1870), действ. член (1872), товарищ секретаря (1873) и секретарь (1883) Московского Археологич. об-ва, действ. член ОЛДП (1872), Русского Археологич. об-ва в Петербурге (1882) и др. Погребен на Новодевичьем кладбище в Москве.

В истории русск. литургики М. «явился принципиальным реформатором... и фактическим основоположником ее научного бытия» (Глубоковский). В его трудах исторический («генетический») метод, необходимость к-рого в литургич. исследованиях была осознана уже его предшественниками (*В. И. Долоцким, А. Л. Катанским*), получил полное развитие. Работы М., в особенности «Церковный устав», опиравшиеся на широкое изучение рукописной традиции, в значительной мере определили характер и тематику позднейших исследований русск. литургистов.

Соч.: О происхождении т. наз. романского орнамента в церквах Владимирских. — В кн.: Труды I археологич. съезда в Москве в 1869 г. М., 1871, т. 1; Очерк истории нашей Православной Церкви. — Труды МАО, 1869, т. 2, вып. 2; Монументальное богословие Пипера. — ПО, 1870, кн. 9; Омофор. — Труды МАО, 1871, т. 3, вып. 2; L'Hymnographie de l'eglise greque par Pitra. — Там же; Новые мат-лы по русск. церк. археологии. — ЧОЛДП, 1871, кн. 2; Историч. описание древнего Херсонеса.... М., 1872; Об устройстве церк.-археологич. музеев. — ПО, 1872, кн. 2; Церковно-строительная деятельность в Новгороде. — Труды МАО, 1876, т. 6, вып. 1; Очерки из истории дух. лит-ры и просвещения в Др. Руси — ПО, 1876, кн. 9; Объяснительные замечания к Уставу имп. Ирины. — Труды МАО, 1877, т. 8; «Полный месяцеслов Востока» (разбор соч. архим. Сергия). СПб., 1878 (зол. медаль АН); О песненном последовании (ασματικη αξολουνια).Его древнейшая основа и общий строй. — Прибавления к ТСО, ч. 26, кн. 3, 4; Кондакарий в греч. подлиннике. — Там же, 1880, ч. 26; Митр. Киприан в его литургич. деятельности. М., 1882; Как у нас правились церк. книги. — Прибавления к ТСО, 1883, ч. 32, 1884, ч. 33; О постах Православной Восточ. Церкви. М., 1886; Церк. устав (типик), его образование и судьба в греч. и русск. Церкви, М., 1885 (докт. дисс.; удостоена Макарьевских премий Св. Синода и МДА); Граф А. С. Уваров по отношению к визант. археологии. — В кн.: Незабвенной памяти гр. А. С. Уварова, М., 1885.

Лит.: *Лебедев А. П.* Проф. МДА И. Д. Мансветов. М., 1886 (библ.); *Смирнов С.* Проф. МДА И. Д. Мансветов. М., 1886; *Дмитриевский А. А.* Поминки преосв. Порфирия Успенского и проф. МДА И. Д. Мансветова. — ТКДА, 1886, № 3; *Языков.* Обзор.., вып. 5, СПб., 1889;

Историч. записка о деятельности МАО за первые 25 лет существования. М., 1890; Имп. МАО в первое пятидесятилетие его существования (1864—1914). Т. 2, М., 1915; *Венгеров.* Источники... т. 4, Пгр., 1917: *Глубоковский.* Рус. богосл. наука, с. 64—65, 85—86.

МИТЯЙ-МИХАИЛ (†1379) — нареченный «митрополит Великой Руси».

Выходец из коломенского духовенства, М. стал печатником вел. кн. Московского Димитрия Ивановича, дух. отцом его и виднейших моск. бояр, и в конце концов — княжеским кандидатом в митрополиты. Осн. источник сведений о нем — написанная несколько в духе памфлета летописная Повесть о Митяе. Князь выдвинул М. кандидатом в митрополиты (не позже весны 1376) и тем самым пошел на дробление митрополии «всея Руси» на малорусск. и великорусск. части — после того, как патр. Филофей еще при жизни св. митр. Алексия (дек. 1375) поставил Киприана митрополитом Малой Руси с правом наследовать после смерти свт. Алексия и ее великорус. часть. М. спешно был пострижен в монахи, возведен в архимандриты, а когда митр. Алексий умер (12.2.1379), поселился на митрополич. дворе и воспринял все знаки митрополич. достоинства. За это он и князь подверглись отлучению со стороны митр. Киприана. Из адресованных Киприаном старцам *Сергию* Радонежскому и *Феодору* Сименовскому посланий следует также, что М. рассчитывал добиться поставления в Константинополе при финансовой поддержке «фрязей» (генуэзцев). М. сделал попытку получить посвящение в епископа от собора русск. иерархов; при этом он опирался на известный из летописи прецедент — возведение в митрополиты *Климента Смолятича* при кн. Изяславе. Будучи осуществленным, такое посвящение М. означало бы разрыв с Константинопольской патриархией и фактич. установление автокефалии великорусск. Церкви. Но Суздальск. еп. св. *Дионисий* своим протестом помешал этому. М. сделал выписки из соч. свв. отцев Церкви, направленные против Дионисия: в биб-ке Синода хранился рукоп. сб. «Цветец духовный», содержащий то, «еже написа право воистину митрополит Михаил от «Пчелы правоверья», укоризны наводяче на Дионисия, еже о иноцех властолюбцех», как гласила предшествующая выпискам надпись (см.: *Срезневский И. И.* Древ. памятники русск. письма и языка (X—XIV вв.). СПб., 1863, с. 109, 114—115; в наст. время местонахождение сб. неизвестно). По просьбе М. вел. князь задержал Дионисия, чтобы тот не помешал М. и в Константинополе. Летом 1379 в сопровождении большого посольства М. отправился из Москвы; проходя степи, встречался с Мамаем и получил от него ярлык, согласно к-рому обещал молиться за татарских ханов, а Мамай за это подтверждал свободу Русск. Церкви от податей. В Крыму он сел на корабль, и на этом корабле — уже вблизи Константинополя — М. внезапно умер. Тело его было перевезено в генуэзскую Галату и там похоронено. На место М. послами самовольно был избран — и патр. Нилу представлен как княжеский кандидат в митрополиты — *Пимен.*

Лит.: РИБ, СПБ., 1880, т. VI. Памятники древнерусск. канонич. права, ч. I. Приложения, №№ 30, 33 (акты Константинопольской патриархии); ПСРЛ, Пгр., 1922, Рогожский летописец, с. 124—137 (Повесть о Митяе); ПСРЛ, СПб., 1910, т. XX, I пол., ч. I, Львовская летопись, с. 198—199 (ярлык Мамая Митяю); *Голубинский Е. Е.* Ист. Русск. Церкви, т. 2(1), с. 226—51; *Соколов Пл.* Русск. архиерей из Византии..., Киев, 1913; *Прохоров Г. М.* Повесть о Митяе. Л., 1978.

ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ Петр Алексеевич (28.10.1828, Москва — 3.6.1893, Там же) — протоиерей; церк. историк, переводчик раннехрист. отцов Церкви, редактор дух. журн. *«Православное обозрение».*

Сын дьячка Ржевской ц. (на б. Поварской ул.); учился в Моск. Дух. Семинарии, особ. много занимаясь древнеклассич. языками; в 1847, за год до окончания Семинарии, был принят в СПбДА (19 курс, 1847—1851), окончив ее со степенью магистра; проф. логики, психологии, патристики и лат. яз. в Новгород. Дух. Семинарии (с 1851) и Моск. Дух. Семинарии (с 1855); свящ. церкви Моск. Дух. Семинарии (с 1855) и церкви св. Феодора Студита (с 1863, в сане протоиерея); в 1864 оставил преподават. деятельность. В 1860 П. (совместно с прот. Н. А. Сергиевским и Г. П. Смирновым-Платоновым) основал «Православное обозрение» и был его соредактором, в 1875—1891 — редактором. Инициатор и осн. переводчик серии «Памятники древнехрист. письменности в русск. переводе», выходившей в качестве особого приложения к журналу. Переводы (а также статьи П. в ПО) внесли существ. вклад в развитие русск. патрологии.

Соч.: Соч. св. Иустина философа и мученика в русск. пер. с введениями и примечаниями... М., 1892; Писания мужей апостольских в русск. пер. с введениями и примечаниями... СПб., 1895; Соч. древних христианских апологетов в русск. пер. с введениями и примечаниями... СПБ., 1895; Соч. св. Иринея, еп. Лионского. СПб., 1900; Послания св. Игнатия Богоносца. СПб., 1902. Переводы П. составили основу антологии «Раннехрист. отцы Церкви». Брюссель, 1978; библиогр. статьи П. см. в кн.: *Ефремов П. А.* Указатель... ПО за 1860—1870, М., 1872; *Шахов В. В.* Указатель... ПО за 1881—1886. М., 1887.

Лит.: *Корсунский И. Н.* Прот. П. А. П. (некролог). — БВ, 1893, июль; *Родосский.* Словарь, с. 384—85; *Флоровский.* Пути... с. 338—39.

САВВАИТОВ Павел Иванович (15.2.1815, Вологда — 12.7.1895, С.-Петербург) — церк. археолог и археограф.

Род. в семье священника; окончил Вологод. Дух. Семинарию (1833) и СПбДА (1837, магистр 12 курса); преподавал философские науки в Вологодской (с 1837), а затем патристику и герменевтику в С.-Петербургской (с 1842) Дух. Семинариях; в 1868 оставил преподавание и был назначен правителем дел Учебного Комитета при Св. Синоде. С 1858 С. — один из самых деятельных членов Археографич. Комиссии. Им., в частности, были подготовлены к изданию (или отредактированы) такие важные источники русск. церк. истории, как «Великие Четьи Минеи» митр. Макария (вып. 1, 2. СПб., 1868, 1869), «Новгородская летопись по Синод. харатейному списку» (СПб., 1888) и др. Неутомимые труды С. в области церк. археологии, истории древнерусск. быта и археографии ввели в научн. оборот множество новых ценных материалов. Целая серия работ С. посвящена истории родной ему Вологод. епархии и зыряноведению. За научн. заслуги С. был избран действит. членом многих уч. обществ: Об-ва истории и древностей Российских (с 1851), С.-Петербургского и Моск. Археологич. обществ (с 1866), Об-ва любителей дух. просвещения и Об-ва любителей русск. словесности (с 1867), Комиссии по разбору и описанию архива Св. Синода (с 1866) и др. После смерти С. его собр. рукописей и научн. архив поступили в имп. Публич. биб-ку (1896; см.: *Бычков И. А.* Каталог собр. рук. П. И. С... СПб., 1902).

Соч.: Православное учение о способе толкования Св. Писания, СПб., 1844 (1857, 1859 — под заглавием «Библейская герменевтика»); Описание Вологод. Спасо-Прилуцкого мон-ря. СПб., 1844; Описание Великоустюжского Архангельского и... Троицкого... мон-рей. СПб., 1848; Описание Тотемского Спасо-Суморина мон-ря... СПб., 1850; Грамматика зырянского языка, СПб., 1849, 1850; Зырянско-русский и русско-зырянский словарь. СПб., 1849, 1850; Описание Семигородной Успенской пустыни... СПб., 1856 (Вологда, 1881). Описание Вологодского Спасо-Каменного Духова мон-ря. СПб., 1860 (Вологда, 1912); Описание старинных русск. утварей, одежд, оружия, ратных доспехов и конского прибора в азбучн. порядке. СПб., 1865, 1896; Путешествие Новгород. архиеп. Антония в Царьград в кон. 12 столетия (подготовка текста, предисл. и примеч.). СПб., 1872; О зырянских деревянных календарях и о пермской азбуке, изобретенной св. Стефаном. СПб., 1873; Мат-лы для археологич. словаря (русск. иконописцы и изографы 12—17 вв.). — Древности. Труды Моск. Археологич. об-ва, т. 3, вып. 3. М., 1873; Строгановские вклады в Сольвычегодский Благовещенский собор, СПб., 1886. Подробный библ. список соч., сост. самим С. см.: Волог. ЕВ, 1896, № 2; перечень статей о Волог. епархии — в кн.: *Веселовские Александр и Алексей.* Вологжане-краеведы. Источники словаря. Вологда, 1923, с. 94—97.

Лит.: *Семевский М.* П. И. С. 1 сентября. Юбилей его ученой деятельности 1837—1887. СПб., 1887; *Срезневский И. И.* Труды П. И. Савваитова, СПб., 1873; Знакомые. Альбом М. И. Семеновского. СПб., 1888; Имп. Моск. Археологич. об-во в первое пятидесятилетие его существования (1864—1914), т. 2. М., 1915; Пятидесятилетие... Комиссии по разбору и описанию архива Св. Синода, 1865—1915, Пгр., 1915; *Дилакторский П. А.* Вологжане-писатели (мат-лы для словаря), Вологда, 1900.

СЕРГИЕВСКИЙ Николай Александрович (27.10.1827. Коломна — 28.6.1892. Москва) — протопресвитер; богослов, основатель (1860) и первый редактор (до 1870) ж. «Православное обозрение».

Род. в семье священника; окончил Моск. Дух. Семинарию (1845) и СПбДА (1849, 18 курс) со степенью магистра; бакалавр СПбДА (1849) и МДА (с 1850); священник ц. Моск. Дух. Семинарии (с 1854); настоятель ц. св. Татьяны при Москов. ун-те (с 1858), протоиерей (с 1865); орд. проф. богословия, логики и психологии при Моск. ун-те (с 1858), а с 1861 по 1884 — только богословия. Ввел в ун-те новый метод преподавания богословия — апологетический ввиду актуальности для высших светских учеб. заведений проблемы соотношения веры и знания, откровения и разума. Метод С. впоследствии был принят на кафедрах богословия и в остальных русск. ун-тах. Публичные лекции С., также носившие апологетич. характер, пользовались большим успехом. Большинство статей и проповедей С. в ПО преследовали ту же апологетич. цель. С 1884 — протопресвитер Большого Успенского собора и член Моск. Синод. конторы. Поч. член СПбДА (с 1883).

Соч.: Об основных истинах христианской веры. Публичные чтения 1871, М., 1872; Творение мира и человека. Изъяснение библейской истории творения в связи с естественной историей, М., 1883. Библ. статей и проповедей см. в Указателях к ПО.

Лит.: Памяти прот. Н. А. С. — Моск. ЦВед., 1892, № 27; РБС, Сабанеев — Смыслов, СПб., 1904 (библ.); *Родосский.* Словарь, с. 431—32; *Марков В.*, прот. Настоятели Б. Успенского собора. — БВ, 1912, IV.

СИЛЬВЕСТР — свящ. Благовещенского собора москов. Кремля, церк. и гос. деятель сер. 16 в., дух. писатель.

По свидетельству современников и признанию историков, С. принадлежала исключительно крупная роль в Моск. гос-ве: «всякие дела и власти святительския и царския правяше, и никтоже смеяше ничтоже сътворити не по его велению» (ПСРЛ, XIII, с. 524). В офиц. документах, однако, это выдающееся положение С. отразилось очень скудно, и большинство фактов его биографии имеют предположительный характер. До появления в Москве С. служил свящ. в новгор. соборе Св. Софии и, вероятно, принадлежал к литер. окружению архиеп. Макария; последний, очевидно, став митрополитом (1524), перевел С. в Москву; в 1546 он уже был свящ. Благовещенского собора (ГБЛ, ф. 299, № 629, л. 2 об.). После моск. пожаров 1547 С. приобрел громадное влияние на молодого царя и вместе с его фаворитом А. Ф. Адашевым «правил Русскую землю» (Пискаревский летописец, с. 57). Руководящую роль С. в правительстве 50-х (т. н. «избранной раде») подтверждают сам Иван Грозный и его враг кн. А. М. Курбский, близкий в это время к С. С кон. 40-х под наблюдением С. велись работы по восстановлению икон и росписей кремлевских соборов, составивших эпоху в истории русск. церк. иск-ва (впоследствии, на Соборе 1554 С. пришлось защищать эти новые иконы от «сомнений» И. М. Висковатого). Ряд исследователей считают С. одним из составителей «царских вопросов», предложенных от имени царя Собору 1551 и составивших 5-ю гл. «Стоглава». Он был в числе лиц, возивших проект соборных решений на отзыв быв. митр. Иоасафу в Тр.-Серг. мон-рь; в том же году игуменом этого мон-ря по рекомендации С. был поставлен старец Артемий. В 1553, во время болезни царя, когда решался вопрос о престолонаследии, С. поддержал кандидатуру кн. Владимира Старицкого. С этого момента влияние С., по-видимому, начинает постепенно падать. В 1554 ему пришлось оправдываться (правда, успешно) от подозрений в сочувствии ереси М. Башкина (ААЭ, т. I, № 238). В кон. 50-х между ним и царем возникли какие-то разногласия по поводу Ливонской войны. В 1560, после смерти царицы Анастасии, в «гонениях» на к-рую Грозный обвинял С. и его соратников, произошел окончат. разрыв. С. покинул Москву и постригся в Кирил.-Белозер. мон-ре с именем Спиридон, где, вероятно, и умер (до 1573). Некоторые биографы С., принимая сообщение Курбского (РИБ, 31, с. 263), полагают, что над С. состоялся суд и что он был сослан в Соловецкий мон-рь.

С. был не только крупным историч. деятелем. Ему принадлежит обработка и отчасти авторство (64 гл.) знаменитого «Домостроя». В т. н. «Сильвестровском сборнике» сер. 16 в. (ГПБ, Соф., № 1281) сохранились его послания к Ивану Грозному и казанскому наместнику кн. А. Б. Горбатому-Шуйскому; ему приписывают участие в создании Степенной книги (в част., авторство «Жития св. кн. Ольги»). С. был образованным человеком (знал греч. яз.) и ревнителем дух. просвещения; в наст. время известно 25 книг из библиотеки С. (в т. ч. греческих). При его доме в Москве существовали книгописные, переплетные и иконописные мастерские. Однако литер. и просветит. деятельность С., как и его биография, до сих пор изучены крайне недостаточно.

Лит.: *Курбский А. М.* История о вел. кн. Московском. — РИБ, 31, СПб., 1914; Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским («Литер. памятники»). М., 1981 (по указат.); *Голохвастов Д. П.* и архим. *Леонид.* Благовещен. иерей С. и его писания, М., 1874 (исслед. и публикация соч.); *Соболевский А. И.* Поп С. и «Домострой». — ИОРЯС, 1929, т. 2, в. 1; еп. *Сергий* (Соколов). Моск. благовещ. свящ. С. как госуд. деятель, м., 1891; *Зимин А. А.* И. С. Пересветов и его современники, М., 1958, с. 41—70; *Смирнов И. И.* Очерки полит. истории Русск. гос-ва в 30—50-х гг. XVI в. М.—Л., 1958, с. 231—257; *Розов Н. Н.* Библиотека С. — В кн.: Исследования источников по истории русск. яз. и письменности. М., 1966, с. 191—205.

СИМОН (ТОДОРСКИЙ Симеон) (1701, Золотоноши Киев. обл. — 21/22.2.1754, Псков), архиепископ, библеист, переводчик дух. соч., проповедник.

В 1718—1727 учился в Киев. Дух. Академии; в 1727 был принят в гимназию АН в С.-Петербурге «по немецки учиться» (МАН, I, с. 329) и затем отправлен в ун-т в Галле, центр герм. пиетизма. Здесь С. изучал метафизику, догматику, древние классич. и вост. языки, а в Коллегии вост. богословия — экзегетику, библ. критику и языкознание (1729—1735). В переводе С. в типографии Галле было напечатано 5 книг нем. пиетистов: «Четыре книги о истинном христианстве» И. Арндта (1735), его же «Наставление к Св. Писанию...» (1734), «Начало христ. учения» А. Франке (1734—1735), его же «Учение о начале христ. жития...» (1735) и «Писание... к истинному познанию... страдания и смерти Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа» А. Фрейлингаузена (1735). Ряд стихотв. переводов с латыни в кн. «Пять избр. псалмов... с песнми похвальными... церк. учителей Амвросия и Августина» (1734) также принадлежит С. В 1735—1737 С. посетил ряд иезуит. мон-рей и школ Германии, сербские и украин. мон-ри в Польше, Венгрии и на Балканах. В 1738 митр. Киевский Рафаил (Заборовский) определил С. орд. профессором вост. языков в Киев. Академии — древнеевр. и греч., к-рые прежде систематически не преподавались, а также — нем. языка. Выработанная С. методика изучения языков была принята в Академии и в последующее время. Учебное пособие С. по греч. яз. легло в основу «Греч. грамматики», изд. *Варлаамом* (Лашевским) (Лейпциг, 1779; М., 1814). В 1740 С. принял мон. постриг и был рукоположен в иеромонаха; с 1742 — катехизатор (а затем и духовник)

вел. кн. Петра Федоровича и его невесты, будущей имп. Екатерины II. Высокое придворное положение С. способствовало его иерархич. продвижению (с 1743 — член Синода, с марта 1745 — еп. Костромской и Галицкий, с авг. 1745 — еп. Псковский, с 1748 — архиепископ), но сильно мешало его ученым занятиям. С 1743 участвовал в исправлении Библии, с 1748 вместе с др. членами Синода работал над ее окончат. редактированием. В 1750, отправившись в Псков по церк. делам, С. заболел и там скончался. Погребен под Троицкой соб. ц. Пскова.

Ученая деятельность С. заложила основы для развития библеистики в России. *Варлаам* (Лащевский) и *Иаков* (Блонницкий), завершившие пересмотр слав. текста Библии для изд. 1751 г., были его учениками. Ряд проповедей С. был напечатан в 1740-е гг. (см.: *Зернова* и СК).

Лит.: *Князев А.* С. Т., архиеп. Псковский и Нарвский. — ДБ, 1872, т. 1—2; *Вишневский Д.* Киев. академия в первую пол. XVIII столетия. Киев, 1903; Акты и документы... Киевской академии ТКДА, 1914, т. 2; *Щукин В. В.* С. Т., архиеп. Псковский и Нарвский. — Пск. ЕВ, 1898—1899; Tschiżewsкij D. Ein unbekannter Hallen der Slawischen Druck. — ZfSP, B 15 (1938); Der Kreis A. N. Franke in Halle und Seine slavischen Studien. — ZfSP, B. 16 (1939).

СМИРНОВ Сергей Иванович (8.9.1870, с. Б. Брембола, Переяславль-Залесского уезда, Владимирской губ. — 4.7.1916, Москва) — русск. церк. историк.

Род. в семье сельского свящ. И. С. Смирнова († 1900); окончил Переяславское дух. училище (1884), Вифанскую Дух. Семинарию (1891) и МДА (1895); ученик В. О. Ключевского и Е. Е. Голубинского (близкие личные и научные отношения со своими учителями С. поддерживал до смерти обоих). С 12.9.1896 — преемник Е. Е. Голубинского по кафедре русск. церк. истории МДА в звании и. д. доцента; экстра-орд. (1906) и орд. (1914) проф. МДА; с 1907 — приват-доц. Моск. ун-та (по рекомендации В. О. Ключевского); с 1912 — проф. русск. церк. истории на Моск. Высших женских курсах (Полторацкой). Основные работы С. — «Дух. отец в древневост. Церкви» (магист. дисс., 1906) и «Древнерус. духовник» (докт. дисс., 1913; перепеч.: England, 1970), — высоко оцененные еще при жизни автора, до сих пор остаются самым крупным вкладом в историю покаянной дисциплины Православной Церкви. Кроме того, С. принадлежит много мелких работ по истории церковного быта, монашества, эортологии, агиологии, а также ряд важных документальных публикаций, отличающихся текстологич. безупречностью. Биографич. очерки С. о своих предшественниках и учителях (А. В. Горском, Е. Е. Голубинском, П. С. Казанском, А. П. Голубцове) — одни из лучших в русск. церк. историографии. Под ред. и при участии С. был составлен дополнительный том «Житий святых на русском языке. Сентябрь-декабрь» (М., 1908) — интересный опыт сочетания общедоступности изложения с требованиями совр. научной критики. Безвременная кончина С. корпорацией МДА и всем ученым миром переживалась как тяжелая утрата для русск. церк.-историч. науки. Погребен 7 июля на академич. кладбище в Сергиевом Посаде.

Соч.: Древнерусский духовник (Очерк.) — БВ, 1898, т. 1, февраль, с. 163—194; т. 4, октябрь, с. 18—47; ноябрь, с. 117—148 приложения, там же, т. 4, октябрь, с. 1—21 (отд. пагинации). (Отд. оттиск: Сергиев Посад, 1899); Как говели в Др. Руси? — Прибавления к ЦВ, 1901, № 8, с. 266—279; № 9, с. 305—311; № 10, с. 343—251 (отд. отт.: СПб., 1901); Как служили миру подвижники Др. Руси? — БВ, 1903, т. 1, март. с. 516—580; апрель, с. 716—788; (отд. отт.: Св.-Тр.-Серг. Лавра, 1903); Дух. отец в древ. вост. Церкви. (История духовничества на Востоке), Ч. 1. (Период Вселенских Соборов). Сергиев Посад, 1906; Житие преп. Даниила, Переясл. чудотворца. Повесть об обретении мощей и Чудеса его, М., 1908 (введение и публ. текста); Материалы для истории древнерус. покаянной дисциплины (Тексты и заметки). — ЧОИДР, 1912, кн. 3 (242-я), отд. 2, с. 1—568 (отд. отт.: М., 1912); Древнерус. духовник. Исследование по истории церк. быта. — ЧОИДР, 1914, кн. 2 (отд. отт.: М., 1913); Исследование В. О. Ключевского «Древнерусск, жития святых как историч. источник», М., 1913.

Лит.: *Попов К.[М.]*. Список печатных трудов проф. С. И. С. — БВ, 1916, № 9, с. 43—58 (включены отзывы С. о книгах и академич. соч., обзоры журналов, неопубл. работы, а также рецензии на труды самого С.); *О[рлов] А.[П.]* † С. И. С. (с портретом). — *Там же*, с. 1—23; *Богословский М. М.* Памяти проф. С. И. С. — *Там же*, с. 24—42; *Он же.* Проф. С. И. С. — ИИ, 1916, № 2, с. 190—192.

ВЕРШИНСКИЙ Димитрий Степанович (14.11.1798, Тверская епархия — 9.11.1858, С.-Петербург), протоиерей; агиолог, патролог, переводчик философ. соч.

Окончил Тверскую Дух. Сем. и СПбДА (Магистр 6 курса, 1821—1825); бакалавр греч. яз. (с дек. 1825) и философии (с 1826); орд. проф. философии СПбДА (с 1830); протоиерей посольской ц. в Париже (с 1835); в 1849 по болезни вышел за штат и посвятил себя научно-богослов. занятиям. В. — один из основоположников русск. научн. агиологии. Его гл. труд — «Месяцеслов Православно-Кафолической Вост. Церкви», составленный по «Acta Sanctorum» и рукописям парижских библиотек — высоко ценил крупнейший русск. агиолог архиеп. Сергий (Спасский) (см. его «Полный месяцеслов Востока, т. I, Вост. агиология», Владимир, 1901, с. XVI). В ХЧ им опубликовано (без подписи) 17 статей о свв. отцах и подвижниках

Церкви и 25 переводов святоотеч. творений (список их см.: ХЧ, 1896, II, с. 242—248). Кроме того, В. принадлежит ряд переводов и переложений зап. философских трудов, внесших вклад в разработку русск. философской терминологии.

Соч.: Месяцеслов Православно-Кафолич. Вост. Церкви, СПб., 1856; О галликанской церкви в настоящем устройстве ее. СПб., 1850.

Переводы: «Обозрение истории философии» Аста. СПб., 1831; Краткая история пифагорейской философии (по Риттеру), СПб., 1832; «Система логики» Бахмана, ч. 1—3, СПб., 1832—33.

Лит.: *Филарет,* Обзор, II, с. 286; *Чистович.* История, 1857; *Венгеров,* Источники, I; *Родосский.* Словарь.

ГОЛУБЕВ Моисей Александрович (7.11.1824, С.-Петербург — 22.8.1869, там же), библеист и экзегет.

Род. в семье диакона; учился в СПб. Дух. Сем. и СПбДА (магистр 17 курса, 1843—1847); по окончании — бакалавр герменевтики с историч. и истолковат. обозрением Св. Писания; э.-орд. (с 1853) и орд. проф. СПбДА (с 1857). В 60-е переводил по поручению Св. Синода историч. и учительные книги ВЗ с древнеевр. на русск. яз. (см. ХЧ. 1861—1869, приложения), а также участвовал в переводе «Церк, истории» Евсевия. Осн. соч. Г. — «Обозрение Посланий св. ап. Павла к Коринфянам» — осталось незавершенным (вышел только т. I, СПб., 1861).

Соч.: О жилищах древ. евреев. СПб., 1849; Историч. обозрение Нов. Завета, СПб., 1860; статьи в ХЧ: О 1-м Послании св. Иоанна Богослова — 1849, ч. II; О книге св. пророка Наума — 1852; Последование св. и спасит. страстей Господа нашего Иисуса Христа — 1861, ч. I; Книга пророка Аввакума — 1867.

Лит.: некрологи — ХЧ, 1869, ч. II, с. 535—549; ЖМНП, 1869, № 8, с. 118—120; Памяти М. А. Г. — ЦВ, 1899, № 33; см. о нем также: *Чистович,* История, I, II; *Родосский.* Словарь; *Венгеров,* Источники, II.

ГРИГОРОВИЧ Иоанн Иоаннович (1792, Могилев, епархия — 1.11.1852, С.-Петербург), протоиерей; историк, археограф, филолог, дух. писатель.

Род. в семье священника (по матери — внук архиеп. Георгия Конисского); учился в Могилев. дух. Сем. и СПбДА (кандидат 3 курса, 1815—1819); священник (с 1819); соборный протоиерей и ректор Гомельск. дух. училища (с 1820); соборный протоиерей и законоуч. гимназии в Витебске (с 1829); протоиерей при ц. СПб. гвардейск. Финлянд. полка (с 1831) и Аничкова дворца (с 1838). Неутомимый собиратель, издатель и редактор памятников истории и языка Зап. России, в т. ч. церковных; член Археографической комиссии (с дек. 1837); гл. редактор гос. юрид. актов (с 1839); почет. член Казан. ун-та (с 1848).

Соч.: Историч. и хронологич. опыт о посадниках новгородских из древ. русск. летописей. СПб., 1821; Белорус. архив древ. грамот и дополнения к «Истории рос. иерархии» по отношению к белорусск. краю. М., 1824, ч. 1 (рукопись, ч. 2 была найдена в 1958 в Красноярск. архиве); Историч. сведения о жизни св. Митрофана, Воронеж. чудотворца, СПб., 1832; Переписка пап с рос. государями в XVI в., найденная между рукописями в Римской Барберииевой биб-ке, СПб., 1834; Собр. соч. Георгия Конисского, архиеп. Белорусск. с описанием его жизни. СПб., 1832, 1861 (в двух частях); Соч. дух содержания (с портретом и биографией). СПб., 1862. Под ред. Г. вышли: АИ, тт. 1, 2, 4; АИЗР, тт. 1, 2, 3, 4, 5 и др. изд.

Лит.: ЖМНП, 1852, т. 76 (некролог); *Григорович Н.* Очерк жизни прот. И. И. Г. СПб., 1861 (с портретом); Переписка прот. И. Г. с гр. Н. П. Румянцевым (с прим. Н. Григоровича), М., 1864; *Чистович,* История, I; *Филарет,* Обзор; *Родосский.* Словарь; *Судник М.* Збіральнік беларускай старажытнасці. — Беларусь, 1945, № 11—12.

ДОЛОЦКИЙ Василий Иванович (4.1.1815, С.-Петербург — 20.11.1885, там же), литургист, первый профессор литургикв в СПбДА (1839—1873).

Род. в семье свящ.; учился в СПб. дух. училище и Семинарии и СПбДА (1833—1837, 12 курс); магистр богословия (1837, дисс. Д. «О важнейших подлежательных принадлежностях, необходимых для истинного толкования Св. Писания» осталась неопубл.); в 1837—1838 преподавал в Александро-Невском дух. училище, с 1839 — бакалавр литургики СПбДА; библиотекарь (1854—1869); и. д. ректора (с сент. 1871); с 1873 — в отставке; почет. член СПбДА (1880). По словам И. А. Чистовича, Д. «создал науку литургики» (истории..., 1889, с. 48). Его академич. курс (неопубл.), составленный, гл. обр. по Бингаму (*Y. Bingham.* Origines ecclesiasticae, t. 1—8. London, 1708—1722), оказал значит. влияние на последующее развитие русск. литургич. науки.

Соч.: (в ХЧ): Об исповеди — 1842, I; О чтении св. Писания при богослужении — 1846, III; О христ. храмах — 1847, II, IV; О составных частях храма — 1847, III; О священных одеждах — 1848, I; Праздник Рождества Христова — 1849, II; Св. Вел. Суббота — 1850, I; О свящ.

сосудах, употребляемых при богослужении в Прав. Церкви — 1852, I; Когда и кем написаны греч. службы, входящие в состав месячной Минеи — 1860, II.

В качестве переводчика и редактора Д. участвовал в изданиях творений свв. отцов (в прилож. к ХЧ.) и византийских историков (см.: Визант. историки, перев. с греч. при СПбДА. т. 1—10. СПб., 1858—1863).

Лит.: *Чистович.* История, 1889, с. 48—49; арх. *Никанор* (Бровкович). Биографич. материалы. Т. I. Одесса, 1900, с. 256 и сл.; некрологи: ЦВ, 1885, № 48; ЦОВ, 1885, № 102, 103; *Языков.* Обзор, вып. V; *Родосский.* Словарь.

ИАКОВ (БЛОННИЦКИЙ) (27.1.1711, г. Орловец — 14.4.1774, Киев), иеромонах; библеист, лингвист, переводчик.

Сын свящ., учился в Киев. Дух. акад. (с 1724); восточ. языки изучал под рук-вом *Симона (Тодорского).* В 1729 принял постриг и через нек-рое время был рукоположен в иеромонаха. С 1743 — преподавал греч. яз. в МДА, где и в учебных целях составил краткую греч. грамматику и перевел «Енхиридион» Эпиктета (местонахождение рукоп. неизвестно). С авг. 1745 по май—июнь 1748 трудился в Комиссии по исправлению слав. Библии, сначала с Илларионом (Григоровичем), затем с Варлаамом (Лящевским) и Гедеоном (Слонимским). В 1740-е И. перевел «О священстве» св. Иоанна Златоуста (ЦГИА. ф. 834, оп. 2, № 1548), «О небесной и церк. иерархии» Дионисия Ареопагита (о местонахождении рукоп. в 19 в. см. в кн.: Свят. Иоасаф Горленко. Материалы для биографии. Т. I, ч. III, Киев, 1909, с. 691) и трактат «О соборе, бывшем в 1672 г. в Иерусалиме, против заблуждений кальвинистов» (ГИМ, собр. Уварова, № 1707). В июне 1748 И. был послан в распоряжение архиеп. Белгородского Иоасафа (Горленко); в 1751 за какой-то проступок тот отправил И. в Святогорский Успенский мон-рь, запретив в священнослужении. В авг. 1751 И. тайно ушел из мон-ря на Афон, где провел десять лет в болгар. Зографском мон-ре, трудясь над греч., славян. и славяно-греко-латин. словарями (местонахождение неизвестно) и грамматикой церк.-славян. яз. (ЦГИА, ф. 834, оп. 3, № 3372). В 1761, по манифесту о прощении вин, И. вернулся в Россию и поселился в Киево-Пустынном Николаевском (позднее — Киево-Златоверхо-Михайловском) мон-ре. Долгие хлопоты И. об издании словарей и грамматики не увенчались успехом.

Лит.: *Чистович И. А.* Труды И. Б. — ИАН, 1858, т. 7, № 1; *Елеонский Ф. Г.* По поводу 150-летия Елизаветинской Библии, СПб., 1902; *Харлампович К. В.* Малорусск. влияние на великорус. церк. жизнь, Т. I. Каш

КИРИЛЛ (НАУМОВ Василий Николаевич) (15.12.1823, Калуга — 10.2.1866, Казань), еп. Мелитопольский; автор первого в России самостоят. богосл. труда по пасторологии, дух. писатель.

Род. в семье диакона; окончил СПбДА (магистр 17 курса, 1843—1847) и в том же году принял мон-во; бакалавр (с 1847), э.-орд. (с 1851) и орд. (с 1855) проф. СПбДА по кафедре нравств. и пастырск. богословия. В 1855 за соч. «Пастырское богословие» (СПб., 1853) удостоен степени доктора богословия и назначен инспектором СПбДА. В 1857 по настоянию канцлера кн. А. М. Горчакова принял пост начальника Русск. Дух. Миссии в Иерусалиме (с возведением в еп. Мелитопольского), но не оправдал политич. надежд. канцлера. В июне 1863 К. был отозван из Иерусалима и определен, «за неимением вакантной епископской кафедры», настоятелем Казанского Спасо-Преображ. мон-ря, где и скончался.

Соч.:. Жизнь св. благ. кн. Александра Невского. СПб., 1853; Акафист св. благ. кн. Александру Невскому, СПб., 1853 (на ц.-слав. яз.); Минуты уединенных размышлений хр-на. СПб., 1856, 1859; Очерк жизни Никанора, митр. Новгород. и С.-Петербург. ХЧ, 1856, ч. II.

Лит.: *Титов Ф. М.* Преосв. Кирилл Наумов, еп. Мелитопольский, быв. настоятель Русск. Дух. Миссии в Иерусалиме. Киев, 1902 (Библ.); *Булгаков Ю. Н.* Еп. К. ...в письмах к митр. Макарию (Булгакову). — РС, 1889, т. 64, № 12, с. 794—804; 1890, т. 65, № 1, с. 131—142; т. 66, № 4, с. 211—220; т. 68, № 20, с. 187—200; РБС, Ибак-Ключарев; *Венгеров.* Источники, т. 3, Пгр., 1914, с. 73.

КЛИРИК ОСТРОЖСКИЙ — нераскрытый псевдоним зап.-русск. правосл. полемиста кон. XVI в., участника Острож. кружка, автора антиуниат. памфлета о Флорентийском соб. (1598) и двух открытых писем еп. Ипатию Поцею (1598, 1599), написанных по поручению кн. *Константина Острожского* в ответ на послания князю с увщаниями принять унию. Вероятно, К. О. принадлежит перевод с польского «Апокрисиса» Христофора Филарета (Острог, ок. 1598), близкий по стилю его сочинениям. Высказывались гипотезы о тождестве К. О. с дидаскалом Гавриилом Дорофеевичем, Мелетием Смотрицким, Кириллом Лукарисом, *Василием Сурожским.*

Соч.: Отпис на лист... Ипатия Володимирского...; [Историа о листрикийском то есть о разбойническом ферарском або флоренском синоде]. Острог, 1598; То ж. — В кн.: РИБ, т. 19: Памятники полемической литературы в Западной Руси. СПб., 1903, т. 3, стб. 377—476; На другой лист... Ипатиа Володымирского... — В кн.: Памятники українсько-руськоі мовиі літера-

тури. Т. 5: Памятники полемічного письменства... (Видав *К. Студинський*. Львов, 1906, т. I, с. 201—229).

Лит.: *Махновець Л. Е.* Українськи письменники... Киев, 1960, т. I, с. 434—436 (библиогр.); *Яременко П. К.* Памфлети Клірика Острозького — українського письменника-полеміста кінця XVI в. — В кн.: Питання літератури. Дрогобич, 1962, с. 117—179 (Наук. зап. Дрогобицького пед. ін-ту: Сер. літературознавча, вып. 7).

ПОЛИКАРПОВ-ОРЛОВ Федор Поликарпович (ок. 1670 — 12.1.1731, Москва) директор Московской типографии, писатель и переводчик.

П. родился в конце 1660-х или в начале 1670-х гг. В 1681 поступил в греч. типограф. школу, в 1684 переведен в Славяно-греко-латинскую Академию, где в течение 9 лет обучался у братьев Лихудов (с 1690 работает также писцом на Печатном дворе). После удаления Лихудов из Академии в 1694 назначается туда учителем и преподает до 1698. В 1698 П. становится справщиком, а в 1701 — начальником Приказа книг Печатного двора (директором типографии). В этой должности П. служил до 1722, когда был смещен по обвинению в финансовых злоупотреблениях. Эти злоупотребления не выходили за рамки обычных для чиновников Петровской эпохи, и можно думать, что удаление П. обусловлено борьбой церк. партий (в 1721 адепт Петровских преобразований архим. Гавриил Бужинский назначается «протектором школ и типографий», а в 1722 умирает покровитель П. — митр. Стефан Яворский). П. удается, однако, восстановить свое положение: в 1723 он определяется учителем Славяно-греко-латинской Академии, в 1726—1731 вновь занимает должность директора Моск. (Синод.) типографии. П. был одним из последних представителей эллино-славянской учености, господствовавшей в Москве до 2-й пол. XVII в. Будучи учеником Лихудов, он переводит в 1680—1690-х их сочинения «Акос» и «Мечец духовный»; участвуя в полемике о времени преложения Св. Даров, переводит трактат Севаста Кominита на эту тему. Ему принадлежат также переводы твор. преп. Ефрема Сирина, Парафразиса Георгия Пахимера на творения Дионисия Ареопагита, переводы антилатинских и антипротестантских трактатов Иерусалим. Патриархов Нектария и Дорофея. По просьбе архиеп. Холмогорского Афанасия он пишет «Второй канон в службе Пречистой Богородице». Убежденный в том, что утверждение правосл. благочестия требует развития церковнослав. учения, он пишет и издает ряд филологич. соч. Славяно-греко-латинский букварь — 1701, Лексикон треязычный, сиречь речений славенских, еллино-греч. и лат. сокровище... — 1704, заново отредактированное изд. грамматики М. Смотрицкого с прилож. к нему «Чина технологии» — 1721 (пространная грамматика, принадлежащая, видимо, его перу, осталась неизданной. — ЦГАДА, ф. 201, № 6). П. участвует (в составе комиссии 1712 под председательством митр. Стефана Яворского) в исправлении перевода Библии, правит «Чиновник архиерейского служения». В предисловии к Букварю 1701 г. П. заявляет себя резким противником секуляризации культуры, противопоставляя «смехотворные басни» Эзопа (с санкции Петра I изданные по-слав. в Амстердаме) «возводящему к благочестию» Стоглаву патр. Геннадия. Находясь в прямом подчинении Петру I, П. в дальнейшем не допускает столь откровенных высказываний, хотя необходимость традиц. церковнослав. учения подчеркивается им и в предисловии к Лексикону 1704 г. Противостояние петровской секуляризации сближает П. с митр. Стефаном Яворским, вместе с последним он участвует в борьбе с протестант. ересью Тверетинова, служит посредником в сношениях Стефана с царевичем Алексеем. После разгрома церк. оппозиции П. устраняется от активной деятельности.

Лит.: *Брайловский С. Н.* Ф. П. П.-О., директор Московской Типографии — ЖМНП, 1894, № 9—11. *Фурсенко В.* П.-О. — Русск. биогр. словарь, т. 14. СПб., 1705 (лит.), *Лупов С. П.* Книга в России в первой четверти XVIII в. Л., 1973, *Живов В. М.* Азбучная реформа Петра I как семиотическое преобразование. — Труды по знак. системам. Вып. 19. Тарту, 1985.

СТЕФАН ЯВОРСКИЙ (в миру — Симеон), митр. Рязанский и Муромский (1658, Яворово, Польша — 27.11.1722, Москва).

Род. в семье правосл. шляхтича, после 1667 переехал с семьей под Нежин. Поступил в Киев. Дух. Акад. (после 1673), где привлек внимание ректора Варлаама Ясинского. В 1684 был послан учиться в Польшу, где принял унию; слушал философию во Львове и Люблине и богословие в Вильне и Познани. В 1689 возвратился в Киев, отрекся от унии и принял постриг; преподавал риторику в Киев. акад. С 1691 — префект Академии и проф. философии (позже и богословия), с 1697 — игумен Св.-Николо-Пустынного м-ря.

В янв. 1700 митр. Варлаам отправил С. к патр. Адриану с просьбой поставить его в еп. Переяславские. В Москве С. произнес надгробное слово на смерть боярина А. С. Шеина, в к-ром тот сравнивался со св. Симеоном Богоприимцем, а Петр I — с Христом. Проповедь понравилась царю, и по его приказу С. был поставлен митр. Рязанским (7.4.1700). После смерти патр. Адриана Петр поручил С. (указ от 16.12.1700) исполнять собственно церк. функции патриарха; администр. функции отошли к царю и восстановленному им Монастыр. приказу. Т. о., С. получил

весьма огранич. власть при отсутствии канонически прочного положения (титул местоблюстителя в совр. русск. документах к С. не прилагается; в офиц. источниках он впервые появился в жизнеописании С., предпосланном 1-му изд. «Камня веры» 1728 и составленном Феофилактом Лопатинским). Выбор С. объяснялся стремлением Петра подорвать независимость Церкви: как малорос. С. был лишен местной поддержки и подозреваем в неправославии.

В нач. 1700-х С., рассчитывая на сочувствие царя, стремился провести ряд улучшений в церк. жизни, преобразовал Слав.-греко-лат. акад., много проповедовал, выступал как панегирист военных побед Петра, обличал Г. Талицкого, писавшего о Петре как антихристе (трактат С. «Знамения пришествия Антихристова и кончины века», М., 1703, широко заимствован из соч. Т. Малевенды «De antichristo»). К кон. 1700-х С. (как и его ближайший единомышленник св. Димитрий Ростовский) разочаровался в Петров. режиме и начал рассматривать преобразования Петра как последоват. разрыв с православ. традицией. Начиная с 1708, он пишет (не произнося) ряд проповедей, обличающих новые порядки: о Валтасаре, пьющем из церк. сосудов, осуждая отбирание церк. имуществ, о насильно постриженных женах, намекая на развод Петра с царицей Евдокией, о брадобритии, нарушении постов и др. В 1710 С. пытался сложить с себя бремя правления и, вероятно, принять схиму. 17.3.1712 в проповеди против фискалов, произнесенной в Усп. соборе, он противопоставил «порочные законы человеческие» закону Господню и в заключение назвал царевича Алексея «единой надеждой России». После этого Сенат запретил С. проповедовать. Между тем отношения С. с великорусск. духовенством укрепились, и он получил признание как защитник правосл. благочестия.

В осн. соч. С. «Камень веры» (написан в нач. 1710-х, изд. М., 1728 и др.) опровергаются протестант. учения и излагается православ. догматика в разделах, с к-рыми полемизировали протестанты. Схоластич. манера изложения не лишает книгу живости и интереса. Вместе с тем, опираясь на католич. полемистов (прежде всего Беллярмина), С. иногда повторяет католич. доктрину, не соответствующую православ. традиции (наприм., в учении об оправдании, добрых делах, сверхдолжных заслугах).

В 1713 началось дело Тверитинова кружка, распространявшего в Москве протестант. учение. Борьба С. за осуждение Тверитинова и его единомышленников переросла в защиту независимости Церкви и церк. суда. Вопреки воле царя С. созвал собор на еретиков (24.10.1714) и после упорной борьбы добился их осуждения. С. и в дальнейшем пытался (хотя и без успеха) противодействовать церк. политике Петра; он восставал против поставления в епископы Феофана Прокоповича, против расстрижения епископа Ростов. Досифея, казненного по делу царевича Алексея; под его влиянием дух-во высказалось за помилование царевича. После 1718 Петр передал ряд функций С. как первого епископа др. архиереям. В 1721 С. был назначен президентом учрежденного царем Синода, но в его деятельности участия практически не принимал. Опасаясь уклонения в неправославие, С. пытался ограничить власть Синода вероучит. авторитетом вост. патриархов и написал, полемизируя с Феофаном Прокоповичем, «Апологию... о возношении явственном и воспоминании о молитвах церковных Святейших Православных Патриархов» (не опубл., рукоп. в ГИМ, Увар. 1728), где возражал против самых принципов синод. управления. Синод запретил С. распространять и кому-либо показывать это соч. как «государственные тишины вредительное» под страхом царского наказания. Последние дни С. были омрачены следствием (июль 1722) по обвинению в том, что он назвал Петра «иконоборцем». Погребен в Малоархангельском рязан. соборе.

Лит.: История русск. лит-ры 18 в. Библиогр. указ. Л., 1968, с. 408—411; *Верховской П. В.* Учреждение Дух. Коллегии и Дух. Регламент, т. I—II. Р.-на-Дону, 1916; Serech J. Stefan Yavorsky and the Conflict of Ideologies iv the Age of Peter I. The Slavonic and East Eupopean Review, XXX (1951), n. 74, с. 40—62, Cracraft J. The Church Reform of Peter the Great, L. and Basingstoke, 1971.