

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ



ISSN 0320—0213

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

СБОРНИК ТРИДЦАТЬ ПЕРВЫЙ

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

МОСКВА • 1992

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

Архиепископ Дюссельдорфский **Лонгин**

Епископ Керченский, викарий Сурожской епархии, **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, профессор Московской Духовной Академии, 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 28.X.92. Подписано в печать 22.II.93. Заказ 1457
Ордена Трудового Красного Знамени Чеховский полиграфический комбинат
Министерства печати и информации Российской Федерации
142300, г. Чехов Московской области

СОДЕРЖАНИЕ

Епископ Василий (Богдашевский). Критические этюды по Новому Завету . . 5

Архимандрит Иоанн (Маслов). Обрядовые особенности покаянной дисциплины Древней Руси 16

Архимандрит Георгий (Тертышников). Душепопечительная и литературная деятельность святителя Феофана (Говорова) в период затвора в Вышенской пустыни 34

Иеромонах Иоанн (Экономцев). Московская Духовная Академия в период пребывания в Троице-Сергиевой Лавре 62

Архиепископ Херсонский Иннокентий (Борисов) 69

Протоиерей Н. Деснов. Еще несколько слов об известных расхождениях между русскими и греками в литургиях святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста 86

И. Смолич. Жизнь и учение старцев 97

А. Гребенетский. Слова и поучения в Великих Четиих-Минеях Митрополита Макария 175

Архимандрит Макарий (Веретенников). Автографы Всероссийского Митрополита Макария из Древлехранилища ЦГАДА 267

Диакон Г. Зяблицев. Плотин и святоотеческая литература 277

К. Е. Скурат. Внутреннее устроение христианина в искусстве церковного слова Древней Руси 296

Ю. К. Бегунов. Куликовская битва и сказания об иконах Пресвятыя Богородицы 314

Н. М. Рогожин. Документы ЦГАДА по истории Русской Церкви 320

Материалы к Богословско-церковному словарю 328

CONTENTS

Critical Sketches on the New Testament **by Bishop Vasily Bogdashevsky** 5

Ritual Peculiarities of the Penitential Discipline in Old Rus **by Archimandrite Ioann Maslov** 16

Soul-Edifying and Literary Activity of St. Feofan (Govorov) during His Reclusion in the Vysha Hermitage **by Archimandrite Georgy Tertyshnikov** 34

Mockow Theological Academy when Located at the Trinity St. Sergy Lavra **by Hieromonk Ioann (Ekonomtsev)** 62

Archbishop Innokenty of Kherson (Borisov) 69

Some More Words on the Well-Known Greek-Russian Differences with Regard to the Liturgies of Sts. Basil the Great and John Chrysostom **by Archpriest N. Desnov** 86

Life and Teaching of the Startsy **by I. Smolich** 97

Sermons and Exhortations in the Great Menaion of Metropolitan Makary **by A. Grebenetsky** 175

Manuscripts of Metropolitan Makary of All Russia from the Archives of Ancient Documents CSAAD **by Archimandrite Makary (Veretennikov)** 267

Plotin and Works by the Holy Fathers **by Deacon G. Zyablitsev** 277

Inner World of a Christian in the Church Sermon in Old Rus **by K. E. Skurat** 296

The Kulikovo Battle and the Tales of the Icons of the Most Holy Theotokos **by Yu. K. Begunov** 314

CSAAD Documents on the History of the Russian Church **by N. Rogozhin** 320

Data for the Theological Dictionary 328

Епископ ВАСИЛИЙ (Богдашевский)

КРИТИЧЕСКИЕ ЭТЮДЫ ПО НОВОМУ ЗАВЕТУ

Подлинность заключительных стихов Евангелия Марка в западной критике в последнее время обычно отрицается. В 1891 году английский ученый Конибейр (Conybeare) открыл в Ечмиадзинском монастыре армянскую рукопись, восходящую, по его мнению, к сирскому оригиналу V в., где перед заключением Евангелия Марка стоят написанные пурпурным маюскульным письмом слова: "Аристона (Аристиона) пресвитера" (Expositor, 1893, Oct., p. 241—254; 1895, Dec., p. 401—420). Отсюда некоторые новейшие критики (Rohrbach, Swete) заключили, что текст Мк. 16, 9—20 составляет заключение особого сочинения Аристиона[1], где описывалась смерть, погребение, воскресение и вознесение Христа на небо. Однако сама критика часто сознает, что второе каноническое Евангелие не могло заканчиваться так отрывочно: "и никому же ничтоже реша: бояхубося" (16, 8). Было поэтому, говорят, какое-то подлинное заключение Евангелия Марка, ныне для нас утерянное. В своей статье: "Zur Frage des ursprunglichen Marcusschlusses", помещенной в журнале "Studien und Kritiken", 1907, H. 4, S. 487—513, пастор Ганс Шмидт делает попытку реконструирования подлинного заключения второго Евангелия. На этой новейшей попытке мы и остановимся.

В Мк. 16, 7, говорит Шмидт, указывается на повеление ангела женам-мироносицам идти и возвестить о Воскресении Христа "ученикам Его и Петру". Но примечательно, что об исполнении мироносицами этого повеления ничего не сообщается (иначе: Мф. 28, 8; Лк. 24, 9); следовательно, что-то воспрепятствовало женам-мироносицам привести в исполнение данное повеление, о каких-то препятствиях, стоящих, несомненно, в связи с "бояхубося", т. е. боялись иудейской злобы, и говорилось, должно быть, в заключительных стихах Евангелия Марка (S. 490, 491). Кроме того, из слов Мк. 16, 7: "варяет вы в Галилеи" можно выводить, что в заключении Евангелия повествовалось о явлении Господа в Галилее, а выражение: "рцыте... Петрови" наводит на мысль, что при этом явлении особенно выдвигалась личность Петра. Сообразно словам: "рцыте ученикам Его и Петрови, яко варяет вы в Галилеи", в заключении Евангелия сообщалось о двух явлениях Господа в Галилее: сначала — Петру, затем — прочим Апостолам, и это тем более правдоподобно, что данные явления Воскресшего перечисляются в 1 Кор. 15, 5 и на явление апостолу Петру указывается у Луки (24, 34).

Исходя из этих соображений, Шмидт предполагает, что содержание заключения Евангелия Марка было следующее: во-первых, сообщалось о бегстве учеников из Иерусалима после смерти Господа; во-вторых, указывалось на два явления Господа в Галилее: одно — апостолу Петру, другое — "двенадцати". Первое предположение подтверждается апокрифическим Евангелием Петра, в основе которого, как можно заключить из некоторых его мест, лежит текст канонического второго Евангелия, ибо после слов: "жены устрашились и бежали" в Евангелии Петра читаем: "Был последний день праздника опресноков, и многие ушли и возвратились обратно в свое отечество. Мы, двенадцать учеников, плакали и скорбели, и каждый, полный печали о случившемся, поспешил в свое отечество" (S. 496). Слова эти, быть может, являются несовершенным перифразом первых стихов подлинного заключения второго Евангелия. В Евангелии Петра, конечно, сообщалось и о явлении Господа апостолу Петру в Галилее.

Для обоснования второго предположения, т. е. что в заключительных стихах Евангелия Марка повествовалось о двух Галилейских явлениях Воскресшего, Шмидт, примыкая к мнению Rohrbach'a[2], всячески желает доказать, что остаток подлинного заключения Евангелия Марка следует искать в Ин. 21, 1—14. Путем отыскания всяких экзегетических трудностей, с которыми будто бы необходимо встречаются в данном повествовании Иоанна, Шмидт открывает здесь два рассказа о явлении Господа: один — о чудесном улове рыбы (21, 1—8, 11), другой — о чудесном насыщении учеников на берегу Тивериадского озера, когда они увидели "разложенный огонь и на нем лежащую рыбу и хлеб" (ст. 9; сюда же входят и 12—14 ст.). Мало того, он пытается доказать, что первое повествование есть только вариация Лк. 5, 4—11, каковой рассказ стоит в третьем Евангелии не на месте, ибо в нем будто бы выступает апостол Петр, уже кающийся пред Господом за свое отречение; второе же повествование имеет для себя прямую параллель в Лк. 24, 41 и далее (S. 504).

Путем этих крайне искусственных и совершенно необоснованных предположений Шмидт приходит к следующему выводу: "Подлинное заключение Евангелия Марка должно было начинаться замечанием об отчаянии учеников и их бегстве из Иерусалима в свое отечество. Потом должно было следовать повествование о явлении (Господа) Петру на озере Геннисаретском, занимающемуся уловом рыбы, и рассказ о явлении "двенадцати", по всей вероятности, на этом же озере. Весь этот повествовательный материал находим в Ин. 21, 1—14 в том виде, как мы расположили его раньше. Только об отчаянии учеников здесь не говорится определенно; однако тот факт, что они, оставив миссионерское служение, вновь предались своему прежнему занятию, ясно предполагает собою это отчаяние их после смерти Господа и бегство их в Галилею" (S. 506—507).

Перенесши, продолжает Шмидт, заключение Евангелия Марка в четвертое Евангелие, сделали в нем и соответствующее изменение текста. Так, в число учеников, бывших на Тивериадском море, ввели Фому, поименовав его, применительно к терминологии четвертого Евангелия, "Близнецом", и поставили Нафанаила, бывшего из Каны Галилейской, связав таким образом 21 главу с предшествующим повествованием; слова: "ученик некий" изменили: "ученик той, егоже любяше Иисус" (21, 7).

На вопрос, каким образом подлинное заключение второго Евангелия постигла указанная судьба, Шмидт дает ответ, что малоазийские пресвитеры из круга евангелиста Иоанна опустили заключительные стихи Евангелия Марка, находя их несогласными с другими Евангелиями, где не говорится о бегстве учеников из Иерусалима после смерти Господа, и через некоторое время заменили их Аристионовским заключением. Однако повествование Марка было в предании и не могло быть совершенно забыто: его усвоил евангелист Лука, переработав, впрочем, его своеобразно, а затем, под влиянием авторитетного Paradosis Петра о воскресении Господа, оно введено было в особой измененной редакции в четвертое Евангелие (S. 341—513).

Такова сущность гипотезы Г. Шмидта о подлинном заключении второго Евангелия. Как видим, она загромождена всякими искусственными, не выдерживающими ни малейшей критики предположениями, и составляет печатный продукт того стремления к оригинальничанию в области библейской критики и экзегетики, которое ныне так распространено на Западе. Не касаясь частностей этой гипотезы, не заслуживающих вовсе внимания, остановимся на следующем в аргументации названного ученого.

Как известно, вопрос о подлинности последней главы четвертого Евангелия в науке — вопрос очень спорный. Одни считают эту главу изначала принадлежащей Евангелию, органической его частью, другие же смотрят на нее как на более позднюю прибавку, сделанную или самим евангелистом (по крайней мере с его слов), или же ефесскими пресвитерами. Во всяком случае "иоанновское содержание" данной главы, ее единство и цельность признает-

ся; она вовсе не составляет какого-то "постороннего тела", как называет ее Rohrbach, измышляющий антипетринистическую тенденцию четвертого Евангелия. Можно отыскать в Ин. 21, 1—14 два соединенных вместе рассказа о явлениях Господа не иначе, как только путем того крайнего насилия и уродования евангельского текста, которое находим у Шмидта. В самом деле, в первом предполагаемом рассказе буквально удерживается 21, 3—8; присоединяется почему-то 21, 11; 21, 2 совершенно изменяется, так как здесь будто бы господствует иоанновская терминология и приспособительность, и на место его ставится следующее: "были вместе Симон Петр и Андрей, брат его, и Левий, сын Алфея, которого Господь призвал из мытарей, и сыны Зеведеевы, и двое других из учеников Его". Не странна ли такая реконструкция?.. Второй рассказ образует 21, 1; затем следует 21, 9; сюда же присоединяется 21, 12—14. Как видим, в реконструкции господствует полнейший произвол. Мало того, стих 10: "принесите рыбы, которую вы теперь поймали" совершенно выбрасывается, как разрушающий гипотезу Шмидта, ибо он ясно соединяет 21, 9 с предшествующей речью; в 21, 11 вместо "Симон Петр пошел и вытащил на землю сеть" читаем: "и приблизив лодку к земле, извлекли сеть на землю" (S. 510).

Названный западный исследователь находит в Ин. 21, 1—14 такие "трудности", которые заставляют будто бы признать, что здесь соединены два различных повествования о явлениях Господа. Какие же это "трудности"? Представляется, говорит Шмидт, "совершенно непонятным, что сначала Христос спрашивает учеников: "дети! есть ли у вас какая пища" (ст. 5) и на ответ их "нет" дает повеление забросить мрежу по правую сторону лодки (ст. 5—6), а затем, когда ученики вышли на берег, то увидели "разложенный огонь и на нем лежащую рыбу и хлеб" (ст. 9), т. е. пища уже была готова и не было вовсе нужды в улове рыбы; тут мы имеем два различных чуда, совершенных в разное время". Но почему же, спрашивается, не признать, что и ученики, по слову Господа, сами трудились над уловом рыбы, и Господь в то же время чудесно уготовил им пищу, именно чудесно, потому что не имеют основания предположения, что Христос мог получить хлеб и рыбу у соседнего рыбака (Lange) или что апостол Петр, придя к берегу до прибытия других Апостолов в лодке, мог уготовать трапезу (Weiss). Большинство экзегетов усматривают в данном соединении чудес символический смысл: ловцы человеков получат достойную награду от своего Господа, как и теперь они, трудившиеся над уловом рыбы, были чудесно Им напитаны: "Принесите от рыб, яже ясте ныне" (ст. 10): покажите плоды своих трудов[3], и: "приидите, обедуйте" (ст. 12): возлягте от трудов за трапезою, уготованную вам Господом!

Таким образом, нет никакого основания понимать отдел Ин. 21, 1—14 так, как изъясняет его Шмидт в своей реконструкции второго Евангелия.

В высшей степени также несообразно считать Лк. 5, 4—11 своего рода дублетом к Ин. 21, 2—8, 11 и вносить в предполагаемое подлинное заключение Евангелия Марка слова: "Симон Петр припаде к колена Иисусовома, глаголя: изыди от мене, яко муж грешен есмь, Господи (5, 8); и рече к Симону Иисус: не бойся: отселе будеши человеки ловя" (ст. 10). Не требует доказательства, что в данном месте Евангелия Луки речь идет о чудесном улове рыбы, происходившем совершенно в другое время. Слова апостола Петра: "яко муж грешен есмь" суть вообще выражение его благоговейного ужаса и смирения и вовсе не предполагают мысли о Петре, кающемся в своем отречении от Господа.

Не научная ли также фантазия, что малоазийские пресвитеры из школы евангелиста Иоанна сначала урезали заключительные стихи второго Евангелия, ибо в них говорилось о непосредственном бегстве учеников Господа в Галилею после Его смерти и о Галилейских явлениях Воскресшего, — что́ стоит в противоречии с другими Евангелиями, знающими Иерусалимские явления, — а затем ввели эти стихи, но уже не во второе, а в четвертое Еван-

гелие, прибавив для этого 21 главу и подвергши подлинное заключение Евангелия Марка значительному сокращению и изменению. И в высшей степени странно, что такую прибавку они сделали, имея в виду распространенное Paradosis апостола Петра, где говорилось о бегстве учеников в Галилею после смерти Господа, самое же сообщение об этом бегстве, однако, почему-то опустили.

Новейшая гипотеза Шмидта является, по нашему мнению, совершенно бесплодна в науке. Гораздо важнее было бы сделать вновь проверку тому, считаемому в современной западной науке почти бесспорным, положению, что заключение Евангелия Марка 16, 9—20 не подлинно. Не касаясь здесь этого вопроса во всей его полноте, считаем необходимым сказать только следующее.

Внутренних оснований к отрицанию принадлежности рассматриваемых стихов второму Евангелию новейшая хроника представляет много, но все они в высшей степени слабы[4]. Обычно ссылаются на различие языка и стиля, равно характера повествования, замечаемого в данном отделе, от остального Евангелия. Но нельзя же требовать, чтобы чуть ли не в каждом стихе второго Евангелия встречались любимые слова Марка: *εὐθέως* (по другому чтению во многих местах Евангелия: *εὐθυς*) и *παλιν*. Новое содержание, новый повествовательный материал вызывает, естественно, и новую фразеологию, чем и объясняется употребление, например, таких слов, как *ἀπιστεῖν* (ст. 11, 16), *φανεροῦν* (ст. 12), *συνεργεῖν* (ст. 20), *απακολουθεῖν* (ст. 20), *θανάσιμος* (только во всем Новом Завете в Мк. 16, 18) и т. п. Своеобразные обороты, находимые в том или ином отделе, не служат еще признаком его неподлинности, и к таким особенностям нужно отнести выражение: *πρώτῃ σαββάτου* (ст. 9; ср. 16, 2; *τῇ μιᾶ τῶν σαββάτων*), где *σαββάτων* употреблено в смысле недели (ср.: Лк. 18, 12: "пощуся двакраты в субботу"). Нельзя также требовать, чтобы евангелист Марк был везде одинаково обстоятелен, и отвергать подлинность данных стихов на том основании, что здесь явления Воскресшего не столько описываются, сколько просто перечисляются. И об искушении Господа во втором Евангелии говорится только в одном стихе (1, 13), о послании учеников на проповедь — в шести стихах (4, 7—13). Что данный отдел занимает совершенно изолированное положение, не связывается с предшествующим повествованием, против этого говорит уже одно его начало: "воскрес же" (*ἀναστάς δε*), показывающее, что раньше говорилось о воскресении Господа, но не было еще речи о Его явлении; что же касается того, что о Марии Магдалине замечается: " из нея же изгна седмь бесов" (ст. 9), о каковом чуде не повествовалось раньше, то не забудем, что так же поступает и евангелист Лука (8, 2). Говорят, что "знамения" верующим, на которые указывается в 16, 18, имеют апокрифический характер. Но для отрицающих чудо всякий рассказ о нем есть простая легенда, и тут спор с ними является невозможным, ибо они стоят на совершенно противоположной точке зрения — деистической, пантеистической или натуралистической. Для нас бесспорно, что слова Господа: "змия возмут" (ст. 18) находят для себя фактическое подтверждение в повествовании книги Деяний Апостолов, что святой Павел "отряс змию в огнь, ничтоже зло пострада" (28, 5).

Более твердую основу для отрицания подлинности рассматриваемых стихов второго Евангелия критика имеет в так называемых свидетельствах. Эти свидетельства главным образом следующие.

Рассматриваемый отдел Евангелия отсутствует в таких авторитетных кодексах, как Синайский и Ватиканский; его нет в Syr. Sinaiticus и в некоторых эфиопских манускриптах. В кодексе 22 приписка: *τέλος* стоит после 16, 8 и после 16, 20, причем после первого *τέλος* (*ἐφοβοῦντο γάρ* + *τέλος*) стоит замечание: "в некоторых списках оканчивается Евангелие, во многих же находится и следующее", и далее стоит: "воскрес же заутра". В некоторых армянских манускриптах заключительное: *εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον* находится после 16, 8 и 16, 20.

Некоторые списки имеют два заключения Евангелия Марка: сначала стоит более краткое, а затем — нынешнее, более пространное. Это — L^5, T^{12}[6], P^7 и Ψ^8. Краткое заключение читается так: "все же повеленное (т. е. ангелом) они (т. е. мироносицы) возвестили скоро сущим с Петром; после же явился и Сам Иисус, от восток и до запад ниспослал через них святое и неистленное благовестие вечного спасения (Аминь — в T^{12}, P, Ψ)[9]. При этом после краткого заключения в L, T^{12} и Ψ находится замечание: "есть же и следующее после: "бояхубося" (*ἔστιν καὶ ταῦτα φερόμενα μετὰ τὸ ἐφοβοῦντο γὰρ*), и далее читаем Мк. 16, 9—20, а перед кратким заключением в L помещено: "находится иногда и следующее" (*φέρεταί που καὶ ταῦτα*).

Краткое заключение Евангелия Марка стоит на полях кодекса 274 (X в.). В древнелатинском списке K^{10} находится только краткое заключение.

В высшей степени важно свидетельство Евсевия Кесарийского, который говорит, что "почти во всех рукописях" (*σχέδον ἐνάπασι τοῖς ἀντιγράφοις*) Евангелие Марка оканчивается словами: "бояхубося" (Quaest. ad Marinum apud Mai Patrum Nova Coll., t. IV, p. 255); и каноны Евсевия первоначально оканчивались Мк. 16, 8. Блаж. Иероним пишет, что данный отдел Евангелия Марка отсутствует во всех почти греческих списках (Ad Hedib. Quaest. 3). О его отсутствии "во многих списках" свидетельствуют также Север Антиохийский, Виктор Антиохийский, схолии почти 30 манускриптов [11].

Ввиду этих важных свидетельств вопрос о подлинности рассматриваемых стихов Евангелия Марка становится действительно в высшей степени трудным. Решающее значение имеет то положение, признаваемое и Шмидтом, что второе Евангелие не могло оканчиваться так отрывочно: "и никому же ничтоже реша: бояхубося", т. е. оно не могло быть незаконченным. Если второе Евангелие, согласно церковному преданию, есть Евангелие Петрово, т. е. воспроизводит проповедь апостола Петра, то оно соответствовало этой проповеди, а рамками последней были, с одной стороны, крещение Иоанново, с другой — вознесение Господа (Деян. 1, 21, 22). Что Марк, не закончив своего труда, намеревался впоследствии его продолжить, но разные неблагоприятные обстоятельства воспрепятствовали ему осуществить это намерение, так что его друзья списали и распространили, с его согласия, не приведенное к концу его Евангелие[12], — это предположение не имеет для себя никакой исторической почвы и приближается к ученой фантазии.

Аристионовское происхождение Мк. 16, 9—20[13] не может быть принято, ибо церковное предание ничего не знает о евангельских трудах Аристиона. Считать данный отдел совершенно компилятивным, составленным раньше половины II в. на основании Евангелия Иоанна (20, 1—18), Евангелия Луки (8, 2; 24, 13—35), с присоединением Папианского фрагмента, заключающего Paradosis Аристиона (разумеется Мк. 16, 14—18)[14], явно невозможно, ввиду раньше сказанного об общем характере отдела и его отношении к целому Евангелию.

В данном случае, как и в других подобных местах, гораздо легче объяснить опущение, нежели вставку. Ученый Шмидт измышляет, как мы видим, какое-то подлинное заключение Евангелия Марка, где говорится о явлениях Воскресшего Господа в Галилее. Но не вступил ли бы он на верный путь, если бы сказал, что нынешнее подлинное каноническое заключение второго Евангелия опущено было именно по той причине, что в нем не повествуется о Галилейских явлениях Воскресшего, в чем усмотрели несогласие с рассказом других Евангелий. Когда и кем сделано было это опущение, мы не знаем, но факт неоспоримый, что, в целях соглашения евангельского текста, в нем делались многие, иногда очень значительные, корректуры.

Основоположным в данном вопросе является свидетельство Евсевия Кесарийского. Однако последний, как гармонист, писавший ответы Марину, усматривавшему некоторые противоречия в Евангелиях, мог невольно, в целях гармонических, преувеличить положение дела, когда говорит, что Евангелие Марка "почти во всех рукописях" оканчивается 16, 8; это "почти"

(*σχέδον*) имеет очень распространительный смысл. Чувствуется не критическая, а гармонистическая тенденция в словах Евсевия Кесарийского: "следующее же затем (*τὰ δε ἐξῆς*, т. е. Мк. 16, 9 и далее), которое встречается редко в некоторых, но не во всех списках, представляется излишним, особенно если оно содержит противоречие (*ἀντιλόγιαν*) свидетельству прочих евангелистов" (Mai, IV, p. 255)[15]. Слова Евсевия почти буквально повторяет блаж. Иероним[16], так что его свидетельство самостоятельного значения не имеет. Вероятно, далее, предположение, высказанное Тишендорфом, что кодексы Синайский и Ватиканский принадлежат, по своему тексту, к тем спискам Библии, которые Евсевий изготовил, по поручению Константина Великого, для Церкви Константинопольской, и, следовательно, их значение в данном случае измеряется свидетельством того же Евсевия[17]. Не на основании ли слов последнего говорят о "многих списках", о "более исправных списках", где отсутствует Мк. 16, 9—20, и Север, и Виктор Антиохийский, и схолиасты? При этом в высшей степени важно, что, указав на отсутствие заключительных стихов Евангелия Марка "во многих рукописях" (*παρὰ πλείστοις ἀντιγραφοις*) и отметив даже причину этого отсутствия, именно, предполагаемое разногласие с Евангелием Матфея (*δοκεῖ δε τοῦτο διαφωνεῖν τῷ ὑπό τοῦ Ματθαίον εἰρημένῳ*), Виктор Антиохийский замечает, что данный отдел Евангелия находился в "точных списках", согласно с "Палестинским евангелием" (*ἀλλ' ἡμεῖς ἐξ ἀκριβῶν ἀντιγραφῶν ἐν πλείοτις εὑροντες αὐτὰ καὶ κατὰ*)[18]. Противникам апостольского происхождения Мк. 16, 9—20 приходится отрицать и подлинность данных слов, взятых из толкования Виктора на второе Евангелие[19].

Факт, во всяком случае, для критики непоколебимый и неотразимый, что данный отдел Евангелия Марка, за исключением указанных текстуальных свидетелей, находится во всех манускриптах и во всех древнейших переводах. Мог ли он получить такое распространение, если бы был впоследствии кем-то прибавлен, а не составлял первоначального апостольского достояния? Уже одно свидетельство св. Иринея Лионского сто́ит многих свидетельств, а этот отец заверяет подлинность Мк. 16, 19, когда пишет: "в конце Евангелия Марк говорит: итак, Господь Иисус, по глаголании с ними, вознесся на небеса и сидит одесную Бога"[20]. Указание на данный отдел Евангелия находят также у Папия Иерапольского, в Диатессароне Татиана, у Иустина Мученика[21]. Прибегать к предположению, что все эти указания свидетельствуют только о ранней "присочиненности" отдела, значит, по нашему мнению, быть совершенно отуманенным рационалистической аргументацией о внутреннем несоответствии заключения Евангелия с целым Евангелием, его характером и стилем[22].

Как "присочиняют", это видно из приведенного раньше краткого заключения Евангелия Марка, апокрифический характер которого открывается из необычных для Евангелистов выражений: "святое и неистленное благовестие вечного спасения"[23]. Что в списках краткое заключение предшествует пространному, а иногда находится только оно одно, это, понятно, ни о чем не говорит, ибо здесь мы имеем дело с произволом писцов. Ни у одного восточного или западного церковного писателя не встречаешь указаний на это краткое заключение.

Церковный текст заключал, полагаем, Мк. 16, 9—20, и только гармонистическая тенденция, укрепленная Евсевием Кесарийским, внесла указанную спутанность в новозаветное текстуальное предание[24].

II. ВИФАВАРА ИЛИ ВИФАНИЯ?

Ин. 1, 28: сия в Вифаваре быша обонпол Иордана, идеже бе Иоанн крестя (*ταῦτα ἐν Βηθαβαρᾷ ἐγένετο πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ὑποῦ ἦν Ἰωάννης βαπτίζων*) (Text. recept.)

В современной библейской критике почти общепризнано, что на месте *ἐν Βηθαβαρᾷ*[25] должно быть считаемо первоначальным чтение: *ἐν Βηθανίᾳ*. В своей статье "Zur Heimatkunde des Evangelisten Johannes", помещенной в "Neue Kirchliche Leitschrift", 1907, H. 4, S. 265—294, известный западный ученый Т. Цан доказывает, что чтение *ἐν Βηθαβαρᾷ* палестинско-сирского происхождения. Оно не корректура Оригена, как до сих пор обыкновенно полагали (даже St. Soden. Die Schriften des Neuen Testament, I, S. 1520), а весьма ранняя, сделанная до 180 года, палестинская корректура, опирающаяся на то, на что указывает Ориген, предпочитающий чтение "в Вифаваре", хотя, по его словам, "почти во всех рукописях стоит: "сие в Вифании было" (*σχεδὸν ἐν πᾶσι τοῖς ἀντιγράφοις κεῖται ταῦτα ἐν Βηθανίᾳ ἐγένετο*), — именно что на берегу Иордана Вифании не существует, а есть Вифания — местожительство Лазаря, и Марфы, и Марии, отстоящая от Иерусалима на пятнадцать стадий, и что, по преданию, Иоанн крестил на берегу Иордана в Вифаваре, каковое место, говорят, могут указать; и наименование "Вифавара", что означает "дом приготовления" (*οἶκος κατασκευῆς*), вполне соответствует, продолжает Ориген, характеру проповеди Крестителя, имевшей целью уготовить путь Господу; Вифания же означает "дом послушания" (*οἶκος ὑπακοῆς*)[26].

Палестинскому преданию следует Евсевий Кесарийский, считающий *ἐν Βηθαβαρᾷ* подлинным чтением; Вифавара была в его время обычным местом крещения верующих на Иордане. Можно думать, что чтение "в Вифаваре" получило распространенность благодаря Евсевию, внесшему его в те 50 экземпляров, которые он изготовил по поручению Константина Великого для Церкви Константинопольской. Далее, Епифаний Кипрский, знавший палестинское предание, тоже читает: "в Вифаваре", хотя и замечает, что есть чтение: "в Вифании" (Haer. 51, 1). Из Палестины данное чтение перешло в Сирскую Церковь, и его находим в Syr. Curetonidnus u Syr. Levisianus (Evangeliarium Hierosolymitanum) (S. 266—276).

Как же смотреть на чтение "в Вифании"? О какой, спрашивается, Вифании говорит четвертый евангелист?

На этот вопрос Т. Цан в названной статье дает такой ответ.

На Иордане "Вифании", конечно, не было, но кроме Вифании Иерусалимской существовала Вифания в другом месте; Вифанию искали не там, где нужно ее искать. "Прежде всего упустили из виду, что локальное указание в Ин. 1, 28 относится не к месту крещения Иоанна, а оно должно обозначать то место, где имели беседу с Крестителем священническое посольство из Иерусалима и посланные фарисейской партии (1, 19, 24) и где Креститель дал впервые открытое свидетельство об отсутствовавшем Христе (1, 26 и далее; 3, 26; 10, 41). Уже из этого вытекает, что присоединенное относительное предложение: *ὑπου ἦν ὁ Ἰωάννης βαπτίξων* отличается известною неточностью выражения. Ведь Иоанн крестил в реке, а беседа, место которой имеется в виду определить, велась, само собою разумеется, на суше, и именно в некоей Вифании, которую нужно искать в Перее. Поэтому данное выражение необходимо переводить: "где находился Иоанн, занимавшийся крещением", и нужно принять во внимание, что в четвертом Евангелии, как и у синоптиков, все служение Иоанна обозначается по его характеристическому признаку как *βαπτίξειν*, сам же он именуется *ὁ βαπτιστής*. Не приняли также во внимание, что на всем имеющемся, в данном случае, протяжении Иордана, от истока Zerka (Jabbok) на востоке и от Karn Sartabe на западе, до

впадения Иордана в Мертвое море, никогда не существовало поблизости к течению реки никаких деревень и городов, и потому напрасно было бы здесь искать перейскую Вифанию" (S. 288).

Далее Цан развивает ту мысль, что Иоанн Креститель вовсе не был таким суровым аскетом, жившим в горах и пещерах, каким его обыкновенно представляют. Он, говорит Цан, искал со своими учениками известное жилище, а не стоял, подобно столпникам, по целым месяцам на берегу Иордана со своими многочисленными учениками. Если ученики Иоанна спрашивают Христа: "Учителю, где живеши?" (1, 38), то, значит, и Креститель имел известное жилище (*μόνην*). Последнее находилось в некотором отдалении от Иордана, но, во всяком случае, настолько близко, что Креститель мог сходить оттуда в известные дни к Иордану и крестить внимавших его проповеди о покаянии. И это его жилище находилось "в Вифании", лежавшей не на Иордане, а в окружности последнего (ср.: Лк. 3, 3; Мф. 3, 5), на восточной стороне, куда в одно время приходил и Христос (Ин. 10, 40); это была перейская Вифания (S. 289—290).

Но как же ближе определить эту Вифанию?

Цан отождествляет ее с упоминаемым в Иис. Нав. 13, 26 Betonim (Bothnim), относительно которого Евсевий Кесарийский, имея в виду указанное место книги Иисуса Навина, замечает: "Botnia (Βοτνία)... по ту сторону Иордана, город колена Гадова, и он один еще теперь в этой местности сходно называется (*ὁμοίως ἐν τοῖς τόποις χρηματίξει*)". Betonim, Botnia тождествен с отмечаемым ныне на картах Палестины Batneh (Betâne, Botaneh); ходячею формою во времена Евсевия Кесарийского была Botnia — город в Перее, на расстоянии приблизительно 2—2 1/2 часа пути от Иордана (S. 292). На место Botnia или Betonia (мы точно не знаем, как произносилось это название иудеями в I веке) могло быть поставлено, по ошибке, писцом, когда четвертый евангелист диктовал ему свое Евангелие, хорошо известное переписчику, Bethania, и таким образом возникло: *ἐν Βηθανίᾳ* (S. 293, 294)[27].

Такова сущность гипотезы Цана. Несостоятельность ее ясно открывается из последних слов Цана, где допускается, что ошибка вкралась в самый апостольский автограф или протограф, именно вместо *Βετωνίᾳ* или *Βοτνίᾳ* поставлено Папием, или Прохором, или другим писцом четвертого Евангелия по ошибке *Βηθανίᾳ*. Такие коньектуры слишком произвольны, не имеют ни малейшей научной опоры; весьма рискованно становиться на путь подобного рода химерических догадок. Не говорим уже о том, что в церковном предании вовсе не заверен определенно факт, что евангелист Иоанн написал свое Евангелие не собственноручно, а при помощи писца.

Во-вторых, Цан неточно изъясняет Ин. 1, 28. Попытки его доказать, что здесь говорится о местожительстве Крестителя, а не о месте его крещения, не приводят к цели, ибо не сказано: "где был Иоанн *ὁ βαπτίζων* (который крестил или отличительным свойством служения коего было крещение)", а стоит: *βαπτίζων*: "это происходило в Вифании, по ту сторону Иордана, где был Иоанн, совершая крещение". Место крещения Иоанна было и местом, куда прибыли посланные к нему от синедриона.

В-третьих, личность и деятельность св. Иоанна Крестителя представляется Цаном в довольно странных чертах. Выходит, что это не был суровый подвижник, аскет, каким изображают его Евангелия, а он жил спокойно и при некоторых удобствах в *Βετωνίᾳ*, в 2—2 1/2 часах пути от Иордана, и, оставаясь по субботам и некоторым другим дням со своими учениками в своей Standquartier, он по временам сходил на Иордан и здесь крестил. Это такое модернизированное представление об Иоанне Крестителе, которое стоит в решительном противоречии с евангельским повествованием; второй Илия Фесвитянин не мог жить так, как это представляет протестантский ученый.

Так как, по ясному указанию Оригена, во всех почти списках стоит *ἐν Βηθανίᾳ*, то вариант *ἐν Βηθαβαρᾶ* есть, по всей вероятности, корректура,

сделанная до Оригена ("почти во всех списках", и значит, были манускрипты, заключающие иное чтение). При научной осторожности можно только сказать, что в продолжение двух столетий, когда Палестина была опустошаема войнами, небольшое селение на берегу Иордана — Вифания могло исчезнуть, или многое в наименованиях местностей Палестины изменилось и было забыто, так что уже во времена Оригена нельзя было отыскать Вифанию на берегу Иордана[28]. "Вифавара", может быть, означает переезд через Иордан, на западной стороне[29], а "Вифания" было небольшое селение на восточной стороне Иордана.

III. "ПРАВДА БОЖИЯ"

Рим. 3, 21—26: "Ныне же кроме закона правда Божия (*δικαιοσύνη Θεοῦ*) явися, свидетельствуема от закона и пророк. Правда же Божия верою Иисус Христовою (*διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*) во всех и на всех верующих" и далее.

Вопрос, что́ означает в данном месте "правда Божия" — *δικαιοσύνη Θεοῦ*, в экзегетике является вопросом спорным. В своей статье "Zur Erklärung von Rom". 3, 21—26 (Studien und Kritiken, 1907, H. 2, S. 217—233) ученый Киттель (Kittel) старается доказать, что *δικαιοσύνη Θεοῦ* употреблено как здесь, так и в Рим. 1, 17 в смысле правды, которая сообразна Богу, является нормою праведности, следовательно, угодна Богу, а потому достаточна для спасения. Здесь *Θεοῦ* есть, по его мнению, genitiv qualitatis: правда верующего по Богу, или правда, имеющая значение пред Богом (S. 218, 219).

Но такое толкование нисколько не вносит ясности в текст, а, напротив, затемняет его, и гораздо лучше обычное изъяснение, защищаемое в последнее время Герингом (Göring), с которым в данной статье полемизирует Киттель, именно, что *Θεοῦ* есть genitiv originis: "правда Божия", т. е. оправдание, даруемое человеку Богом. *Δικαιοσύνη Θεοῦ* означает то же, что два раза употребленное в Послании к Римлянам *δικαίωτις* (4, 25; в Д. Е.: *δικαιοσύνην*; 5, 18). Необходимо только отрешиться от так называемого декларативного понимания *δικαιοσύνη*, *δικαιοῦν*, по которому Бог только объявляет нас праведными, но не делает праведными, святыми[30]. По учению Апостола, "правда Божия" поставляет нас в новое отношение к Богу, обновляет нашу природу. Оправдание нужно, конечно, отличать от плодов оправдания, которые мы должны принести. Но если Бог "объявляет" нас праведными, то это акт не юридический, а нравственный, состоящий в коренном изменении нашей природы. "Блажени, ихже отпустишася беззакония и ихже прикрышася грехи" (Рим. 4, 7). Грехи человеку не вменены, прощены, и он по благодати становится новою тварью. Бог не делает никого праведным, как не делает и святым, а мы оправдываемся, становясь сынами Божиими, и должны явить плоды правды. Оправдание, конечно, неотделимо от освящающего нас Духа Божия (1 Кор. 6, 11). Если же под "освящением" разуметь все дело нашей нравственной жизни, то нужно сказать, что "оправдание" есть акт более метафизический (догматический, но не юридический), а "освящение" — акт нравственный.

Также неправильно поняты Киттелем такие понятия апостольского богословия, как *ἀπολύτρωσις* и *ἱλαστήριον*. Именно *ἀπολύτρωσις* он понимает как освобождение от закона, задерживавшего полное явление благодати Божией, ссылаясь на Гал. 3, 13 (S. 223). Но, по слову Апостола, Христос искупил нас не от закона, а от "клятвы закона", последняя же тяготела над преступниками закона или его нарушителями. Христос искупил нас от греха, и на место закона, который сам по себе свят, но человек не мог его исполнить

(Рим. гл. 7). Он дал новый путь приближения к Богу через веру. Таково обычное значение ἀπολύτρωσις (Мф. 20, 28; 1 Кор. 6, 20; 7, 23; 1 Тим. 2, 6; 1 Петр. 1, 18). "Не ведевшаго бо греха по нас грех сотвори, да мы будем правда Божия о Нем" (2 Кор. 5, 21). Точно так же совершенно произвольно Киттель не связывает ἱλαστήριον с непосредственно следующим: "верою в крови Его", подразумевая почему-то воскресение Христа, где "Бог явил Иисуса, как Господа, и Христа, и Умилостивителя" (S. 225)[31].

Но главной ошибкой Киттеля, проникающей всю его статью, является понимание им, согласно с ученым Haussleiter'ом, слов: πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (ст. 22), πίστις Ἰησοῦ (ст. 26) в смысле: "вера Иисуса Христа", т. е. Христос, прославленный Сын Божий, явил нам образ веры. Отсюда получается такое разъяснение апостольского текста: Бог торжественно явил (именно в воскресении Христа), что Христос соделался Умилостивителем через Свою веру, обнаруженную в Его смерти, ибо предание Спасителем Себя на смерть есть величайшее дело Его веры; смерть Христа является не только актом Его любви, но и ясным свидетельством Его веры (S. 229, 230).

Такое понимание πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ проводил в свое время Бенеке, но оно не нашло защитников. И оно решительно неприемлемо, ввиду таких мест, как Гал. 3, 26; Еф. 1, 15; Кол. 2, 5; 1 Тим. 3, 13; ср.: Деян. 20, 21, откуда видно, что "вера Иисуса Христа" то же, что "вера, яже во Иисуса Христа". Здесь Ἰησοῦ Χριστοῦ есть genitiv objecti (ср.: Гал. 2, 16; Иак. 2, 1), а не genetiv subjecti, хотя бы в смысле: "вера, которая имеет свое основание во Христе" (Stier). Оправданием понимания Киттеля не может служить Рим. 3, 3: "еда (убо) неверствие их веру Божию (τὴν πιστιν τοῦ Θεοῦ) упразднить", ибо ясно, что здесь "вера Божия" понимается в смысле верности, неизменности путей Божественного домостроительства. У Мк. 11, 23: "имейте веру Божию" (πίστις Θεοῦ) — то же, что πίστις εἰς Θεόν. Даже у классических писателей находим выражение: πίστις θεῶν[32]. Если в Евр. 12, 2 Христос называется "совершителем веры", то не в том значении, что Он Сам усовершался в ней и на кресте обнаружил ее в высочайшей степени, а смысл слов Апостола тот, что Христос есть Основоположник нашей веры и в Нем она находит свою полноту или свое завершение[33].

В своих "Заметках" Шлегер (Schläger) справедливо говорит, что учение о "вере Иисуса Христа" нигде не встречается в Посланиях апостола Павла (Bemerkungen zu πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ — в Zeitschrift für neutestam. Wissenschaft, 1906, H. 4. S. 356—358). Но что дальше читаем в "Заметках" Шлегера, это представляет положительный научный парадокс, именно, по его мнению, слова Ἰησοῦ Χριστοῦ в Рим. 3, 22 и Ἰησοῦ в Римл. 3, 26 суть позднейшая вставка. Сам Шлегер сознает, что для признания такого опущения нет никаких текстуальных данных, но это он делает, по его словам, на основании какой-то "высшей текстуальной критики" (S. 357). Такое же опущение им делается и в Гал. 2, 16; 3, 22, что́ представляет верх произвола.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Об Аристионе см.: слова Папия, епископа Иерапольского, в *Euseb. H. E.* III, 39, где он представляется одним из учеников Господа.

[2] Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi. Berlin, 1898.

[3] Против Годе и др. нужно заметить, что Господь говорит ученикам принести от пойманных рыб не для того, чтобы восполнить уготованную трапезу, ибо после счета рыб (ст. 11) непосредственно следуют слова: "приидите, обедуйте" (ст. 12) .

[4] См., например, возражения *Цана* (Einleitung in das Neue Testament, 11, 2 Aufl. Leipzig, 1900, S. 228).

[5] Cod. Regius (VIII в.), ed. Tischendorf in Monumenta Sacra ined. 1846, p. 206.

[6] Fragm. Sinaiticum (VII в.), ed. Harris.

[7] Fragm. Parisiense (VIII в.), ed. Amelineau.

[8] Cod. Athous Laurae (YIII или IX в.). См.: *C. Gregory*, Prolegomena, p. 445.

[9] Πάντα δε τὸ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πετρον συντόμως ἐξήγγειλαν. Μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτός (ὁ + L) Ἰησοῦς (ἐφάνη+Ψ) ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ μέχρι (ἄχρι+L) δύσεως ἐξαπέστειλεν δἰ αὐτῶν, τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήριγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας.

[10] Cod. Robiensis (IV или V в.).

[11] *C. Tischendorf.* Novum Testamentum, ed. 8, critica major, I, p. 403-407. *Westcott–Hart.* The New Testament, London, 1896, Introduction, Appendix, p. 28 ff; *H. Swete.* The Gospel according to St. Mark. London, 1898, p. XCV ff. Th. Zahn. Einleitung, II, S. 227 ff.

[12] *Th. Zahn.* Einleitung, II, S. 234.

[13] Такое происхождение Мк. 16, 9-20 допускает *H. Swete* (The Gospel according to St. Mark, p. CIY, - CV).

[14] *Th. Zahn.* Einleitung, II, S. 229-231.

[15] Срав.: *R. Cornely.* Introductio in libros sacros, III: Introductio specialis, Parisiis, 1886, p. 97.

[16] Ad Hedib. Quaest 3: Hujus quaestionis duplex solutio est: aut enim non recipimus Marci testimonium, quod in raris fertur evangeliis, omnibus Graecis libris pene hoc capitulum non habentibus, praesertim quam diversa atque contraria evangelistis ceteris narrare videatur, aut hoc respondendum quod unterque (Матфей и Марк) verum dixerit. (Срав.: *Euseb.* Quaest. ad Mar. ap. Mai, IV, p. 255). В другом же месте *блаж. Иероним* говорит уже иное, именно что "в некоторых, и преимущественно греческих списках Евангелия Марка, в конце его Евангелия пишется: "последи же возлежащим им единомунадесяте... не яша веры" (Adv. Pelag, II, 15).

[17] Срав. *R. Cornely*, p. 97.

[18] См.: *C. Tischendorf.* Novum Testamentum, I, p. 405; срав.: *J. Cramer.* Catenae, t. I, p. 447.

[19] Так поступают *Весткот и Хорт* (The Nev Testament. Introduction, Appendix, p. 35).

[20] Adv. Haer. III, 10, перев. свящ. П. Преображенского, с. 304.

[21] См.: *Th. Zahn.* Einleitung, I, S. 227, 237, Anmerk 5; срав.: *R. Cornely*, p. 96.

[22] Даже такой ученый, как *Цан*, говорит, что "в Мк. 16, 9 слышится язык не Евангелий, а апостольского символа (Einleitung, I, S. 229). Но в таком случае то же самое нужно бы сказать и относительно Мф. 28. 19.

[23] Краткое заключение одни считают появившимся в Риме (*H. Swete.* The Gospel, p. 101), другие - в Египте (*Th. Zahn.* Einleitung, I,S. 228).

[24] Подлинность данного отдела Евангелия Марка особенно настойчиво в новейшее время защищают: *Burgon.* The last twelve verses of the Gospel according to St. Marc, 1871; *Martin.* Introduction a la critique textuelle du Nouveau Testament. Partie pratique, t. II. Lecons professées à l'Ecole Superieur de Théologie de Paris, en 1883-1884.

[25] Есть чтения: Βηθααβαρα, Βηθεβάρα, Βηθαβήρα, редко: Βηθαράβα.

[26] *Migne.* Cursus Complet. S. G, t. XIV, col. 269.

[27] См. также только что вышедший комментарий Цана на четвертое Евангелие: Kommentar zum Neuen Testament herausg. Von Professor *D. Theodor Zahn*, Bd. IV: Das Evangelium des Johannes, ausgelegt von Th. Zahn. Leipzig, 1908, S. 115-117.

[28] Ср.: комментарий на Евангелие Иоанна: *Keil*, S. 124; *B. Weiss*, S. 95; *Meyer*, S. 88; *Schanz*, S. 118; *Alford*, p. 694. 695; *Lange*, S. 58.

[29] Она помещена на карте Мадева.

[30] Декларативное понимание *δικαιοσύνη* обычно проводится в западной экзегетике. (См., например, *F. Godet.* Commentaire sur l'epitre aux Romains, ed. 2, v. I, Paris, 1883, p. 337 ff.)

[31] Ἱλαστήριου Киттель понимает не в смысле neutrum, а в значении masc. accusativ от ἱλαστήριος.

[32] *F. Godet.* Op. cit., p. 346.

[33] Несостоятелен, заметим, и взгляд Лянге, который, опираясь, главным образом, на Рим. 3, 3, понимает πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ в смысле "верности" (Treue) Христа. Совершенно непонятно, как откровение правды Божией могло совершиться в "верности" Христовой и это откровение служит основою оправдывающей веры (Bibel-Werk, Neue Testament, 2 Aufl., 1968, T. VI, S, 84).

Архимандрит ИОАНН (Маслов),
магистр богословия

ОБРЯДОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПОКАЯННОЙ ДИСЦИПЛИНЫ ДРЕВНЕЙ РУСИ

Уклад церковной жизни в Древней Руси во многом отличался от современного и содержал во всей полноте черты глубокой христианской древности. Соблюдение церковного устава, церковных традиций находилось на должной высоте во всех слоях общества.

В частности, неотъемлемой чертой русского народа было обязательное исполнение постов. Ярче всего это проявлялось в дни святой Четыредесятницы. Пощение в этот период было обставлено особенно строгой системой требований, обрядов и обычаев, которые охватывали всю духовную жизнь верующего. Отчасти это отношение к обрядовой стороне живо в народе и доныне. Однако ревность и строгость, существовавшие в то время, сейчас значительно ослабели. Ведь в сердцах древнерусских христиан горел немерцающий огнь любви к исполнению всех обычаев и уставов церковных. Особая строгость соблюдалась верующими во время приготовления к принятию Святых Таин. Созиданию и поддержанию такой благотворной духовной атмосферы в жизни народа в значительной мере способствовали различные церковные книги. Так, например, появились сборники поучений, приуроченных к дням Великого поста и недель приготовительных. Многие из них были взяты из "Златоструя", весьма известной книги Древней Руси, содержащей в себе 136 статей, выбранных из творений святителя Иоанна Златоуста. "Златоструй" был составлен в Болгарии при царе Симеоне и предназначался лишь для домашнего употребления. Более распространенным в Древней Руси был сборник нравоучительного содержания "Златоуст", получивший свое название от автора проповедей, из которых был составлен, — от святителя Иоанна Златоуста. Различие названных двух сборников в том, что в "Златоусте" нравоучительные статьи подобраны и расположены в порядке годичного церковного круга, по неделям, начиная с Недели мытаря и фарисея, и предназначался он не только для домашнего употребления, но и для чтения в церкви за богослужением. Иногда этот сборник содержал собрание проповедей лишь на Великий пост, оканчиваясь Словом святителя Иоанна Златоуста на первый день Пасхи, тогда он назывался "постным Златоустом".

Посредством поучений, находящихся в "Златоусте", Церковь призывала всех говеющих не только раскаяться в своих грехах и больше к ним не возвращаться, но и принести обильный плод добрых дел. В одном из таких поучений чада церковные призываются к полному нравственному перерождению: "Того ради и сия дни постные на очищение грехов наших положи, да елико есмы во все лето согрешили, то сими деньми постными да очистимся, труждающе телеса своя постом и бдением и молитвами к Богу приближающеся, слезами омывающе своя грехи и милостынями двери Царствия Небеснаго отверзающе, мир и любовь между собою имеюще". И далее в поучении говорится: "И приходящая посты честно и чисто держите и прилежно препровожайте покаянием, исповеданием и слезами и теплою и горящею верою, и теплым воздыханием и милостынею и любовь стяжите еже друг к другу"[1].

Проповедники придавали посту большое значение. "Пост душу очищает,

и тело просвещает, и на небо возводит, и ангелам равна творит, и к Богу приближает, и в рай святый вводит"[2]. Однако пост непременно должен соединяться с добрыми делами. "Пост без добрых дел неприятен есть". "Пост ничтоже не успеет без добрых дел". "Кий успех человеку алкати плотию, умирати же делы?" "Яко утел (т. е. дырявый) сосуд не приемлет воды, тако без добрых дел пост ничтоже есть". "Аще бо кто не пиет пития, ни мяса яст, а всяку злобу держит, то не пуще есть скота; всяк бо скот не яст мяса и пития не пиет. Аще ли кто на земле лежит, зло мыслит на друга, то ни тако хвалится, скот бо постели не требует, не постилающего имать"[3]. Из этих слов становится ясно, что "пост с добрыми делами, с добродетелями спасет человека", "не пост един избавляет от беды, но жития применение"... "Аще постишися, рече, покажи дела добрая: убога видя — помилуй, с кем зло имееши — смирись, никому же завиди, ни зла твори, блуда брезись, да не точию ти уста постятся, но и очима не уязвляйся на доброту чюжю и уши отвращай от слышания неподобных, руце от грабления и лихоимства оцыщай, нозе от хождения на позоры (зрелища); не насытись зла дела; уста да поститеся от кащун и укор и срамных словес"[4]. Однако, хотя пост и не является основной добродетелью, все же он служит вернейшим условием к отрезвлению ума и сердца человека, очищает от скверны плотской и греховной.

Даже покаяние без поста напрасно есть. "Никтоже да не мнит без болезни очистить грехи, — говорит митрополит Киевский Никифор (1104—1121), — и без поста омыти скверны"[5]. "Оружие чистоты" — пост одухотворяет человека, возвышает его молитву, является самой удобной ее основой. "Пост на небо молитву посылает, аки криле ей бывающи к горнему шествию... Аще бо не сотвориши крилу молитве, не взлетит к Богу".

Великий пост христиане проводили очень строго, и поэтому предписаний о нем сохранилось гораздо больше, чем о других постах. Согласно древнецерковным указаниям, Великий пост признавался десятиной года, которую верующий посвящал своему Небесному Царю. Автор одного древнего поучения предлагает такой расчет дней Великого поста: пост продолжается семь недель, включая Страстную; из них первые шесть содержат по пять постных дней, ибо субботы и воскресенья Великого поста, согласно с церковными канонами[6], не считались вполне постными днями; всего получалось тридцать дней. Последняя, Страстная седмица содержала шесть постных дней, ибо в Великую субботу полагался пост[7]. Получалось 36 дней — неполная десятина года. Чтобы она стала полной, предписывалось поститься в Великую субботу до "поздняго" — еще полдня. Всего Великий пост содержит 36 с половиной постных дней. По этому расчету он был точной десятиной года, но не был четыредесятницей. В Киево-Печерском монастыре был другой расчет, по которому Великий пост являлся точной четыредесятницей, но не представлял точной десятины года. Преподобный Феодосий Печерский говорил братии перед началом Великого поста: "Се есть десятина даема от лета Богу... еже есть пост четыредесятный, в няже дни очистившися душа, празднует светло на Воскресенье Господне, веселящися о Бозе"[8]. Сам же Преподобный на Великий пост затворялся в пещере и возвращался к братии в конце шестой недели, "в пяток на канун Лазарев, в сей бо день, — объясняет летописец, — кончается пост сорока дней"[9]. Очевидно, в Печерском монастыре великопостный период рассчитывали так: шесть седмиц считали сплошь постными, то есть до пятницы шестой недели. Страстная седмица не входила в счет поста.

В Великом посте бóльшая часть седмиц и недель (воскресений) носили особенные календарные названия. Воскресенье перед Масленой неделей называлось "Мясное заговенье" (Мясопуст). Воскресенье после Масленицы носило название "Недели сыропустной". Саму Масленицу именовали "Сырной", "Масленой" или "Молочной" неделей. Впервые название "масленица" встречается в XVI в. Первая седмица Великого поста именуется в летописях

"чистой", "Феодоровой". Воскресенье после этой недели носило название "Сбора", "Честного сбора", "Недели соборной". Это название происходило оттого, что священники в этот день обыкновенно съезжались на ежегодный епархиальный собор к епископу. Четвертая неделя известна в летописях под именем "Средокрестной", "Средоговения"; пятая — под именем "Похвальной". Шестая носила название "Вербницы", "Цветной", "Цветоносной".

Наступал Великий пост, но не сразу стихал разгул масленичного веселья. Об этом свидетельствует послание митрополита Фотия (XV в.), который пишет: "Да еще слышанье мое, что заговев великий святый пост, еже есть Божие одесятование всего лета, и простии де людии бой и шум сотворяют и зрелища безчинная, еже суть Богу мерзкая и ненавидима"[10].

Но постепенно языческий разгул уступал место покаянной молитве. Как иноки, так и миряне в "Прощенное воскресенье" в торжественной церковной обстановке прощали друг другу все согрешения. Этот день носил название "Прощенного дня", или "Целовальника". Народный обычай прощения в Древней Руси заключался в том, что после вечерней молитвы младшие члены дома с земными поклонами просили прощения у старших; старшие, в свою очередь испрашивая прощения у них, кланялись в пояс. Христиане ходили "прощаться" со знакомыми, со священниками — своими духовными отцами. Они посещали могилы, "прощаясь" с умершими родственниками, и сокрушались о тех, которые умерли без покаяния в этом году. В начале XVII в. о чине прощения француз Маржерет пишет: "На масленице россияне... посещают друг друга, целуются, прощаются, мирятся, если оскорбили один другого словом или делом; встречаясь даже на улице, — хотя бы никогда прежде не видались, — целуются, приговаривая: "прости меня, пожалуй"; другой отвечает: "Бог тебя простит"[11]. При дворе московских государей обряд прощения развился в сложную и торжественную церемонию. С середины Масленой недели царь объезжал московские монастыри, "прощаясь" с братией, а иногда ездил и в Троице-Сергиеву Лавру. Затем прощался со своими домочадцами и приближенными двора. В само воскресенье, после обедни, патриарх посещал государя, и во дворце совершался обряд прощения со всеми дворовыми чинами. А вечером в Прощенное воскресенье этот чин прощения совершался в Успенском соборе. Здесь пели прощальные песнопения и произносилось глубокопокаянное слово патриарха. Затем государь шествовал в Чудов и Воскресенский монастыри, а также в Архангельский и Благовещенский соборы, где просил прощения у гробов своих родителей. В этот день русские цари отпускали на свободу многих "колодников", т. е. заключенных.

Обычай прощения берет свое начало в глубокой древности. Он перешел к нам на Русь из восточных монастырей, о чем упоминается еще в Житии преподобной Марии Египетской.

Обряд прощения совершался во всех русских монастырях. Так, в Киево-Печерском монастыре преподобный Феодосий вечером в этот день произносил назидательное поучение братии: "Постное бо время очищает ум человеку... постом апостоли искорениша бесовскую лесть; постом явишася отцы наши, аки светила в мире... им же и мы поревнуем, братие"[12]. Затем, "целовав их"[13], удалялся в затвор на весь Великий пост.

Обычай мирян посещать своих духовников в начале Великого поста также возник в глубокой древности.

Дисциплинарная сторона великого говения, зафиксированная впоследствии уставами, была далеко не единообразна. Три главных устава определяли обрядовую жизнь Восточной Церкви, как-то: Студийский, т. е. преподобного Феодора Студита, бывший в какой-то мере снисходительным; Иерусалимский, или преподобного Саввы Освященного, отличавшийся наибольшей строгостью; Афонский, т. е. преподобного Афанасия Афонского, своим содержанием напоминавший Студийский.

В Русской Церкви имели определяющее значение особенно два первых

устава: сначала — Студийский, затем — Иерусалимский. Замена одного устава другим происходила постепенно, с XIII столетия до XV. Это обстоятельство внесло разнообразие в практику говения русского народа. Русские монастыри, по примеру греческих, пользовались правом придерживаться того или иного устава.

Русская Церковь, первоначально принявшая Студийский устав, а потом Иерусалимский, шла от снисходительного поста к более строгому. Преподобный Феодор Студит цель поста полагал не в изможднии только тела, но и в воздержании всех чувств, т. е. в созидании гармонического соотношения между душой и телом. Поэтому он не возводил в правило невкушение пищи в течение нескольких дней и не требовал строгого различия между постными и мясоедными периодами. Главное значение в посте преподобный Феодор придавал времени принятия пищи и ее количеству. Это было характерной чертой Студийского устава.

После кончины преподобного Феодора его рукописный устав хранился в Студийском монастыре. Затем Константинопольский патриарх Алексий расширил его и внес в него свои дополнения. Таким образом, появилось два устава, или, точнее, две редакции устава, которые в подробностях имеют некоторые расхождения. В Студийском уставе относительно принятия пищи в Великом посту имеются подробные указания. Так, например, он предписывает вкушать ее в 9-м часу (в 3-м часу пополудни) и притом один раз в день, а в праздники, субботы и воскресенья — два раза. Наиболее строгий пост соблюдался в первую и третью (Крестопоклонную) недели; разрешалось лишь сухоядение. В пищу употреблялись сушеные и неразваренные плоды, притом без масла. Вино принимать запрещалось, вместо него пили так называемое "благосмешение" из перца, тмина и аниса. По уставу патриарха Алексия, разрешалась "ривлонная уха", которая составлялась из укропа и перца. Эта пища была для всех, за исключением больных и старых, которым давалась одна чаша вина. В пятницу, накануне памяти великомученика Феодора Тирона, предписывалось ослабление поста, а в самый день его памяти дозволялась праздничная трапеза. В прочие недели разрешалась горячая пища с маслом, уксусом и медом. Только среды и пятницы всех недель проводились в сухоядении, как и вся первая неделя. Страстная седмица проводилась как первая, за исключением Великого четверга и Великой субботы, для которых предписан свой устав. По уставу патриарха Алексия, каждый день Страстной седмицы имеет свой рацион и притом довольно снисходительный. Так, например, сухоядение предписывалось только в Великий понедельник, в Великую пятницу разрешалось сочиво с уксусом, в остальные дни Страстной седмицы употреблялись в пищу вино и масло. В Великую субботу, согласно редакции устава Студийского монастыря, в 5 часов пополудни полагалось разговение: иноки вкушали сыр, яйца и испивали по три чаши вина. Однако следует отметить, что в древнейших *славянских* уставах эта статья исправлена. В субботние и воскресные дни каждой недели Великого поста уставом разрешалось вкушать дважды и пить вино во время обеда и ужина. В уставе патриарха Алексия можно заметить, что он разрешает употребление вина Великим постом гораздо чаще, чем монастырская редакция. В праздник Благовещения, по Студийскому уставу, разрешались рыба и вино, а, согласно уставу патриарха Алексия, такое разрешение распространялось и на другие праздничные дни, как-то: 9 марта — 40 мучеников, 24 февраля — святого Иоанна Предтечи, 17 марта — святого Алексия, человека Божия, в Лазареву субботу и в Благовещение[14].

Русские иноки Древней Руси с доскональной точностью исполняли предписания Студийского устава относительно Великого поста. Для мирян же было некоторое послабление. Они принимали пищу однажды в полдень, кроме суббот и воскресений. В первую неделю вместо вина пили по одной чаше кваса. Однако, по предписанию митрополита Климента Смолятича (XII в.)[15], полагалось и для мирян сухоядение (т. е. хлеб с капустой, редька,

горох) в первую неделю поста, а также в остальные недели до Вербного воскресенья — по понедельникам, средам и пятницам. По вторникам и четвергам им разрешалось вкушать "горох и яглы" (род мха), икру, которая тем же митрополитом разрешалась мирянам во весь пост, пить мед пресный и житный квас. На Страстной седмице в понедельник и среду — хлеб и капуста, во вторник и четверг предписывалось вкушать "горох и яглы", в Великий пяток — только сочиво. В Великую субботу вареная пища запрещалась, но разрешалось вечером "мало есть и пить" (сухоядение).

В праздники (Благовещения, 40 мучеников, обретения главы святого Иоанна Предтечи, святого Алексия, человека Божия, праведного Лазаря) мирянам разрешалось вкушать рыбу дважды в день, а митрополитом Климентом дозволялось вкушение рыбы только один раз[16]. Больным "вельми" и матерям-родильницам рыба разрешалась, кроме среды и пятницы, во все недели поста.

Но более всего некоторые маловерные русские люди тяготились запрещением винопития в седмичные дни Великого поста. В поучении митрополита Московского Петра (XIV в.) сказано: "А вы священники... лишайтесь пьянства постом, а который священник начнет пити... ино быти ему без риз"[17]. По словам Святителя, духовенство должно быть примером для пасомых, оберегать их от всего, что мешает шествовать спасительным путем Христовым. А если пастыри будут упиваться вином, то что же будет тогда с их пасомыми?..

Таковы требования Студийского устава относительно исполнения Великого поста. Предписания устава Иерусалимского о том же посте гораздо строже. Рыба разрешалась только в праздник Благовещения (если он не совпадал со Страстной седмицей) и в Неделю ваий, а в праздники обретения главы святого Иоанна Предтечи и святых 40 мучеников не позволялась не только рыба, но и растительное масло. В первую неделю поста Иерусалимский устав, так же как и Студийский, предписывает мирянам сухоядение (без масла) однажды в день, время принятия пищи — 9-й час (3-й пополудни). Эту первую неделю — с понедельника до среды — монахи должны проводить без пищи. В среду на трапезе разрешается хлеб с теплой водой. Остальные дни — четверг и пятница — проводились также без пищи. Для больных разрешается хлеб с водой. А тяжелобольным ("изнемогшим зело") позволяется по захождении солнца вкушать пищу ежедневно. В остальные недели пять дней инокам предписывалось сухоядение, а в понедельник, среду и пятницу всех недель пост был еще строже. На Страстной седмице и миряне, и иноки могли лишь есть хлеб, "зелие неварено" и пить воду с воздержанием. В Великий Четверг разрешалась вареная пища, но без масла. Великий Пяток предписывалось проводить без пищи, а в Великую Субботу — поститься до 9 часов вечера, после чего разрешалось вкушать хлеб. В субботы и воскресенья мирянам и инокам предписываются уставом масло и вино. В соблюдении поста мирянам, так же как и инокам, следовало руководствоваться рассуждением своего духовного отца.

Если рассматривать период действия Иерусалимского устава на Руси со времени митрополита Киприана (XIV в.), можно увидеть, что суровые его предписания относительно Великого поста не сразу воспринимались даже иноками. Преемник Киприана митрополит Фотий (XV в.) своим циркуляром сделал некоторые послабления. Он разрешил во время поста вкушать рыбу, кроме двух вышеуказанных праздников, еще в субботы и воскресные дни, обосновывая свое мнение Студийским уставом, но в остальные дни он предписывал сухоядение.

В "Домострое", который составлялся с XV и до середины XVI века, тоже наблюдается совмещение двух уставов. Автор "Домостроя" дает подробные указания относительно пищи в Великий пост. Например, в Феодорову неделю (первая неделя поста) полагалось сухоядение, как и в Страстную. По воскресеньям и субботам разрешалась рыба. Но наиболее благочестивые,

"подвижные люди к Богу" не ели свежей рыбы, а только соленую, свежую же вкушали только в праздник Благовещения и в Вербное воскресенье. В XVI и XVII столетиях строгость соблюдения поста на Руси значительно усилилась.

В XVII в. эта строгость вошла в русское общество так прочно, что стала как бы составной частью самой религиозной жизни народа. Даже иностранцы поражались таким строгим соблюдением поста русскими людьми. Так, Герберштейн пишет, что среди русских "некоторые принимают пищу в воскресенье и в субботу, а в остальные дни воздерживаются от всякой пищи, другие принимают пищу в воскресенье, вторник, четверг и субботу. Также весьма многие довольствуются куском хлеба с водой в понедельник, среду и пятницу"[18]. Как свидетельствует один из арабских путешественников, благочестивые русские люди в первые дни Великого поста без нужды не выходили из своих домов. Царь Алексей Михайлович, царица и их взрослые дети не принимали пищи в первые три дня поста. Они не только усердно посещали церковные службы, но и не опускали домашнее молитвенное правило. Только в среду после литургии Преждеосвященных Даров царь вкушал сладкий компот и рассылал его боярам[19]. С четверга до субботы он снова оставался без пищи, а в субботу причащался Святых Христовых Таин. На первой неделе царь никуда не выходил из дома и никого не принимал. Подобным образом проводили первую неделю и вельможи. В течение всего поста, кроме праздника Благовещения, царь ел без масла капусту, грибы и ягоды. По воскресеньям, вторникам, четвергам и субботам он ел однажды в день и пил квас. В остальные три дня недели он совсем не вкушал пищи, за исключением каких-либо торжеств.

На первой неделе Великого поста шумная русская столица словно засыпала. Никто без нужды не появлялся на улице. Магазины в первые три дня были закрыты. Все жители не производили ни продажи, ни купли, но неопустительно присутствовали за богослужением, носили простую одежду. Все питейные заведения были закрыты вплоть до пасхальной среды. Страстная седмица, как было отмечено выше, проводилась еще строже. Некоторые, наиболее ревностные христиане во весь пост не вкушали ничего приготовленного на огне, довольствуясь сухоядением, другие принимали пищу только на закате солнца. Родители заставляли поститься даже младенцев. По русской традиции, младенец мог питаться от груди матери только "два говенья", то есть менее года, после чего и он обязан был соблюдать посты. По свидетельству иностранцев, младенцев на Руси заставляли исполнять посты с двухлетнего возраста. Но если ребенок был слабый, то за него, согласно церковным постановлениям, постилась мать.

О строгости соблюдения Великого поста на Руси архидиакон Павел Алеппский, посетивший Москву с Макарием, патриархом Антиохийским, при патриархе Никоне, писал следующее: "В этот пост мы переносили с ним большие мучения, подражая им против воли, особливо в еде: мы не находили иной пищи, кроме размазни, похожей на вареный горох и бобы, ибо в этот пост вообще совсем не едят масла. По этой причине мы испытывали неописуемую муку... Как часто мы вздыхали и горевали по кушаньям нашей родины и заклинали, чтоб никто впредь (в Сирии) не жаловался на пост"[20].

Православный русский народ с большой любовью нес подвиг поста. Ему гораздо труднее было воздержаться от спиртных напитков. И для того, чтобы предотвратить пьянство и разгул во время Великого поста, в начале поста стрельцы, по повелению царя, опечатывали все питейные дома, и они оставались закрытыми до истечения пасхальной среды. "Равным образом и в течение всего года питейные дома обыкновенно остаются закрытыми от кануна воскресенья до утра понедельника, так же делается во время больших праздников"[21]. Духовенство оказывало всемерную помощь в борьбе с этим народным пороком. "Кто не хочет поститися и ест рыбу и упивается вином, — говорит Г. К. Котошихин, — тех смиряют и отлучают власти и

попы от церкви Божии и возлагают епитимии"[22].

Кроме воздержания в пище и питии, уставом предусматривалась во время поста усиленная молитва с поклонами. Так, по Студийскому уставу, полагалось ежедневно 240 земных поклонов: во время чтения часов и светильничных молитв — 60, на вечерне — 100 и на утрени — 80. Однако следует отметить, что в русских уставных статьях о поклонах имелось несколько предписаний, но в большинстве из них указывалось по 300, иногда по 400 ежедневных поклонов. В некоторых статьях давалось разъяснение о поклонах. Так, например, предписывались поклоны большие и средние. Большие совершались головой до земли или на "коленцах", средние — в пояс. Они же назывались еще поясными и полагались только по субботам, воскресеньям и праздничным дням, когда уставом предписывалось некоторое послабление в пище. Вообще поклоны были неотъемлемой частью как церковной, так и домашней молитвы православного русского человека. В подтверждение этого достаточно привести лишь свидетельство Павла Алеппского, присутствовавшего в одном московском храме в 1656 г., в среду 5-й седмицы поста, во время чтения Великого канона преподобного Андрея Критского, что все молящиеся положили более тысячи земных поклонов, не считая поклонов до и после канона[23]. Когда патриарх Никон хотел заменить земные поклоны на малые при совершении молитвы преподобного Ефрема Сирина и некоторых частных богослужений, то народ и духовенство возмутились и обвинили его в ереси и произволе, ссылаясь на преподобных Никона Черногорца и Иоанна Дамаскина, осуждавших "непоклонническую ересь". По учению этих святых отцов, поклоны, как и пост, имели ту же задачу — "томить плоть свою, да не воюет на дух". В "Истории о отцех и страдальцех Соловецких"[24] есть рассказ об одном подвижнике, который на исповеди перед смертью открыл духовнику, что келейное правило он совершил вперед на 30 лет, т. е. положил бесчисленное число поклонов и прочитал сотни тысяч молитв. И этот случай не единичный. Так, преподобный Иосиф Волоцкий предписывал своим духовным детям делать в свободное время запас молитв и поклонов на будущее: "Аще ли день случится покоен, ино и на иной день вперед правила запасти льзя"[25].

Относительно так называемых малых постов (Петрова, Филиппова и Успенского) сохранилось значительно меньше предписаний.

В уставах древней Русской Церкви до XIV в. упоминалось лишь три поста и предписывалось христианину причащаться трижды в год: в Великий пост, в Петров и Филиппов, которые святитель Иоанн Златоуст в слове о Великом посте и Апостольском называет "тремя светилами": "сими треми очищаются человецы от греха покаянием и милостынею"[26]. В древности обычай причащаться в эти посты соблюдался очень строго, о чем в одном древнерусском поучении говорится: "Аще иерей переходит пост не причастившись, то яко и скотина есть... Такоже кто от простых человек, аще кто не причащается трижды от года до года, то всуе нарицается хрестьянин". "О человече, — говорит другой проповедник, — не мози плоти угожати святыни лишатися, аще бо крестьянин (христианин. — *А. И.*) трижды летом не причащается, таковой скотски живет — о душе не радит".

Успенский пост древние уставы обходят молчанием, по-видимому, по той причине, что в Константинополе, по словам Феодора Вальсамона, до середины XII в. об этом посте не было никаких указаний. Вероятно, по этой же причине и на Руси в церковном уставе того времени Успенский пост не значился. Лишь на Константинопольском Соборе 1166 г. было постановлено поститься две недели перед праздником Успения[27]. Но в славянских типиках предписания относительно Успенского поста появляются только в XIV—XV вв. На Руси самые древние упоминания об Успенском посте мы находим в правиле митрополита Максима (1283—1305)[28]. В летописях и других памятниках "Госпожино", или "Богородицыно говенье" упоминается только в первой половине XIV в. Таким образом, с этого времени в Русской

Церкви начинают соблюдать четыре поста, и церковные власти стали предписывать христианам говенье четыре раза в год. Митрополит Фотий в своем пастырском послании (ранее 1431 г.) перечисляет уже четыре поста: "Великий первоначальный пост", Успенский, как преданный апостолами, наконец, как установленные богоносными отцами, посты Рождественский и Апостольский. "И в спасительных тех временах, — продолжает митрополит, — всяк христианин да припадает к Богу и покаянием чистым пирищущи (т. е. прибегающе. — *А. И.*) к вам, духовным отцам, паче же к могущим вам, к искусным врачам, язву всякую обнажающих врачевати"[29].

Говеть четыре раза в году призывает христиан в своих наставлениях и патриарх Адриан (1694 г.)[30]; то же повторяет и Афанасий, архиепископ Холмогорский, в своем пастырском послании (1696 г.)[31].

Студийский устав о пище в малые посты был снисходителен. В Петров пост было положено есть дважды и по два блюда, пить вино по две чаши за обедом и ужином; в Филиппов пост полагалось есть однажды, но пить три чаши. В праздники, воскресенья и субботы с благословения игумена разрешались уставом рыба, два варива с маслом (или второе без масла), есть дважды, пить три чаши за обедом, две за ужином. Предписания Иерусалимского устава несравненно строже. Так, например, в Петров пост по понедельникам, средам и пятницам разрешалось только сухоядение; по вторникам и четвергам в девятом часу — одно горячее блюдо без масла, другое — сухоядение. В субботы и воскресенья позволялось масло, но относительно вкушения рыбы нет упоминания.

В период Студийского устава русские уставные статьи в Петров пост предписывали (понедельник, среду, пяток) проводить без рыбы и вина (даже без варива) и есть однажды "хлеб с овощем" или "горох с яглы" и вишню; рабочим людям разрешалось есть дважды. В остальные дни седмицы разрешались рыба и вино (одна чаша). Филиппов пост проводили так же, как и Петров. В сочельники Рождественский и Крещенский дозволялось вкушать хлеб, капусту и рыбу. Малым детям и больным разрешалось молоко, кроме понедельника, среды и пятницы.

Русские уставные статьи относительно малых постов по своему содержанию ближе к Студийскому уставу. Так, в Петров и Филиппов посты в субботу и воскресенье инокам разрешались рыба, вино и масло. Во вторник и четверг дозволялось вино и масло[32]. В Филиппов пост, начиная с Николина дня, а в Петров за две недели до Петрова дня рыба инокам воспрещалась[33].

Успенский пост, по предписанию русских статей устава, проводился как Петров и Филиппов. Но с XV в. он приобретает более строгий характер. Сведения об этом содержатся в "Домострое", где говорится, что благочестивые люди не едят в "Госпожино говенье" свежей рыбы, кроме Преображения, а едят сушеную, не пекут пирогов. Были и такие, которые вовсе не ели рыбы этим постом. Таким образом, Успенский пост своим уставом о пище приближался к Великому.

В Древней Руси Петрову посту, как и Великому, предшествовала своего рода масленица — "праздник русалки".

Следует отметить, что народные увеселения в малые посты не прекращались вовсе. В грамоте царя Алексея Михайловича Шуйскому, воеводе Змееву, говорится, что совершаются в "посты игрецы бесовския — скоморохи с дудами и с медведи ходят"[34].

Тем не менее в XVII в. пост наряду с молитвой занимал важнейшее место в жизни русских людей: даже в непостные периоды постились ежедневно до 2—3 часов дня, строго соблюдали среды и пятницы, нередко добавляли к этому еще личные посты. По свидетельству Павла Алеппского, русские "все — от вельмож[35] до бедняков — прибавляли к тому, что содержится в постановлениях Типикона, ...пост ежедневный до 9 часа или выхода от обедни"[36]. Об этом также упоминает в описании своего путешествия в Россию один из приближенных австрийского императора Максимилиана — И. Ко-

бенцель: "А князь Димитрий, главнейший из моих провожатых, не иначе садился за обед, как по отслушании обедни"[37].

Во время бедствий первым единодушным стремлением православных было обращение к покаянию, молитве и посту. В 1654 г., когда началась "моровая язва", к бывшему тогда в Коломне патриарху Александрийскому Макарию явились знатные горожане с просьбой благословить им строгий пост в течение недели. Но Патриарх благословил только на три дня. "Воевода издал приказ, чтобы в течение трех дней не резали скот и не открывали питейных домов... Все постились в течение этих трех дней строго, не вкушая ничего до 9-го часа, и стремились к службам церковным с полным благоговением и страхом, даже и маленькие дети"[38]. "В несчастье они тверды духом, — пишет в своем "Сказании" Я. Рейтенфельс, — не поддаются скорби, а к счастью равнодушны, ...что бы ни случилось, утешают себя словами: "так Богу угодно, Он так все устроит к лучшему"[39]. Таково было отношение русских к посту.

Наивысшим подвигом во время поста считалось милосердие к ближним. Каждому христианину вменялось Церковью проявлять постоянную заботу о своих братьях, находящихся в бедности. "Убогия помилуйте, — говорит древнее поучение о посте, — нищих и немощных и на улице лежащих и седящих посещайте, сущая же в темницы и беде милуйте и утешайте, нагия одевайте"[40]. Милостыня бедным в Древней Руси рассматривалась как необходимая спутница говенья, придающая ему нравственную ценность. "Аще кто постится, не творя милостыни, то не успевает ничтоже". "Пост на небо ведет человека, а милостыня в царство вселяет". "Милостыня бо совокуплена с пощением от смерти избавляет человеки, рекше вечныа муки"[41]. Святитель Иоанн Златоуст в "Слове о посте и милостыни" поучает: "Кая потреба малоядением тело свое изсушати, а не накормляти алчных излишним? Кая добродетель в нощи не спя, в тепле храме молитися, а обижени тобою и порабощени, босы и наги, ранени и гладни на тя со слезами к Богу возопиют? Кая помощь в таковаго молении, аще всю нощь моляся? — Не приятно есть"[42]. Автор древнего поучения в Неделю сыропустную, объясняя великопостную церковную песнь "Да исправится молитва моя", говорит: "Слышите... аще помиловасте нища, аще неси отымал у сирот, аще неси возвел руку на сироту безвинну, аще неси слезами окроплен и кровию неповинных, то воздежи руце, глаголя: воздеяние руку моею"[43].

В Древней Руси бытовал еще и такой обычай — перед постом выпускать на волю птиц в надежде, что и Бог точно так же освободит от прегрешений. Многие знатные люди в дни поста считали необходимым находиться в мире и прощать всем обиды. Так, например, Киевский князь Владимир Мономах, воюя с Муромским князем Глебом, согласился на его просьбу о мире. "Владимир же сжалился тем, еже проливашеся кровь в дни Великого поста, и вдаст ему мир"[44]. Войско казачье на брало оружия в период всего Великого поста.

"Русские отличаются беспримерною благотворительностью по отношению к бедным, для их просьб у них всегда открыты уши и расжаты руки, так что в Москве можно видеть, как целые толпы нищих получают около домов богатых людей пищу"[45].

В XVII в. Павел Алеппский отмечал, что в Москве мало бедных, просящих милостыню, так как было "много домов для помещения их и ежедневная выдача потребного для жизни"[46]. Кроме того, бедные были распределены по разрядным спискам между боярами для получения ежедневного пропитания.

Особое внимание древние проповедники уделяли принятию Святых Таин; они увещевали верующих причащаться как можно чаще, чтобы не дать диаволу доступа к душе[47]. В непостные периоды приготовление к принятию Святых Таин должно было продолжаться одну неделю. Более строгим временем приготовления считались посты, по окончании которых верующие

приступали к причастию, очистив себя таинством Покаяния от всякой греховной скверны. В Древней Руси (как и во всех восточных Церквах) был обычай причащаться Христовых Таин именно в конце Великого поста, о чем свидетельствуют писатели XVI—XVII вв. Так, например, немецкий дипломат С. Герберштейн в своих "Записках о московитских делах" говорит, что русские христиане "исповедуются около праздника Пасхи с великим благоговением и сокрушением сердца"[48]. Павел Алеппский днем исповеди называет Великий Четверг, а Олеарий — Великую Пятницу. Однако в последующее время разрешалось причащаться и в другие недели поста, и притом в каждом приходе дни исповеди устанавливались священнослужителями. В 1704 г. И. Т. Посошков писал митрополиту Стефану Яворскому: "А когда станет во время поста пресвитер детей своих духовных исповедывать, то ради совершенного управления не во един бы день всех исповедывал, но хотя бы по 10 человек на день, токмо б со всяким испытанием"[49].

Исторические документы свидетельствуют, что благочестивые и богобоязненные христиане приобщались Святых Таин каждую неделю Великого поста. Таковыми, согласно одной из древних летописей, были великие князья Ростислав Мстиславич († 1168 г.) и святой Димитрий Донской († 1389 г.)[50]. Во многих местах Древней Руси был обычай причащать верующих и в самый день Святой Пасхи — не только взрослых, но и детей.

Что касается малых постов, то христиане Древней Руси причащались в самый день праздника: Петров день, Рождество Христово и Успение Божией Матери.

Церковный устав в Древней Руси строго предписывал соблюдение чистоты супружеской жизни. Особое воздержание соблюдалось в Великом посту и перед причащением Святых Таин, согласно слову апостола Павла, советовавшего супругам иметь воздержание по взаимному согласию во время поста и молитвы (1 Кор. 7, 4—6). Вопрос о сроке воздержания супругов перед причащением и после него решался духовным отцом в зависимости от их внутреннего состояния.

* * *

По церковным правилам того времени за тяжкие грехи на кающихся налагались епитимии, которые служили не средством наказания, а духовным врачевством, причем находившиеся под епитимией не имели права причащаться Святых Таин до истечения ее срока; вместо Святого Причастия дозволялось принимать святую богоявленскую воду с антидором.

Епитимии были тайные и публичные. Тайные епитимии предполагали воздержание от некоторых родов пищи (мяса, молока, меда), а также удаление на время от святыни и исполнение предписанных поклонов и молитв. Сроки таких епитимий были указаны в так называемых епитимийниках. Христианам, подвергшимся публичной епитимии, разрешалось древним уставом стоять в церкви только до литургии верных, а затем они выходили в притвор и стояли там до конца службы. Однако за вечерней и утреней им позволялось стоять в самой церкви. Эти епитимии в какой-то мере напоминали собой о покаянной дисциплине древней христианской Церкви. Так, например, Поместный Собор 1554 г. за "зломудрствование о святых иконах" наложил на дьяка И. Висковатого трехлетнюю епитимию: весь первый год он должен был плакать, стоя вне церковных дверей, и исповедовать свой грех пред всеми входящими в храм; в течение второго года — присутствовать в храме до литургии верных; на третий год — стоять в храме с верными, но без права приобщаться Святых Таин. Только по исполнении этой епитимии ему разрешили причаститься.

Кроме того, публичное покаяние соединялось и с тайной епитимией, както: пост, молитва, плач и коленопреклонение до конца жизни. Такую, например, епитимию Собор 1575 г. наложил на царя Ивана Грозного за его четвертый брак. Протопоп Аввакум, впоследствии ставший раскольническим

учителем, наложил подобную семилетнюю епитимию на свою духовную дочь Елену, которая разлучила жену с мужем и уморила ребенка. Такие случаи наложения публичной епитимии были не редкостью, что неоднократно подтверждается и иностранными писателями.

Следует отметить, что публичная епитимия носила очень тяжелый характер. Грешник обязан был ежедневно посещать храм и оставаться за его дверями до окончания богослужения. Кроме того, ему запрещалось причащаться Святых Таин до окончания епитимии, за исключением случая смертной опасности. Он лишался также антидора и святой просфоры. В поучении новопоставленному иерею епископ говорит: "Непокорнии в грехи впадающа от Церкви отлучи, от себе отжени, дондеже обратится к тебе. А от иного попа отгнанного ты не приими, приимет ли кто такового, мне возвести"[51]. Находившиеся под публичной епитимией не только не имели права делать приношения в церковь, но и отлучались от христианского общества. Церковные предписания запрещали духовному отцу входить в дома отлученных, присутствовать с ними на пиршествах и даже в одном доме. Кроме того, на исповедь не допускались те из христиан, которые не давали своего согласия отстать от греха. Но великого грешника, давшего обещание исправиться и обнаружившего покорность духовному отцу и желание исполнять его советы и заповеди, последний обязан был исповедовать.

Были еще публичные епитимии, так называемые сорокадневные. Этим епитимиям подвергались христиане, которые долгие годы не соблюдали поста и не были на исповеди. Публичным епитимиям подвергались лица инославного вероисповедания, перешедшие в Православие, или бывшие сектанты. Так, архиепископ Новгородский Геннадий (XV в.) присудил к стоянию вне церкви жидовствующих, принесших покаяние[52].

Лица, занимавшиеся волшебством или имевшие суеверные привычки, не только отлучались от храма, но и лишались права приношения. Разбой, убийство детей, кулачные бои, незаконные сожительства, незаконные браки (даже третий), развод, грехи против седьмой заповеди, воровство и мятежи — все это наказывалось публичной епитимией разной продолжительности.

Отличительной особенностью духовной жизни русского народа было благочестие, глубоко поражавшее иностранцев. В разные периоды это отмечали многие иностранные писатели. Например, в 1523 г. католик Альберт Кампензе писал папе Клименту VII о вере и нравах московитян: "Они лучше нас (т. е. католиков. — *А. И.*) следуют учению Евангельскому... Причащаются весьма часто (почти всякий раз, когда собираются в церковь)... В церквах не заметно ничего неблагопристойного или бесчинного, напротив того, все, преклонив колена и простершись ниц, молятся с искренним усердием... Обмануть друг друга почитается у них ужасным, гнусным преступлением, прелюбодеяние, насилие весьма редки, противоестественные пороки совершенно неизвестны, о клятвопреступлении и богохульстве вовсе не слышно. Вообще они глубоко почитают Бога и святых Его"[53].

Но особенно ярко и подробно описана благочестивая жизнь русского народа в XVII в. в "Путешествии" Павла Алеппского, который дивился "порядкам в русских церквах, неуклонным посещениям служб церковных". "Люди, — пишет он, — стоят от начала службы до конца неподвижно, как камни, беспрерывно кладут земные поклоны и все вместе, как бы из одних уст, поют молитвы"[54].

В Древней Руси строгий богослужебный устав соблюдался не только в монастырях, но и во всех приходских церквах. Духовным идеалом людей того времени был монах — подвижник, всецело посвятивший себя служению Богу. Поэтому монастырский устав и определял всю жизнь русских людей. Отличие мирян состояло лишь в том, что они могли вступать в брак и заниматься мирскими делами, во всем же остальном должны были подражать монахам.

И в домашнем быту, и в общественной жизни чувствовался монастырский уклад. "У всякого в доме, — писал Павел Алеппский, — имеется бесчисленное множество икон, украшенных драгоценностями... ибо любовь их к иконам и вера весьма велики. Они зажигают перед каждой иконой по свечке утром и вечером, знатные же люди зажигают особые светильники... русские привыкли молиться непременно перед иконой, устремив на нее взор, то есть действительно преклоняться перед ней"[55]. Они отличались такой любовью к иконам, что не смотрели "на красоту изображения", а глубоко почитали любую икону, даже если это было простое изображение на бумаге или детский рисунок[56]. Кроме образов святых, во всей Московии нельзя было видеть других изображений[57].

Образ жизни московитян никогда не нарушал правил умеренности[58]. Больше всего антиохийские гости дивились чрезвычайной скромности русских, смирению перед бедными и их частым молениям. "Каждый раз, когда они увидят издали кресты церквей, то обращаются к каждой из них и молятся, делая по три поклона"[59]. Всего в Москве во время Павла Алеппского было более 4 тысяч храмов, а престолов — более 10 тысяч. Все бояре, знатные люди, купцы имели свои домовые храмы.

Вышеупомянутый И. Кобенцель писал: "Московитяне в делах веры более нас преданы обрядам: перед монастырями, церковью, изображением Святого Креста они никогда не забывают трижды перекреститься и произнести: "Господи, помилуй". Приближаясь к церкви, в которой совершалось богослужение, они никогда не проходили мимо, но входили и слушали обедню... Во всех делах своих московитяне весьма религиозны, не выходят из дома, не сотворив трех поклонов, не оградив себя крестом и не произнеся трижды: "Господи, помилуй". Они и в разговор вступают не прежде, как совершив все это"[60]. О том же пишет и Р. Барберини[61].

С большим благоговением совершался русскими людьми и вход в храм Божий. Входя, они полагали несколько земных поклонов, кланялись на все стороны тем, кто уже был в храме. "Что касается их крестного знамения, то... оно совершается ударом пальцев о чело, перси и плечи... так же поступают их дети, ибо вскормлены молоком веры и благочестия. Как они умеют, будучи маленькими, творить такое крестное знамение?! Как умеют кланяться присутствующим?! А мы не умели креститься подобно им, за что они насмехались над нами, говоря: "Почему вы проводите каракули на груди, а не ударяете пальцами о чело и плечи, как мы?" Мы радовались за них. Какая это благословенная страна, чисто православная!"[62]. Особым почтением и уважением пользовалось у русских людей духовенство. Перед архиереем воеводы стояли с непокрытой головой, не смея сесть даже по приглашении. Так же почтительно относился народ и к простым сельским священникам. Всеобщее уважение к духовенству у русских основывалось не только на почитании сана как такового, но и на действительной духовности и нравственной высоте священников. Именно духовность русских священников была одним из источников, питавших и укреплявших веру Христову в сердцах людей.

С особым благоговением вело себя духовенство за богослужением. "В этой стране обедня совершается с полным благоговением, страхом и уважением к святыне.. "[63], — писал Павел Алеппский. Русские священники в буквальном смысле слова полагали души "за други своя". Во время моровой язвы, когда множество жителей городов и сел бежало, пытаясь спастись от страшной смерти, все священнослужители оставались в своих приходах. Не было ни одного случая, чтобы кто-нибудь из них пытался уехать. Не обращая внимания на смертельную опасность, русские пастыри исполняли дело Божие, обходили крестным ходом с мощами и иконами вокруг селений, усиленно молились, делали всё, чтобы спасти от гибели своих пасомых.

Большим грехом у русских считалась гордость. "Гордость им совершенно чужда, и гордецов они в высшей степени ненавидят"[64], — пишет Павел Алеппский.

В обществе православные люди вели себя со всяким смирением и взаимной почтительностью. "При входе в дом, — пишет Я. Рейтенфельс, — русский... осеняет себя крестным знамением, приветствует присутствующих, сколько бы их в доме ни было, кланяясь головой каждому особо, и только после этого начинает говорить"[65]. Что касается других грехов и пороков, то их русские христиане всячески старались искоренить и загладить доброделанием. "Подлинно это народ христианский и чрезвычайно набожен!"[66], — восклицает Павел Алеппский.

Перед смертью русские обычно причащались и принимали монашеский постриг. "Так делали не только старики, но и юноши, молодые женщины, завещая свое имущество монастырям и церквам... Творец даровал русским царство, которого они достойны за то, что все заботы их — духовные, а не телесные. Таковы они все"[67].

Павел Алеппский неоднократно подчеркивает, что часто и в мирской обстановке "им казалось, что они в монастыре"[68]. И хотя для него самого это было непривычно и трудно (он называет Россию "вратами борьбы, пота, трудов и пощения"[69]), Павел справедливо отмечает, что монастырский уклад жизни не был чем-то извне насаждаемым, а, наоборот, вытекал из внутренней, сердечной потребности глубоко верующего русского народа. Внешняя строгость была лишь проявлением сосредоточенности на внутренней, "невидимой" брани, стремления очистить себя от всякой нечистоты для единения с Богом. Поэтому и в рамках строгого уклада жизни русские люди чувствовали себя естественно, свободно и просто. Описывая праздники, особенно рождественские, Павел Алеппский подчеркивает необыкновенную жизнерадостность, оптимизм русских. Его удивляет их "острый природный ум", духовная образованность, гостеприимство и радушие. В то же время он подчеркивает чрезвычайную сдержанность русских по отношению к иностранцам. Это объяснялось тем, что они с большой ревностью берегли духовный строй своей жизни, бдительно ограждая себя от чуждых влияний. Даже православных священнослужителей и монахов из-за рубежа принимали на Руси только как спутников какого-либо архиерея, либо тех, кто изъявлял желание остаться на Руси навсегда, чтобы молиться за царя, но в любом случае за ними вели строгое наблюдение, желая убедиться в их подлинной православности: "упражняются ли они непрестанно в смирении, молчании, посте и молитве"[70], или бесчинствуют и ленятся. Для исправления всех нерадивых отправляли в дальние монастыри, а "за курение табака", как свидетельствует Павел Алеппский, предавали даже смерти[71]. В виде исключения, по словам того же Павла Алеппского, спутников митрополита Мир Ликийских — "архимандрита... мнимых родственников и дьякона за курение табака немедленно сослали в заточение"[72].

Греческих купцов на Руси совсем не пускали в церковь, считая, что они осквернились от турок. Если кто-либо из них хотел остаться на Руси навсегда, то его ставили в положение оглашенного (40 дней пребывал вне церкви), затем помазывали миром, читали над ним молитвы и только после этого принимали в церковное общение. А. Мейерберг замечает, что "московитяне запрещают людям иноземной веры входить в свои церкви..."[73].

По отношению к иностранцам инославного вероисповедания порядки были гораздо строже. Зарубежным купцам разрешали только торговать, но какое-либо духовное общение русских с ними было строго запрещено. "В деле веры они (русские) держат себя весьма далеко от иностранцев, чему мы видели с их стороны удивительные примеры"[74], — замечает Павел Алеппский. Он же повествует, как патриарх Никон, "в высшей степени ненавидящий еретиков, выселил... франкских купцов из немцев, шведов и англичан"[75] за пределы Москвы, так как однажды франки, пришедшие смотреть крестный ход, "не сняли шапок и не поклонились иконам и крестам"[76]. Поэтому "все купцы... даже персидские, живут в страхе Божием и смирении"[77].

Весьма осторожным было и отношение русских к иноверцам, желавшим принять крещение. Их сначала 40 дней содержали в каком-либо монастыре, обучали истинам православной веры, а затем крестили. После этого их принимали в общение с большой любовью и не отличали от своих[78].

В своих записках Павел Алеппский отмечает, что Антиохийский патриарх Макарий и его спутники остались самого высокого мнения о русском благочестии и устроении церковной жизни. Патриарх даже сказал: "Все эти благочестивые обычаи существовали прежде и у нас (в Антиохии), но мы их утратили, они перешли к этому народу и принесли у него плоды, коими он превзошел нас[79].

Но такое истинно православное отношение к жизни сформировалось у русского народа постепенно, в результате длительного влияния церковной дисциплины на общество, преодоление и искоренение в нем пагубных привычек. Литературные источники XI—XVII вв. показывают, что некоторые христиане Древней Руси, не соблюдавшие должным образом устав о посте, отрицательно влияли на церковную жизнь всех слоев общества. В правиле митрополита Иоанна II (конец XI в.) сказано, что некоторые новообращенные христиане южной Руси не причащаются ни одного раза в год, что на ее окраинах в Великий пост едят даже мясо. Поэтому митрополит признает новообращенных христиан чуждыми Христовой веры[80].

Известен также факт, когда во второй половине XII в. новгородские христиане после первой недели Великого поста выпрашивали послабления у своих духовников, которые, не имея на это права, разрешали по вторникам и четвергам есть дважды в день. Новгородский архиепископ Илия (XII в.) этот поступок священнослужителей не одобрял и признавал нарушением устава. Он дозволял такое послабление только малолетним и больным[81].

В XIII в. духовенство уже строже относилось к посту. Однако некоторые верующие еще тяготились строгостью устава и подчас нерадиво проводили пост, как пишет церковный проповедник того времени: "Но нам бо, аще приидет пост... печалуем, скорбим, страдно творим говенье и се помышляем на сердцах своих, какой приити пост, не хотяще отстати злоб своих"[82].

При всем усердии русских христиан к церковным установлениям были среди них и уклонявшиеся от исповеди и причащения в указанные посты или небрежно исполнявшие долг исповеди и приступавшие без надлежащего приготовления к причащению. В одном из поучений XIII в. проповедник призывает христиан, не желавших говеть каждый пост, к исправлению следующими словами: "Ей убо молю вы, не погубим себе безстудием, но с страхом и чистою совестию приемлем многажды тело Христово, многи бо вижу верныя не часто причащающеся, се бо диаволе бо есте дело: то претит, дабы не часто Тело Христово приимали, токмо в Великий пост единощи"[83].

Митрополит Петр (XIV в.) в своих наставлениях призывал христиан духовно ополчаться против "недароимцев", т. е. проводивших порочную жизнь и не желавших причащаться Святых Таин, и обличал тех, кто в Великом посту пировал и вел разгульную жизнь[84].

Особо яростными противниками богослужебного устава и церковных обычаев выступали еретики. Таковыми были, например, стригольники, которые отрицали не только посты, но и церковную иерархию, а в XV—XVI вв. большую опасность для Русской Церкви представляли собой жидовствующие, которые полностью отрицали христианство, хотя притворно исповедовались они у своих главарей по форме христианской исповеди, что способствовало пропаганде их ложного учения. Идеологи этого учения — Матвей Башкин и Феодосий Косой — добивались поставления в священники тех, кто прощал бы все грехи, не накладывая на кающихся никакой епитимии.

Под влиянием языческих суеверий, как видно из правила митрополита Иоанна II, христиане не всегда приходили с должным благоговением к таинству Покаяния. Поэтому в душе таких людей появлялись пустота и хаос в

духовной жизни. Митрополит Фотий (XV в.) в своих поучениях отмечает, что многие христиане "живут без покаяния и отца духовного не держат"[85], а это приводит к духовному умерщвлению, упадку религиозного духа и распространению ересей. Некоторые грешники, не хотевшие отстать от греховных привычек, избегали исповеди, думая, что Бог уже не примет их покаяния. Чтобы побудить таковых к покаянию, многие епископы своими циркулярами предписывали пастырям Церкви, чтобы они даже не хоронили непокаявшихся. Митрополит Фотий предписывал священникам не брать приношений у некаявшихся, а духовным детям внушать, чтобы те не только не ели с ними и не пили, но и не приглашали в свои дома и не ходили к ним.

Некоторые христиане считали, что причащение действует в человеке шесть недель, почему и грешно осквернять себя невоздержанием лишь в продолжение этого времени. Поэтому они стремились говеть на первой неделе поста, чтобы не ограничивать себя в мясоед. Некоторые по этой причине вообще не причащались Христовых Таин. В некоторых местах иерархи предписывали священникам таких христиан "...и в церковь их не пущать, то́ ходят пси. Но пес господина своего стережет, а сей заповеди Спасовой не примает. Сей есть диавол, а не человек"[86].

Под действием языческих суеверий были случаи, когда "недароимцы" "лаяли" (ругали) своих духовников и даже били их. Неизвестный автор "Беседы Валаамских чудотворцев" (XVI в.) настаивает, чтобы царская власть на всероссийском земском Соборе установила ежегодное говенье в качестве обязательного закона для народа, так как "в волях своих не каются по вся годы, ниже послушают попов, да еще многих попов от места откажут"[87]. Тот же автор призывает наказывать неговеющих христиан градскими казнями: "везде уставити царю своею царскою грозою, чтобы покаятися и говети по вся годы всякому везде мужеску полу и женску от двоюнадесять лет; о том царю самому крепко печися паствы своея о спасении мира всего"[88]. Поэтому в 1659 г. царь Алексей Михайлович разослал повеление — дьякам, подьячим и детям боярским и всякого чина людям говеть на Страстной седмице[89]. От воевод царь требовал, чтобы те понуждали ратных людей в походах исповедоваться и причащаться. Отправляя в поход против поляков свое войско, царь призвал всех на первой неделе Петрова поста обновиться покаянием и причащением Тела и Крови Христовой. Далее он сказал: "Второе вам приказываю: если и в походах будете, не оставьте сей евангельской заповеди, елико сила ваша может. Аще сию Христову заповедь сохраните и обновитесь святым покаянием и приобщитеся бессмертной трапезе, то дерзостно реку вам: ей, ополчится ангел Господень окрест полка вашего. Третье приказываю вам: непослушников и силою приводить к святому покаянию. Полагаю весь полк ваш на вас боярах и воеводах; если хоть один человек нерадением вашим не обновится покаянием, то вы ответ дадите на Страшном суде Христовом". Тот же царь писал в Новгород воеводе князю Куракину: "А будет человек, который православной христианской веры не прийдет на покаяние в год, в который пост, паче же в Великий, той несть достоин нарещися истинным христианином, но всуе нарицает себя святым именем. И святии отцы иереем Христовым заповедаша не приняти у таковых никакого приношения в церковь Божию, не повелеша входить в церковь, недостойни бо суть входа церковного, яко иноверцы, не кающиеся грехов никогда, зле душами своими погибают во многих гресех, без покаяния живут"[90]. Царским указом предписывалось о всех непослушных сообщать начальству и подвергать наказанию "без всякой пощады".

В 1646 г. патриарх Иосиф разослал окружное послание духовному чину, в котором говорилось, что "детей бы своих духовных духовные отцы и всех христиан в сей Великий пост призывали к покаянию по вся недели, а без покаяния ни едина б душа христианская не была"[91]. Такое же послание было направлено и в Новгородскую епархию; в нем предписывалось непокорных наказывать и даже ссылать "в монастыри под начал".

Возникновение раскола старообрядчества настойчиво побудило церковную иерархию и гражданское правительство вменить в обязанность всем христианам ежегодное говенье с исповедью, потому что одним из главных признаков принадлежности к расколу было нехождение на исповедь. Исповедь же и исправное говение были главными средствами предотвращения народа от раскола.

Из сказанного вытекают два вывода. Во-первых, говенье в Древней Руси понималось как процесс полного, всестороннего нравственного перерождения верующих. В этом процессе главное место отводилось посту, молитве, исповеди и причащению Святых Таин. Во-вторых, Церковь и государственная власть в Древней Руси ревностно заботились о духовном совершенствовании народа и ступень за ступенью вели его к надлежащему пониманию и исполнению православных церковных установлений.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией, т. VI. СПб., 1880, с. 493–494.

[2] Поучение Фотия митрополита Киевского и всея Руси о посте и молитве.– Православный собеседник, ч. III. Казань, 1860, с. 233.

[3] *Архангельский А. С.* Творения отцов церкви в древне-русской письменности. Извлечения из рукописей и опыты историко-литературных изучений, т. IV. Казань, 1890, с. 56, 210, 215, 57.

[4] Там же, с. 215–217.

[5] Поучение митрополита Никифора в Неделю сыропустную.– В кн.: *Макарий, митрополит.* История Русской церкви, т. II. СПб., 1889, с. 350.

[6] Правило Апостол. 64; 6 Всел. собор прав. 55.

[7] Там же.

[8] *Макарий, митрополит.* Цит. соч., с. 111.

[9] ПСРЛ, т. 25. М.– Л., 1949, с. 9.

[10] Православный собеседник, ч. III. Казань, 1860, с. 231.

[11] *Маржерет Ж.* Состояние Российской Державы и Великого Княжества Московского с 1590 по 1606 г. СПб., 1830, с. 25–26.

[12] ПСРЛ, т. 25, М.– Л., 1949, с. 9.

[13] Там же.

[14] Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки, отд. III, ч. I. 1869, с. 259–261.

[15] Уставы о постах.– ЧОИДР, кн. 3, отд. II. М., 1912, с. 182; *Лопарев Х. М.* Послание митрополита Климента Смолятича пресвитеру Фоме. СПб., 1892.

[16] Уставы о постах. Цит. соч., с. 182.

[17] Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко, вып. IV. СПб., 1862, с. 186; Прибавления к изданию Творений святых отцев в русском переводе, ч. II. М., 1844, с. 84.

[18] Библиотека иностранных писателей о России, т. II, отд. I, ч. I, 1847, с. 109.

[19] Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским. Изд. Московского университета, 1896–1900, вып. 3, с. 121.

[20] Там же, вып. 3, с. 168.

[21] Там же, с. 204.

[22] *Котошихин Г. К.* О России в царствование Алексея Михайловича. СПб., 1840, с. 64.

[23] Путешествие..., вып. 3, с. 168.

[24] *Дружинин В. Г.* Писания русских старообрядцев. СПб., 1912, с. 135.

[25] Послание преподобного Иосифа Волоколамского к детям духовным.– ЧОИДР, кн. 3, отд. II. М., 1912, с. 227.

[26] *Гальковский Н.* Борьба христиан с остатками язычества в древней Руси, т. II. М., 1913, с. 232; Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской

духовной академии, ч. I. Казань, 1881, с. 584; *Строев П.* Рукописи славянские и российские, принадлежащие И. Н. Царскому. М., 1848, с. 736.

[27] На этом же Соборе было постановлено начинать Филиппов пост 14 ноября (см.: Курские епархиальные ведомости, № 46, 1907, с. 777).

[28] Русская историческая библиотека..., т. VI. СПб., 1908, с. 140.

[29] Православный собеседник, ч. III. Казань. 1860, с. 234–235.

[30] *Скворцов Г. А.* Патриарх Адриан, его жизнь и труды в связи с состоянием русской церкви в последнее десятилетие XVII в. Казань, 1913, с. 174.

[31] *Верюжский В.* Афанасий, архиепископ Холмогорский, его жизнь и труды. СПб., 1908, с. 132.

[32] Курские епархиальные ведомости, № 47, 1907, с. 780.

[33] В XVII веке распоряжением гражданской власти предписывалось всем христианам в Филиппов пост ходить каждый день в церковь (Указ царя Алексея Михайловича от 1650 г.– Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией Академии наук, т. IV. СПб., 1836, с. 68; Курские епархиальные ведомости, № 47, 1907, с. 781).

[34] Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией, т. IV. СПб., 1842, с. 124–125; т. III. СПб., 1841, с. 96.

[35] Согласно наблюдению Павла Алеппского, обед знаменитого гетмана Богдана Хмельницкого состоял из одного блюда вареного укропа (Путешествие..., вып. 2, с. 37).

[36] Там же, с. 160.

[37] ЖМНП, 1842, сент., отд. II, с. 133.

[38] Путешествие..., вып. 2, с. 155.

[39] *Рейтенфельс Я.* Сказание светлейшему герцогу Козьме третьему Тосканскому о Московии. М., 1905, с. 142.

[40] Русская историческая библиотеа..., т. VI, СПб., 1880, с. 162–163.

[41] *Гальковский Н.* Борьба христиан с остатками язычества в древней Руси, т. II. М., 1913, с. 233; Русская историческая библиотека..., т. VI. СПб., 1880, с. 272.

[42] Творения *Иоанна Златоуста* в древне-русских Измарагдах.– В кн.: *Архангельский А. С.* Цит. соч., с. 56.

[43] *Архангельский А. С.* Цит. соч., с. 59–60.

[44] ПСРЛ, т. 25, М.– Л., 1949, с. 19.

[45] *Рейтенфельс Я.* Цит. соч., с. 142.

[46] Путешествие..., вып. 3, с. 35.

[47] Заповедь "Уставиша святии отцы".– ЧОИДР, кн. 3, отд. II. М., 1912, с. 156.

[48] Библиотека иностранных писателей о России, т. II, отд. I. СПб., 1847, с. 103.

[49] Сочинения Ивана Посошкова. М., 1842, с. 311–312.

[50] ПСРЛ, т. 25. М.– Л., 1949, с. 215.

[51] Поучение новопоставленному иерею.– В кн.: *Голубев С.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники, т. II. Киев, 1898, с. 209.

[52] Русская историческая библиотека..., т. VI. СПб., 1908, с. 768.

[53] Библиотека иностранных писателей о России, т. I, отд. I. СПб., 1836, с. 33–34.

[54] Путешествие..., вып. 2, с. 2.

[55] Там же, с. 162.

[56] Там же, вып. 3, с. 136.

[57] *Мейерберг А.* Путешествие в Московию.– ЧОИДР, кн. 3, отд. IV. М., 1873, с. 51.

[58] Там же, с. 35.

[59] Путешествие..., вып. 3, с. 33.

[60] ЖМНП, 1842, сент., ч. XXXV, отд. II, с. 132, 134.

[61] *Фалькович П.* Картины жизни в Московском государстве. В извлечениях из записок иностранцев о России XVI–XVII вв. М., 1913, с. 98.

[62] Путешествие..., вып. 2, с. 109.

[63] Там же, вып. 2, с. 181.

[64] Там же, с. 188.

[65] *Рейтенфельс Я.* Цит. соч., с. 148.

[66] Путешествие..., вып. 2, с. 170.

[67] Там же, вып. 3, с. 138.

[68] Там же, с. 27. [69] Там же, вып. 2, с. 100. [70] Там же, с. 101. [71] Там же. [72] Там же, вып. 3, с. 56. [73] *Мейерберг А.* Цит. соч., с. 40. [74] Путешествие..., вып. 3, с. 18–19. [75] Там же, вып. 3, с. 78. [76] Там же. [77] Там же, с. 24. [78] Там же, с. 88. [79] Там же, с. 126.

[80] Русская историческая библиотека..., т. VI. СПб., 1908, с. 3–4.

[81] Там же, с. 365.

[82] *Гальковский Н.* Цит соч., с. 156.

[83] *Лопарев Х.* Описание рукописей Общества любителей древней письменности, ч. 2. СПб., 1893, с. 300.

[84] Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко, вып. IV. СПб., 1862, с. 186–187. *Никольский Н. К.* Материалы для истории древне-русской духовной письменности.– Христианское чтение. Авг.– сент. СПб., 1909, с. 1109, 1114–1115.

[85] Послание митрополита Фотия в Псков об Агнцах.– В кн.: *Макарий, митроп.* Цит. соч., кн. I. СПб., 1866, с. 380.

[86] Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко, вып. IV. СПб., 1862, с. 187.

[87] *Моисеева Г. Н.* "Валаамская беседа" – памятник русской публицистики середины XVI века. М.– Л., 1958, с. 175.

[88] Там же, с. 174.

[89] Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией, т. IV. СПб., 1842, с. 315–316.

[90] Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией Академии наук, т. IV. СПб., 1836, с. 160–161.

[91] Там же, с. 481.

ОБ АВТОРЕ

Автор публикуемой статьи "Обрядовые особенности покаянной дисциплины древней Руси" принадлежал к тем редким исключительным людям, которые содержат в себе широкое познание, огромное трудолюбие и ниспосылаемую мудрость, основанную на глубокой вере. Богословские труды о. Иоанна (в миру Иоанн Сергеевич Маслов) – это труды духовного пастыря, старца-подвижника, который стремился открытые ему Божественные истины передавать в мирских образах, простыми сердечными словами, чтобы тем самым облегчить возвышение духа человека в Горний мир. Еще в молодости о. Иоанн сподобился Божественного откровения, был призван Господом к иноческой жизни и получил дарование старчества. В 23 года он поступил в Глинскую пустынь и стал духовным другом и ставленником великих глинских подвижников. Особенно ценно, что нравственный фундамент богословия о. Иоанна был укреплен в Глинской пустыни – обители, всегда славившейся строгими чисто православными традициями и старчеством. В 1961 г. после закрытия обители о. Иоанн поступил в Московские Духовные школы, в стенах которых (сначала как студент, затем как преподаватель) провел почти 25 лет. Труды его, направленные на процветание Духовных школ, неоценимы. Здесь в полной мере раскрылись его дарования пастыря – духовного зоркого и выдающегося богослова. Богословское наследие о. Иоанна обширно и по своей тематике многогранно; это проповеди, статьи, письма, лекции и отдельные труды.

В 1909 г. он окончил Академию со степенью кандидата богословия за сочинение "Иероскимонах Амвросий Оптинский и его эпистолярное наследие". Этот труд опубликован (Богословские труды, об. 30) и является одним из наиболее выдающихся произведений о преп. Амвросии. Отцом Иоанном написаны лекции по пастырскому богословию и литургике. В них просто, ясно, общедоступно изложено верное руководство для всех православных пастырей. В различных изданиях (ЖМП, "Голосе Православия", "Православном вестнике", "Церковном вестнике", "Богословских трудах", международной газете "Мегаполис-континент") опубликовано около 60 его статей и проповедей, но это лишь часть духовного наследия о. Иоанна. Венцом его научно-богословской деятельности явилась магистерская диссертация "Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении", состоящая из 8 томов. Этот труд является прекрасным руководством всем, идущим по пути ко спасению. В нем наиболее полно отразилось внутреннее богатство высоконравственной личности автора.

Вся жизнь о. Иоанна – непрестанный подвиг во имя спасения и высочайший пример самоотверженной любви к ближним. Живое, опытное познание Бога отличало о. Иоанна. Рядом со старцем каждый чувствовал, что мир иной, "жизнь будущего века" реально существует. Он был не только великим проповедником Царства Христова, но и живым носителем этого Царства. Его благодатная красота и величие, сила его духа, ощутимая связь с вечной жизнью вызывали у приходивших к нему трепет и благоговение, искреннее стремление ко спасению. Заслуги о. Иоанна отмечены многими церковными наградами. Он был награжден двумя орденами преп. Сергия, двумя крестами с украшениями, имел высшую награду – Патриарший крест и был удостоен права служения литургии с открытыми Царскими вратами до "Отче наш".

В конце своей земной жизни о. Иоанн завершил работу над книгой о Глинской пустыни, которая готовится к изданию. Она написана о. Иоанном на основе личного опыта насельника обители и данных восстановленного им архива Глинской пустыни (включающего около 2 тыс. документов обители).

Схиархимандрит Иоанн скончался 29 июля 1981 г. Он тайно принял схиму и об этом его подвиге стало известно лишь после перехода старца в вечную жизнь. Особое значение приобрели сейчас труды схиархимандрита Иоанна. Глубокие по своему содержанию, согретые чувством религиозного воодушевления и пастырской любви, они являются лучшим отображением его святой жизни. Эти труды и по преставлении старца продолжают великое дело, которому он посвятил земную жизнь – спасение людей.

Архимандрит ГЕОРГИЙ (Тертышников),
магистр богословия

ДУШЕПОПЕЧИТЕЛЬНАЯ И ЛИТЕРАТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА (Говорова) в период затвора в Вышенской пустыни

1. ПУСТЫННЫЕ ПОДВИГИ ЕПИСКОПА ФЕОФАНА

Есть люди, всецело отдающие себя внешней деятельности. Они непрестанно погружены в борьбу за свои идеалы, энергичной рукой направляют течение событий к намеченной цели. Жизненная борьба с ее треволнениями, победами и поражениями, вообще чисто практические интересы — вот сфера их деятельности. Но есть и другие люди, которые чутки ко всем проявлениям внутренней, сокровенной жизни сердца, ко всему истинно прекрасному, возвышенному, которые способны различать тончайшие оттенки нравственного настроения. Они не трубят о своей деятельности. Вглубь, а не вширь направлены их силы. Но плоды их трудов со временем оказывают могущественное воздействие на души многих и многих тысяч людей, и потому имена их живут в веках.

К числу таких глубоких натур, великих мужей духа относится и святитель Феофан Затворник, который, "как и его предшественник по времени святитель Тихон Задонский, стал великим учителем благочестия, служа людям из затворнической келлии"[1]. И если даже внешняя деятельность замечательных людей глубоко поучительна, то несравненно более — их внутренний мир: как веровал и молился, как размышлял и боролся с собою человек, наделенный богатыми духовными силами и небесными стремлениями? "Признаемся, — пишет протоиерей Михаил Хитров, — мы чувствуем трепет в душе, размышляя о попытке изобразить внутреннюю жизнь в Бозе почившего Святителя (Феофана. — *А. Г.*), и никогда не дерзнули бы на это, если бы он сам в своих дивных творениях не ввел нас во святое святых своей души"[2].

Епископ Феофан прибыл в Вышенскую пустынь в качестве ее настоятеля. По прибытии на Вышу он поселился в настоятельских покоях, а потом перешел во вновь приготовленное для него помещение. Это помещение находилось на верхнем этаже деревянного флигеля. "Преосвященный занимал верхний этаж — деревянный, а в нижнем, каменном, помещалась просфорня и две братские келлии. В числе помещавшейся здесь братии был духовник святителя Феофана, который часто призывал его к себе наверх для совета, стуча для сего палкой по полу. В середине второго этажа находился небольшой балкон"[3].

Обстановка в помещении святителя Феофана была самая простая, чуждая не только роскоши, но и обыкновенных удобств[4]. Вышенская пустынь, конечно, могла бы гораздо лучше обставить его помещение, но он решительно не хотел того. Один из Тамбовских Преосвященных[5] предложил Святителю

позволить ему сделать распоряжение об улучшении обстановки, но он не согласился, сказав, что все устроено по его личному желанию.

Суетная должность настоятеля нарушала внутренний покой епископа Феофана, и он вскоре подает новое прошение об освобождении его и от этой обязанности. Святейший Синод удовлетворил его просьбу и определением от 19/28 сентября 1866 г. постановил: "1) уволить Преосвященного епископа Феофана от управления Вышенской пустынею; 2) предоставить ему право служить, когда пожелает; 3) подчинить ему по церковно-служебной части братию Вышенской пустыни, чтобы они совершали с ним церковные службы по его назначению; 4) предоставить в его распоряжение занимаемый им флигель, обязав пустынь приспособить, ремонтировать, отоплять оный и исполнять желание епископа относительно трапезы и 5) назначить ему пенсию 1000 рублей со дня увольнения на покой от управления Владимирскою епархиею"[6].

Освободившись от забот по управлению монастырем и оставшись один, Преосвященный Феофан начал свою истинно подвижническую жизнь. Долгожданное уединение, к которому так настойчиво стремился Святитель, наконец по милости Божией пришло.

Внешняя обстановка вполне соответствовала духовным потребностям подвижника[7]. По своему внутреннему устройству Вышенская пустынь представляла собой общежительный монастырь. Устав и обычаи ее отличались большой строгостью.

Строй иноческой жизни каждой обители, по убеждению епископа Феофана, прежде всего держится настоятелем ее. "У нас по монастырю так тихо, — писал он, — что дивиться подобает. Это дело нашего аввы (архимандрита Аркадия. — *А. Г.*)[8]. Он очень молитвенен и, кажется, приял дар непрестанной молитвы"[9].

Святитель до конца своей жизни чувствовал себя вполне счастливым на Выше. "Вы меня называете счастливым. Я и чувствую себя таковым, — писал он, — и Выши своей не променяю не только на С.-Петербургскую митрополию, но и на патриаршество, если бы его восстановили у нас и меня назначили на него"[10]. "Вышу можно променять только на Царство Небесное"[11].

В первые шесть лет пребывания в Вышенской пустыни Преосвященный Феофан не уединялся окончательно. Главным занятием его в это время была молитва и богослужение. Он твердо помнил заповедь киевского старца Парфения, что одно нужнее всего: молиться и молиться непрестанно умом и сердцем Богу. Очевидец, один из иноков Вышенской обители, говорил, что Святитель "горел как свеча или неугасимая лампада пред Ликами Христа, Богоматери Заступницы и святых Божиих"[12].

Вместе с иноками обители он ходил ко всем церковным службам, а в воскресные и праздничные дни совершал литургию соборно с братией. Своим благоговейным служением епископ Феофан доставлял духовное утешение всем присутствующим в храме. Один из вышенских иноков[13], современник Святителя, впоследствии вспоминал: "Едва ли кто из нас, иноков вышенских, когда-либо слышал во святом алтаре какое стороннее слово из уст святителя Феофана, кроме последования богослужебного. И поучений он не говорил, но самое служение его пред престолом Божиим было живым поучением для всех. Бывало, среди верующего простого народа только и слышны сердечные вздохи умиления и возгласы: "Господи, помилуй!"[14]

Благоустройство и монастырская тишина действовали благотворно на душевное состояние подвижника, и он совершенно успокоился от жизненных треволнений, неизбежно связанных с деятельностью епархиального архиерея. Он охотно принимал к себе посетителей — родных и почитателей, искавших его духовных советов, вразумлений и наставлений; выходил из келлии на прогулку, а иногда, хотя весьма редко, и выезжал. В 1871 г. он совершил даже освящение храма на Екатерининском заводе и при этом произнес превосходное слово о назначении храма вообще, и в частности новосозданного.

Конечно, трудно было на первых порах совершенно отрешиться от мира и были сильны порывы к возвращению в него. Тогда-то возникла мысль снова занять кафедру. Но это было только временное, преходящее состояние — неизбежная дань обычной слабости человеческой природы перед полной победой над ней. Сознание долга скоро одержало верх, и колебания сменились настроениями совсем иного рода. При подвигах поста и молитвы и при постоянных научно-литературных трудах все это быстро прошло. По крайней мере, в 1870 г., по свидетельству одного очевидца, епископ Феофан "настолько уже свыкся со своею жизнью на Выше, как будто с малолетства там поселился"[15]. Когда в 1872 г. начальство предложило ему принять в управление Московскую епархию, а потом в том же году заседать в судном отделении Святейшего Синода, он отказался от того и от другого[16].

Как ни ограничивал Преосвященный Феофан сношения с внешним миром, и в частности прием посетителей, но все же это отвлекало его от главного дела, ради которого он пришел на Вышу. Он ясно видел, что то и другое несовместимо. И тогда явилась мысль о полном затворе, которая, впрочем, осуществилась не вдруг. На подобный подвиг нельзя было решаться без надлежащей подготовки и предварительных опытов, и последние были сделаны.

Сначала Святитель провел в строгом уединении святую Четыредесятницу, и опыт был удачным. Об этом своем решении он писал 3 марта 1873 г. одной почтенной особе в г. Тамбов: "Нынешний пост я положил не показываться людям и к себе никого не принимать"[17]. "Если Бог благословит так хорошо протерпеть до Пасхи, то и навсегда так будет. Или по крайней мере от Пасхи до Пасхи"[18]. Потом он уединился на более продолжительное время — на целый год — и после того принял приезжего инока. Последнее оказалось неудобным, и тогда уже бесповоротно был решен вопрос о полном затворе.

2. ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА В ЗАТВОРЕ

После пасхальных дней 1872 г. епископ Феофан, раздав все свое имущество бедным, начал вести затворническую жизнь. Он прекратил всякие сношения с людьми, перестал ходить с братией на богослужение и затворился в отдельном флигеле. С этого времени он принимал к себе только настоятеля пустыни, духовника[19] игумена Тихона и келейника о. Евлампия. Со всеми другими, кто жаждал его духовного руководства, он сносился только письмами. Часто и в письмах он напоминал собирающимся посетить его в затворе: "Вы желали на Вышу. Ворота нашей обители отворены для всех; мои же двери для всех заперты. Я не могу никого принимать, и не принимаю"[20]. "Когда зароют в могилу, тогда приходи, кто хочет, и поклончик положи"[21].

Настоятель архимандрит Аркадий снабжал Святителя-затворника всем необходимым и "стремился к тому, чтобы предоставить полное спокойствие, чтобы ничто не мешало и не тревожило его. Отец архимандрит окружил Преосвященного Феофана такою любовью и вниманием, предоставил ему такие удобства, каких можно было только пожелать"[22].

К этому времени епископ Феофан устроил в своих покоях церковь во имя Богоявления, в которой служил Божественную литургию во все воскресные и праздничные дни, а в последние 11 лет — ежедневно.

Время затвора есть важнейший период, можно сказать, центр жизни Преосвященного Феофана, ибо тогда по преимуществу явились во всей силе его великие труды и подвиги, и прежде всего подвиг молитвенный. Жизнь Святителя в это время была сокровенной, невидимой для людей, а ведомой одному лишь Богу. "Мы не посвящены в уединенную жизнь епископа-затворника, хотя и можем представить, как она трудна для человека. Приняв на себя тяжелый обет затворничества, Владыка на целые десятки лет удалял себя от людей"[23].

Что побудило святителя Феофана предаться полному затвору после не-

многих лет обычного пребывания на покое в Вышенской пустыни? Без сомнения, главным побуждением служило искреннее, сознательное, выработанное долговременным опытом жизни в иноческом чине желание полного, совершенного отрешения от мира и всего, что в мире. Ободряющими же к тому для него, как епископа, примерами могли служить такие высокие образцы из истории Церкви Вселенской, как святой Исаак Сирин, а из истории Русской Церкви — столь чтимый Преосвященным Феофаном святитель Тихон Задонский.

Удалившись от мира и его сует, порвав видимое, непосредственное общение с людьми, епископ Феофан сделал это не по недостатку любви к людям, а единственно из желания оградиться от всего, что могло отвлекать его от молитвенного служения Христу[24]. Святитель-затворник стремился совершенно забыть о мирской суете. "Я бы теперь, — говорил он, — уже и все окна и двери заложил и заколотил, лишь бы ничего не слышать и не видеть, что творится там вне"[25].

В сознании Святителя затвор отождествлялся с непрестанным молитвенным подвигом. "Ибо затвор что есть? — пишет он. — То, когда ум, заключившись в сердце, стоит пред Богом в благоговеинстве и выходить из сердца или чем другим заниматься не хочет"[26].

На различных поприщах его церковно-общественного служения жизнь его была поистине хождением пред Богом. "Надо добиваться того, чтобы непрестанно ходить пред Богом, со страхом и благоговеинством. Ибо Он везде есть и во всем Своем величии"[27], — писал Преосвященный Феофан. В собственной жизни он постоянно добивался этого, памятуя наставление одного из подвижников иноческой жизни — святителя Филарета (Амфитеатрова), митрополита Киевского, данное ему вместе с другими молодыми учеными-иноками по пострижении их в монашество.

Но, не довольствуясь тем, что предоставляло ему для этого служение общественное с его разного рода отвлечениями от всецелого посвящения себя на служение Богу, на искание единого на потребу, "он сперва удалился добровольно от дел общественного служения и водворился в пустыни, чая Бога, спасающего его от малодушия и от бури, а затем, когда увидел, что при общежительных условиях иноческой жизни в пустыни Вышенской все же много препятствовало ему всецело предаться Богу и уединенно беседовать с Ним Единым, перешел к полному затвору"[28].

Живя в затворе в Вышенской пустыни, епископ Феофан испытывал на себе особое милосердие Божие, считал "Вышу жилищем Божиим, где Божий небесный воздух"[29]. Уединение для Владыки было "слаще меда"[30], и поэтому он уже частично испытывал райское блаженство в Вышенской пустыни[31]. "Правда, бывали минуты, когда и он сам допускал, и другие внушали ему мысль о возвращении к общественному служению в звании епархиального архиерея ввиду полноты сил душевных и телесных, которыми он еще обладал. Но скоро мысль о высокой цели пустынничества — о том, что и в пустынном уединении он несет особого рода службу Церкви, побеждала всякую мысль о возвращении в мир"[32].

Когда в 1876 г. из Киева поступило предложение Святителю опять вернуться на епархиальную службу, в ответном письме он выразил твердую решимость не оставлять затвор: "Ваше желание, чтоб и мне воротиться на старое, неудобоисполнимое. Ибо жизнь эта — рай"[33].

В 1879 г. святителя Феофана приглашал в Японию отец Николай Касаткин (впоследствии архиепископ Японский). "Владыка ваш[34] пишет Тамбовскому, — сообщал 24 апреля 1879 года Святитель-затворник своим почитателям, — что отец Николай Японский просит предложить Вышенскому, не согласится ли он потрудиться в Японии. Вышенский отписал Тамбовскому, что не хочет: поясница грызет. Слепому куда ехать? А потом отписал то же и Питерскому"[35].

Во время пребывания в затворе в Вышенской пустыни епископ Феофан

боролся с мыслями и желаниями о переселении в другую какую-либо обитель, считая это духовным искушением. В ответ на приглашение для жительства в Киево-Печерскую Лавру Владыка писал: "У достопочтеннейшего отца Антипы[36] прошу святых молитв о моей грешности. Речь его хорошая о том, чтобы в Лавре была архиерейская служба; но избранный ими архиереишка никуда негож, не только в святую Лавру. Желания быть покрываему и ограждаему лаврскою святынею нельзя не иметь; но на то дело я негож. Мне одно пригоже — сидеть, да если б прибавить к сему — плакать, чего окаменелое сердце мое никак не допускает"[37].

В 1873 г. епископа Феофана пригласили переехать на Святую Гору Афон. "Мне приходит в голову — поехать на Афон для перебора отечников. Если бы здесь уснуть, а там проснуться — дело. Сейчас бы махнул. А то...у! у! у! — даль какая! — Я не пячусь. За предложение пантелеимоновцев благодарствую. Но ведь туда надо направляться святым, а грешить-то и на Выше удобно. Так какая нужда переселяться. Самый лучший порядок жизни для меня тот, который теперь держу"[38].

О затворнической жизни епископа Феофана сохранилось очень мало сведений. Сами иноки Вышенской обители мало знали о ней; даже келейник, ближайший к нему человек, и тот не был посвящен в эту жизнь, являясь к Святителю только по зову и на короткое время. Однако об этом периоде жизни епископа Феофана можно составить некоторое представление частью по его письмам и произведениям, частью по свидетельству лиц, изредка видевших его, а также и по тому, что́ открылось в его келлиях после его кончины.

Порядок обыденной жизни епископа Феофана был очень прост, но соблюдался строго. Вставал Святитель очень рано. Совершив келейное правило, он шел в свою домовую церковь и там служил утреню и литургию, усердно молясь Богу о всех живых и умерших христианах. В сумочке, висевшей возле жертвенника, найдено было по смерти епископа Феофана много записок о здравии и о упокоении, которые Святитель читал на церковной службе[39].

Совершение литургии составляло важнейшую часть молитвенного подвига Святителя. Его единственный келейник, монах Евлампий, еще с вечера приготовлял ему церковное вино, просфоры и облачение. Епископ Феофан облачался в самые простые и легкие архиерейские одежды.

По словам иноков Вышенской пустыни, Святитель совершал служение всегда один; служил обычно молча, а иногда пел и читал. На вопрос одного близкого ему человека, как он служит литургию, Преосвященный Феофан отвечал: "Служу по служебнику молча, а иногда и запою"[40]. Когда же почему-либо Святитель не мог совершать обычное богослужение, он выполнял "положенное в уставе церковном известное число молитв Иисусовых"[41]. Уединенно, в сослужении с Ангелами Божиими, согласно мнению иноков вышенских, епископ Феофан совершал Божественную литургию по чину палестинских и афонских отшельников, знакомому ему опытно со времени его пребывания в составе Миссии на Востоке.

По окончании богослужения святитель Феофан возвращался из храма в свою келлию и здесь долго предавался богомыслию и умным сердечным возношениям. Умиление, которого он сподобился в церкви, не вдруг проходило и заставляло погружаться в тайны спасения и Божественного о нас смотрения.

После спасительных размышлений Святитель, подкрепив себя утренним чаем, писал свои творения. За этими трудами проходило все время до обеда, то есть до двух часов дня; за обедом в постные дни подавалась пища согласно церковному уставу, а в прочие дни последних лет жизни епископ Феофан вкушал по одному яйцу и стакану молока[42].

После обеда, несколько отдохнув, сидя на стуле, по обычаю древних восточных старцев, епископ Феофан занимался рукоделием. В 4 часа он пил

чай, а потом совершал вечернее богослужение в своей церкви и готовился к совершению литургии на следующий день. Свободное вечернее время Святитель употреблял на чтение книг и журналов, обдумывание материалов для своих творений и на умно-сердечную молитву. Совершив затем обычное келейное правило, он отходил ко сну.

Главным занятием подвижника была молитва. Ей Святитель посвящал весь день и нередко ночь. "Бывали дни и ночи, — пишет один из жизнеописателей Вышенского затворника, — когда Святитель почти все время употреблял на молитву, когда, стоя на молитве, забывал все окружающее и необходимые потребности своего существования. Бывали минуты и часы, когда архипастырь проливал слезы по поводу бедности души человека и несчастных событий в христианском мире в виде появления лжеучений и каких-либо других общественных бедствий"[43]. В одном из писем в Киев в 1891 г. он писал: "Не перестаю плакать, видя, как гибнут христианские души"[44].

Епископ Феофан постоянно предавался богомыслию и усердно призывал к нему других. "Умом своим не отступайте от Господа, — писал он в одном письме, — на молитве ли стоите или другое что делаете"[45]. Непрестанное богомыслие святитель Феофан возгревал в себе чтением главным образом книг духовного содержания. Он обладал обширной библиотекой, которую постоянно пополнял, выписывая русские и иностранные книги, на что употреблял бóльшую часть своей пенсии. Главное богатство его библиотеки составляли книги духовного содержания, но были книги и светские: исторические (например, "Всемирная история" Шлоссера, "История России" С. Соловьева и др.), философские (сочинения Канта, Гегеля, Фихте, Якоби, Кудрявцева и др.), естественнонаучные ("Курс физики" Любимова и Писарева; сочинения Дарвина, Фогта, Гумбольдта и др.), книги по медицине (главным образом по гомеопатии), анатомии, гигиене и фармакологии, а также художественная литература (сочинения Шекспира, Пушкина, Грибоедова и др.). "И книги с человеческими мудростями, — говорит епископ Феофан в одном письме, — могут питать дух. Это те, которые в природе и истории указывают нам следы премудрости, благости, правды и многопопечительного о нас промышления Божия. Бог открывает Себя в природе и истории так же, как и в слове Своем. И они суть книги Божии для тех, кто умеет читать"[46]. "Хорошо уяснить себе строение растений, животных, особенно человека, и законы жизни, в них проявляющиеся. Великая во всем премудрость Божия... А повести и романы?! Есть и между ними хорошие"[47]. Он знал несколько иностранных языков, и его библиотека более чем наполовину состояла из иностранных книг. Все эти книги были более и менее часто употребляемы им, некоторые же в постоянном употреблении. Самая внешность книг указывала на это. Многие из них имели на полях различные пометки святителя Феофана, сделанные карандашом. Библиотека, которой владел святитель Феофан, "показывает, что он — человек науки. В своей келлии он имел одну из самых больших в то время частных библиотек в России"[48].

В своем известном труде "Путь ко спасению" Преосвященный Феофан обнаруживает основательные познания в физиологии, а в других творениях — познания по многим другим естественным наукам, не говоря о познаниях по гражданской истории и иным светским наукам (географии, математике)[49]. В келлиях Святителя после его кончины нашли и учебные пособия, относящиеся к светским наукам: телескоп, два микроскопа, фотоаппарат, анатомический атлас, шесть атласов по географии и истории общей, церковной и библейской[50]. Очевидно, очень много времени и труда посвящено было святителем Феофаном на чтение и изучение книг духовного и светского характера.

В богослужении и молитве, в подвигах телесных и духовных проходила большая часть затворнической жизни Святителя.

3. ОБЗОР ДУХОВНО-ЛИТЕРАТУРНЫХ ТРУДОВ ЕПИСКОПА ФЕОФАНА

Велик был и подвиг духовно-литературного творчества епископа Феофана. Ему, по собственному его выражению, нередко "денно-нощно" приходилось сидеть за своими учеными занятиями. Святитель изучал огромное количество литературы на русском и иностранных языках. Все прочитанное он критически осмысливал, молитвенно переживал, вынашивал, а лучшее впитывал в себя; в результате из-под пера его выходили творения, равными которым по разнообразию тематики и глубине освещения вопроса были лишь немногие.

В реализации своих писательских способностей святитель Феофан видел свой духовный путь и служение Церкви Божией. Так, он говорит об этом в одном из писем: "Писать — это служба Церкви или нет?! Если служба, — подручная, а между тем Церкви нужная; то на что же искать или желать другой?"[51].

Талант духовного писателя с особой силой развился у Преосвященного Феофана во время пребывания его в Вышенской пустыни. "Затвор дал возможность Вышенскому затворнику стать глубочайшим христианским психологом и знаменитым христианским богословом. Он дал ему возможность поделиться плодами своей мудрости, своих знаний с другими, оставив после себя богатейшее учено-литературное наследие, благодаря которому имя его никогда не умрет в русском обществе"[52].

За время пребывания на Выше святителем Феофаном было создано столько духовных произведений, что перечень их занял бы не один десяток страниц. Укажем только наиболее важные из них.

В 1867 г. в "Тамбовских епархиальных ведомостях" впервые увидели свет его сочинения "О совершенном обращении к Богу от прелестей мира и греха"[53]; "Некоторые предостережения православным христианам"[54], куда вошла часть проповедей, произнесенных Преосвященным Феофаном в Тамбове и во Владимире. В том же году появляется статья полемического характера под заглавием "Душа и Ангел — не тело, а дух"[55], написанная в ответ на брошюру известного подвижника и духовного писателя Русской Церкви святителя Игнатия (Брянчанинова) "Слово о смерти и прибавление к сему слову". В этом произведении епископ Феофан на основании слова Божия, святоотеческих писаний и доводов разума доказывает мысль о совершенной бестелесности, чистой духовности естества Ангелов и души человеческой.

В 1868 г. издан основной труд епископа Феофана — "Путь ко спасению (Краткий очерк аскетики)"[56]. Это самое известное из всех его сочинений. В основу его положены лекции по Нравственному богословию в С.-Петербургской Духовной Академии. Первоначально работа публиковалась частями в "Домашней беседе" под заглавиями "Покаяние и обращение грешника к Богу"[57] и "Порядок богоугодной жизни"[58]. В этом труде излагается вся сущность нравственного учения святителя Феофана, как сам он говорил: "Здесь всё, что мною писалось, пишется и будет писаться"[59]. В нем автор изображает весь путь христианской жизни, всю жизнь христианина во всех ее степенях и проявлениях и, кроме того, дает руководственные правила христианской жизни. "Правила эти берут человека на распутьях греха, проводят огненным путем очищения и возводят его пред Лицем Бога, то есть до возможной для человека степени совершенства, в меру возраста исполнения Христова"[60]. Эта книга, рассматривая проблемы христианской жизни с практической стороны, указывает пути к реализации христианских идеалов. Она принесла святителю Феофану большую популярность.

В том же году епископ Феофан издает сборник, состоящий их 50 проповедей, произнесенных им во время служения в Тамбовской и Владимирской епархиях. Сборник назывался "О Покаянии, Причащении Святых Христовых Таин и исправлении жизни. Слова во святую Четыредесятницу и приготовительные к ней недели". "Предлагаемые слова, — пишет автор в

предисловии, — отобраны и издаются в сем составе с тою целью, чтоб говеющим доставить приспособленное к их настроению и потребностям духовным чтение, а пастырям, ревнующим о назидании говеющих, дать возможность всегда под руками иметь, что́ предложить с церковной кафедры"[61]. В том же году в "Домашней беседе" была напечатана статья святителя Феофана нравоучительного характера под заглавием "Совесть"[62].

В 1869 г. епископ Феофан по просьбе владимирцев издает "Слова к Владимирской пастве" и "Тридцать третий псалом", вышедший сначала под заглавием "Поучительные и изъяснительные заметки на 33-й псалом"[63]. Последнее сочинение по своему характеру представляет собой духовно-назидательное толкование.

В Петербургском духовном журнале "Странник" в 1869 г. были опубликованы статьи епископа Феофана "Обетование Господне оставляющим всё Царствия ради Небесного" и "Притча о неправедном приставнике", которые были изданы афонскими иноками в виде отдельной брошюры под заглавием "Разрешение недоумений при чтении притчи о неправедном приставнике и обетование тем, кои всё оставляют ради Царствия Христова" (М., 1893. 52 с.).

В "Домашней беседе", журнале, с которым епископ Феофан завязал самые тесные контакты в этот период, были напечатаны также "Пояснительные статьи к трактату "Порядок богоугодной жизни"[64]. При первом выходе в свет они возбудили в публике живейший интерес, породили глубокое уважение к автору, удивили всех силой его духовного опыта, умением анализировать психологические явления. Эти статьи вызвали множество письменных выражений благодарности автору за поднятые им проблемы.

С 1869 г. в том же журнале началось печатание отдельных мыслей, или афоризмов, святителя Феофана. Эти афоризмы продолжали печататься и в 1870 г. (С 1871 г. они приняли форму размышлений на каждый день года, соответственно церковным чтениям из книг Священного Писания). В примечании к одному из первых этих афоризмов — "Альфа и Омега"— редактор-издатель "Домашней беседы" пишет: "Благодаря высокому вниманию Преосвященного Феофана к нашему журналу мы с настоящего выпуска будем помещать его многодумные, духовно-созерцательные афоризмы. Это будет непрерывный ряд размышлений, по-видимому, одиночных, но имеющих тесную связь между собою"[65]. "Мысли на каждый день года" имели важное назидательное значение[66].

В 1870 г. в "Домашней беседе" печатались "Письма о духовной жизни"[67]. Они дают "подлинный очерк духовной жизни, проводимой в многотрудной борьбе со страстями ради чистоты сердца и стремления к Господу"[68]. И действительно, читатель находит здесь глубоко осмысленное изложение явлений и фактов духовной жизни, начиная с первых благодатных движений христианского сердца к богообщению и кончая высшим нравственным совершенством человека.

"Письма, — по словам епископа Феофана, — направлены к тому, чтобы способствовать утверждению ума в сердце вниманием к Господу и молитвенным расположением. Ибо к труду молитвенному надо подобрать и чтение таких книг или статей, в коих говорится все о молитве и молитвенных настроениях"[69]. Там же напечатано его исследование "Уроки из деяний и словес Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа"[70]. Это — размышления святителя Феофана о Евангельской истории.

В следующем, 1871 г. Преосвященный Феофан продолжил печатание своего исследования по Евангельской истории, теперь уже под названием "Указания, по которым всякий сам для себя может составить из четырех Евангелий одну последовательную историю Евангельскую с наглядным контекстом ее"[71]. К концу статьи приложен план Евангельской истории в четырех параллельных столбцах.

С 1871 г. в "Домашней беседе" началось печатание еще более кратких и

отрывочных, но весьма метких и остроумных изречений. Эти "апофегмы", как их назвал святитель Феофан, вошли в состав сочинения "Краткие мысли на каждый день года, расположенные по числам месяцев"[72].

В 1871 г. в "Тамбовских епархиальных ведомостях" (№ 9–10) помещена статья епископа Феофана "Шестопсалмие", в которой подобно тому, как он толковал 33-й псалом, изъясняются псалмы, читаемые на утрени. Одновременно в С.-Петербурге вышла книга "Востани, спяй, и воскресни от мертвых, и осветит тя Христос (Еф. 5, 14). Собрание святоотеческих писаний, направленных к пробуждению человека от сна греховного для бодрствования о Христе". Главное место в ней занимают творения святителя Тихона Задонского, а также извлечения из творений святых отцов и учителей Церкви: Ефрема Сирина, Иоанна Златоуста, Василия Великого и др. Весь сборник направлен на то, чтобы изобразить несчастное состояние грешника, вразумить его и обратить на путь правый.

Дальнейшая учено-литературная деятельность святителя Феофана сводится почти исключительно к изъяснению Священного Писания и к переводу святоотеческих творений. Его основные труды толковательного характера стали выходить начиная с 1872 г. Глубокое убеждение в жизненной силе откровенного учения дало возможность Преосвященному Феофану обосновать на нем свои важнейшие нравоучительные взгляды. Главным делом своей литературной деятельности он считал решение вопроса о спасении. Затрагивая эту проблему, он старался основываться в большинстве случаев на слове Божием как на самой надежной опоре и высшем авторитете.

Истолковательные труды святителя Феофана по своему характеру особенно близко подходят к толкованиям святого Иоанна Златоуста. Они отличаются глубиной, основательностью, полнотой, замечательной точностью и ясностью изложения. В них находится не только все нужное для полного и ясного понимания священного текста, но вместе с тем и разъяснение множества разного рода догматических, в особенности же нравственных, истин и вопросов, например: о грехе и зле, о нашем искуплении и оправдании во Христе Иисусе, о соотношении благодати Божией и человеческой свободы, о предопределении и др.

В "Тамбовских епархиальных ведомостях" за 1872 г. (№ 7–12) была начата публикация толкования Посланий апостола Павла под заглавием "Беседовательное толкование первого Послания святого апостола Павла к Солунянам" и закончена в следующем году (№ 1–9)[73].

В 1873 г. в "Душеполезном чтении" было напечатано "Беседовательное толкование второго Послания святого апостола Павла к Солунянам"[74] и начато "Толкование Послания святого апостола Павла к Галатам", публикация которого была закончена в 1875 г.[75]

В "Чтениях в Обществе любителей духовного просвещения" за 1874 г. было опубликовано "Толкование Послания святого апостола Павла к Ефесянам"[76].

В этот же период у Преосвященного Феофана появляется намерение написать толкование на 118-й псалом. "Псалом стоосьмнадцатый, истолкованный епископом Феофаном", начал печататься в "Домашней беседе" с 1874 г.[77] "Богатство псалма сего, – пишет автор, – расположило нас посвятить размышлению о нем достойное время и, что Бог пошлет, предложить то вниманию богобоязненных и ревнующих о спасении своем христиан, в той уверенности, что это хоть какую-нибудь принесет им пользу. Предлагая, однако ж, наши размышления, долгом считаем заявить, что тут мало что будет своего. Все будет заимствовано у святых отцов и учителей Церкви, потрудившихся в толковании сего псалма"[78]. "Тут сокращенно все отцы и всё учение о духовной жизни"[79]. Это замечательное сочинение святителя Феофана было переиздано несколько раз.

В 1875 г. в "Тамбовских епархиальных ведомостях" (№ 1–15) напечатано "Толкование Послания святого апостола Павла к Филиппийцам", в "Душе-

полезном чтении" начато печатание "Толкования первого Послания святого апостола Павла к Коринфянам"[80], а в 1877 г. — второго Послания[81].

В письмах Преосвященного Феофана 70-х годов постоянно сообщается об усиленной его работе над комментариями к Посланиям апостола Павла[82].

В 1879 г. были изданы "Толкование Послания святого апостола Павла к Римлянам", в начале 1880 г. — "Толкование Посланий святого апостола Павла к Колоссянам и к Филимону"[83], "Введение в Толкование пастырских посланий святого апостола Павла"[84] и "Толкование Послания святого апостола Павла к Титу"[85].

В 1881 г. в "Душеполезном чтении" публикуется "Толкование первого Послания святого апостола Павла к Тимофею"[86], а в 1882 г. в том же журнале печатается "Толкование второго Послания святого апостола Павла к Тимофею"[87]. "Толкование на Послание святого апостола Павла к Евреям" епископ Феофан начал было печатать в "Душеполезном чтении"[88], но не окончил его[89]. Об этом сообщает Святитель 27 января 1886 г. в одном из писем: "Толкование Послания к Евреям остается недоделанным"[90].

Преосвященный Феофан имел желание написать толкование на все Священное Писание. "Священное Писание у нас совсем нетронуто, — писал Владыка протоиерею Михаилу Хераскову. — Иностранные толкования, как они есть, негожи. Надо самим обдумывать и переделывать. Я и хотел бы заниматься этим предметом и занимаюсь... Но увы! как тяжело"[91].

Вначале у епископа Феофана было намерение начать толкование на Новый Завет. "О Евангелиях. — Я все прилаживался, что и как лучше"[92]. "Когда бы весь Новый Завет перетолковать... вот было бы хорошо-то! Но не мне, ленивцу, это загадывать и надеяться исполнить. Кое-что кропаю"[93].

17 июля 1884 г. святитель Феофан уже сообщал своим почитателям об окончании труда, который вышел в свет отдельным изданием только в 1885 г. под заглавием "Евангельская история о Боге Сыне, воплотившемся нашего ради спасения, в последовательном порядке, изложенная словами святых евангелистов"[94]. Этот труд представляет собою обстоятельный опыт сопоставления сказаний четырех евангелистов и изложение событий евангельской истории в последовательном порядке. Он является дополнением к сочинению епископа Феофана "Указания, по которым всякий сам для себя может составить из четырех Евангелий одну последовательную историю евангельскую", изданному еще в 1871 г.

В 1873 г. Преосвященным Феофаном были начаты исследование и перевод святоотеческих творений. Епископ Феофан превосходно знал греческий язык и потому переводил свободно. Его переводы отличались легкостью и общедоступностью, притом они сопровождались дополнениями и разъяснениями. К числу таких переводов относятся жизнеописания святых подвижников, творения которых или извлечения из них он переводил и делал некоторые пояснительные примечания.

В "Тамбовских епархиальных ведомостях" были опубликованы "Несколько слов о жизни и писаниях святого Антония"[95], вошедшие впоследствии в первый том "Добротолюбия".

В 1874 г. было издано в Тамбове переводное сочинение "Святого отца нашего Максима Исповедника слово подвижническое в вопросах и ответах". "Сижу над Максимом Исповедником, — сообщает епископ Феофан в одном из писем. — Великий он созерцатель! И не всегда досягаешь до его высоты и проникаешь его глубины. И речь у него... всегда полная и многообъятная. А иной раз сжата"[96].

Одновременно Святителем был составлен сборник "Псалтирь, или богомысленные размышления святого отца нашего Ефрема Сирина". Еще 5 сентября 1873 г. епископ Феофан писал протоиерею В. П. Нечаеву: "По поводу вашего вопроса о темноте многочитаемого в церкви пришло мне на мысль выбрать из святого Ефрема Сирина псалтирь. Нашлось 150 статей — больше молитвенных, несколько нравоучительных и догматических... хорошо читает-

ся, иногда и очи ума продирает. Какой это был вопиющий святой отец! Настоящий христианский Давид"[97].

К переводным сочинениям этих лет относится напечатанное во "Владимирских епархиальных ведомостях" за 1874 г. (№ 9–10) "Слово Феолипта, митрополита Филадельфийского", в котором выясняется сокровенное во Христе делание и показывается вкратце, в чем состоит главное дело монашеского чина.

В различных журналах этих лет помещается целый ряд статей: "По поводу изданий священных книг Ветхого Завета в русском переводе"[98], "Библия по переводу семидесяти толковников есть законная Библия"[99]; "Какого текста Ветхозаветных Писаний надо держаться"[100]; "О мере православного употребления нынешнего текста по указанию церковной практики"[101]. В этих статьях епископ Феофан выступал против того исключительного значения, которое придавали в те годы опубликованному по благословению Святейшего Синода еврейскому масоретскому тексту по сравнению с традиционным греческим переводом семидесяти толковников. Святитель настойчиво проводит мысль о том, что, согласно многовековой практике Православной Греко-восточной Церкви, нужно отдавать решительное предпочтение переводу семидесяти перед масоретским текстом и смотреть на последний как на временное и скоропреходящее явление в церковной жизни нашего Отечества.

С 1875 г. епископ Феофан начинает составлять "Добротолюбие" — этот замечательный труд, потребовавший для своего составления и издания 15 лет.

Летом 1875 г. в Москву прибыли афонские иноки, а Преосвященный Феофан приготовил им весь первый том "Добротолюбия", дал обстоятельные указания относительно печатания его и даже относительно заглавия[102]. Первый том "Добротолюбия" вышел из печати в 1877 г. "иждивением Русского на Афоне Пантелеимонова монастыря". "Предлагая любителям духовного чтения известное всем "Добротолюбие" в русском переводе с прибавлением к оному, — писал святитель Феофан, — долгом считаем сказать несколько слов о том, что такое есть "Добротолюбие". Оно содержит в себе истолкование сокровенной о Господе Иисусе Христе жизни"[103]. Добротолюбие есть "собрание святоотеческих писаний о подвижничестве и духовной жизни вообще — в более полном составе"[104].

В том же году в "Тамбовских епархиальных ведомостях" Святитель начал публиковать "Святоотеческие наставления о трезвении и молитве"[105], представляющие собой выборку из "Добротолюбия". К собранию наставлений о трезвении и молитве присоединено и святоотеческое истолкование Молитвы Господней[106]. "Сборничек о трезвении и молитве, — писал Владыка, — есть сокращенное "Добротолюбие"[107].

В это же время Преосвященный Феофан берется за перевод творения преподобного Симеона Нового Богослова. "А Симеона-то Нового Богослова переводить надо?! — пишет он 28 апреля 1877 г. — По строчке перевожу. Какой он строгий. Но премудрости духовной у него бездна"[108]. "Душеполезное чтение" в 1877 г. взялось за публикацию "Слов преподобного и богоносного отца нашего Симеона Нового Богослова"[109], переведенных епископом Феофаном с новогреческого. Святитель Феофан давал всегда высокую оценку этим творениям и часто рекомендовал их читать своим духовным чадам. "Симеон Новый Богослов — сокровище неоцененное. Сильнее всех он внушает ревность о внутренней благодатной жизни"[110].

1877 г. Преосвященный Феофан приготовил к печати сочинение в письмах "Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?" В этих письмах, как и в "Пути ко спасению", решается главным образом вопрос о том, как человек может отвратиться от греха и обратиться на путь спасения. Сочинение было издано в 1878 г.[111] иноками Афонского Пантелеимонова монастыря. "Письма, — сообщал святитель Феофан, — писаны к красавице и изображают

дело духовной жизни в настоящем виде"[112]. "Некоторые только прибавлены для полноты, и некоторые перетушеваны. Но фон действительный"[113].

В 1880 г. в "Душеполезном чтении" начали печататься "Письма к одному лицу в С.-Петербург по поводу появления там нового учителя веры"[114]. Письма эти направлены против Пашкова и его последователей, а также против лорда Редстока, с учением которого были связаны пашковцы.

В том же, 1880 г. в "Душеполезном чтении" начали издаваться "Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни"[115]. Об этих письмах[116] сам святитель Феофан 21 октября 1892 г. писал: "Письма к разным лицам только до 30 таковы, а потом пошли все к одной особе образованной, энергичной, мудрой и верующей от всего сердца"[117].

Однако главная работа в этот период была посвящена "Добротолюбию". 28 января 1884 г. епископ Феофан закончил работу над вторым томом "Добротолюбия". Сам Святитель говорил, что эта книга, изданная афонскими иноками, будет иметь важное значение для духовной жизни христианина[118]. "Здесь говорится все о борьбе со страстями, — пишет он в одном письме, — что́ крайне нужно добре знать подвизающемуся. Читайте и замечайте признаки, в каких являются страсти. Потом по сим указаниям себя обсуждайте и исправляйте"[119].

В январе 1885 г. святитель Феофан по просьбе афонских старцев начинает перевод "Невидимой брани" Никодима Святогорца[120], а в конце этого года сообщает о завершении работы. Многие главы Святителю пришлось составить заново[121]. Он полагал, что книга была написана католическим писателем, "а католики об умной молитве и иных вещах подвижнических иначе от нас судят. Старец Никодим поправил, но не все. Я докончил поправку"[122]. Эту книгу святитель Феофан не раз рекомендовал в качестве руководства для духовной жизни всем ищущим спасения. "Посылаю вам "Невидимую брань". Хоть это заглавие пахнет монашеством, но вы встретите здесь все почти так представленным, что от советов сих никому отказываться не следует"[123].

В 1886 г. Преосвященный Феофан начал готовить материал для третьего тома "Добротолюбия". Работа над этим томом осложнилась ухудшением здоровья Владыки. 15 мая 1887 г. он писал: "Старость ослабляет силы или отупляет. Я не могу уже писать вечером, и утром до трех часов не дотягиваю. Ломота в голове показывается. Вечером кое-что идет. Кончаю 3-й том "Добротолюбия". Занимает Феодор Студит"[124]. Третий том "Добротолюбия" был окончен и издан только в 1888 г.

Еще в 1884 г. Преосвященный Феофан начал разыскивать рукописи творений преподобного Феодора Студита, которые впоследствии вошли в четвертый том "Добротолюбия". В 1887 г. Владыка писал: "Я делаю выборку наставлений монахам из поучений святого Феодора Студита. Перевожу его катихизисы большой и малый, в коих до 400 поучений". "Святой Феодор на высоту почти не заходит, а ходит по монастырю... на всякую мелочь дает урок, одухотворяет ее"[125]. "Это будет единственное наставление для монахов, преимущественно о монастырской жизни. Высот монашеской жизни касается только в общих чертах"[126].

Четвертый том "Добротолюбия" был издан в 1889 г.[127]

Во время работы над "Добротолюбием" епископ Феофан ограничил чтение журналов. "Церковного вестника" не выписываю, — сообщал он Н. В. Елагину, — потому что нынешний год ничего не выписываю и читать не намерен. Надо кончить "Добротолюбие"[128].

Перевод пятого тома отнял у Святителя несколько лет, и, как только он был подготовлен к печати, на следующий год он был издан афонскими иноками[129]. "Книга "Добротолюбия" 5-я вся обращена на внутреннюю жизнь. И хоть преимущественно имеет в виду отшельников, но к ним, собственно, относятся только внешние порядки, внутренняя же жизнь, там

изображенная, ко всем вообще пригодна"[130]. "Это последний и, как таковой, содержит верхние стадии духовной жизни. Верхи сии и прежде показываемы были в первых книгах. Но тут вся дорога прописывается систематически. Эта книга с четвертою вдвоем содержат все потребное в деле подвижничества"[131].

В 1890 г. епископ Феофан начал переработку "Писем о христианской жизни". "Только на днях, — писал он, — растребушил "Письма о христианской жизни", из коих будет три книги, каждая со своим названием"[132]. Из "Писем о христианской жизни" в 1891 г. были изданы книги под следующими названиями: "Письма о христианской жизни" (М., 1891); "Сборник аскетических писаний, извлеченных из патериков обители святого Саввы Освященного, что близ Иерусалима (М., 1891)[133]; "Начертание христианского нравоучения" (1-е изд. М., 1891).

В рецензии Учебного комитета на последнюю книгу говорилось: "Недавно богословская литература наша обогатилась новым произведением известного нашего экзегета и моралиста Преосвященного епископа Феофана под названием: "Начертание христианского нравоучения". Скудость богословской литературы нашей, особенно учебной, по части нравоучения христианского давно сознавалась многими, и потому появление в печати названного труда будет приветствовано любителями богословской науки с особенной радостью"[134].

Современники епископа Феофана высоко оценили это издание: "Начертание" не уступает лучшим современным курсам Нравственного богословия, а приведением руководственных указаний из аскетических писаний, житий святых и песнопений православного христианского богослужения, прославляющих добродетель, так же как обилием опытов духовной жизни, пережитых самим писавшим, — строгим подвижником, даже значительно превосходит их"[135].

В 1891 г. епископ Феофан стал готовить к печати материал для книги "Древние иноческие уставы". В августе 1892 г. он сообщал, что уже "кончил смотр опечаток в Уставах. Месяц-другой, и они выйдут в свет Божий"[136].

В том же году "Древние иноческие уставы преподобного Пахомия, святого Василия Великого, преподобных Кассиана и Венедикта"[137] были изданы афонскими иноками. Эта книга предназначалась, по мысли Преосвященного Феофана, для русского иночества. "Имею удовольствие, — писал он 30 ноября 1892 г. редактору "Церковных ведомостей", — препроводить вам Древние иноческие уставы и покорно прошу принять их для вашей собственной библиотеки. При труде приятною утешался надеждою, что наше иночество с радостью встретит эту книгу, увидев, что в общем она очень сходна с древнеустановленными порядками иноческой жизни, и воодушевится ревностью не отставать от первоначальных отцов, и поспешит дополнить в себе недостающее и поправить, сколько возможно, неправое"[138]. Наставления древних отцов, содержащиеся в этой книге, по словам епископа Феофана, полезны и для мирян. "Тут и мирянам можно пользоваться, — говорит он, — именно там, где идет дело о внутренней жизни, которая везде одинакова, несмотря на разность внешних порядков жизни"[139].

В одном из писем редактору "Церковного вестника" (от 30 ноября 1892 г.) Владыка писал, что "Древние иноческие уставы" — это его последняя книга, и сообщал, что многое из задуманного им вначале останется неисполненным[140]. То, что печаталось Преосвященным Феофаном в 1893 и 1894 гг. (до его кончины), было повторением написанного им прежде. Некоторые сочинения Святителя, хранившиеся в рукописях, были изданы после его кончины[141].

На протяжении всей своей духовно-литературной деятельности епископ Феофан печатался в наиболее крупных и популярных периодических изданиях того времени: "Тамбовских епархиальных ведомостях", "Владимирских епархиальных ведомостях", "Домашней беседе", "Страннике", "Душеполез-

ном чтении", "Душеполезном собеседнике", "Чтениях в Обществе любителей духовного просвещения" и других духовных журналах Русской Православной Церкви. Он публиковал свои сочинения также отдельными книгами и брошюрами при содействии таких издателей, как его племянник А. Г. Говоров и иноки Афонского Пантелеимонова монастыря.

Епископ Феофан был абсолютно бескорыстным человеком и служил образцом христианской нестяжательности. Он не только ничего для себя не приобретал, но все имеющееся у него отдавал. Сочинения Святителя еще при жизни его имели успех; некоторые их них выдержали по нескольку изданий и могли бы доставить ему значительный капитал, но он не получал за них ничего, а в конце жизни отдал все свои авторские права Афонскому Пантелеимонову монастырю. За свои литературные труды он не брал никакого вознаграждения, кроме известного количества экземпляров, которые предназначались для безвозмездной раздачи. В одном из писем к присяжному поверенному в Задонске Митрофану Корягину Святитель на вопрос о вознаграждении за присланную книгу отвечал, что ему ничего не нужно, кроме одного: "Положите поклон о многогрешном писателе; вот и всё, что можно вам сделать"[142]. В письмах епископа Феофана постоянно встречаются сведения о рассылке своих книг корреспондентам. Владыка Феофан заботился о том, чтобы цена его книг была необременительна для покупателей. "Мне деньги совсем не нужны, — писал он Н. В. Елагину. — Лишь бы издание было подешевле — и потому порасхоже, т. е. чтобы шире разошлось"[143].

Из своего тихого затвора на Выше смиренный архипастырь неутомимо разливал благодатный свет истины Христовой, и сколько душ, жаждущих этого света, этой благодатной истины, напоены его словом, воистину благодатным!

Глубокий, пытливый, желавший довести все понятия до полной ясности, строгий и отточенный ум святителя Феофана никогда не стремился к схоластике, но всегда сохранял самобытность. Святитель отличался простотою, естественностью, ясностью как в постановке дела, так и в изложении мысли, что делало его богословские сочинения доступными самым разным слоям общества. При этом весьма живое воображение в сочетании с обширной начитанностью, зоркою наблюдательностью и огромным опытом доставляло ему богатство образов, живость и наглядность их даже в тех случаях, когда речь шла о самых отвлеченных понятиях.

Всякий, кто знаком с сочинениями епископа Феофана, не мог не почувствовать их притягательной силы, искренности и правды. Все, что в них высказано, было автором пережито, выстрадано, приобретено огромными усилиями, в каждой фразе запечатлен внутренний опыт, духовный подвиг Святителя. Отсюда — привлекательность его творений, их непосредственное воздействие на душу читателя. Нередко Святитель советовал ищущим спасения обращаться к его сочинениям для разрешения различных вопросов и недоумений в духовной жизни. "Пишу вам о своих книгах потому, что не знаю, где бы еще полнее изображено было все, касающееся жизни христианской. Другие писатели и лучше бы написали, но их занимали другие предметы, а не те, о которых познания ищем мы с вами"[144]. Епископ Феофан радовался, когда узнавал, что его книги читаются многими и приносят духовную пользу. "Мне всегда приятно слышать, что кто-либо читает мои книги"[145].

4. ПЕРЕПИСКА СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА С РАЗНЫМИ ЛИЦАМИ

Особый вид литературных трудов Преосвященного Феофана представляет его большая переписка, которую он вел со всеми, кто просил его советов, поддержки и одобрения.

Совершенно уединившись от внешнего мира телесно и затворившись в келлии скромной обители, он, однако, не прервал с миром духовной связи.

"Напротив. Кажется, для того он и удалился от мира, чтобы с высоты своего подвига яснее видеть насущные нужды и недуги нашего времени и по возможности полнее оказать необходимую помощь"[146].

28 лет затвора он отдал на служение Богу, предаваясь молитве, богомыслию и неусыпным духовно-литературным трудам на пользу ближним. Воскресив своей жизнью идеал истинного подвижника Древней Церкви и показав нетленную красоту его, Преосвященный Феофан по справедливости был ярким духовным светочем, указывающим путь современному ему обществу к истине и добру.

Со всех концов России летели в Вышенскую пустынь письма к епископу-затворнику. Нередко почта приносила их до 20—40 в день[147]. "Письма Преосвященного Феофана — это истинное сокровище, — пишет протоиерей Михаил Хитров. — Начавши читать его переписку, не скоро оторвешься от вдохновенных страниц. Какая свежесть и изящество слога, какое изумительное богатство всевозможных сравнений, какая простота и сердечность сказывается всюду в каждом письме!"[148]

Чем более вчитываешься в них, тем более познаешь необыкновенную личность Святителя. Для его писем, с одной стороны, характерны чистота, ясность мысли, какое-то неземное спокойствие и величие духа, с другой — они проникнуты беспредельной любовью к человеку, к слабостям которого Вышенский затворник всегда относился с христианскою снисходительностью, "с необыкновенно тонкою наблюдательностью и громадным талантом уразумевать причины и следствия, как бы они далеко ни были спрятаны в душе человека"[149].

К нему обращались за советом, за разрешением недоумений, у него искали утешения в скорби, облегчения в бедах как представители высшего света, так и люди из низших слоев общества. Преосвященный Феофан признавал своим долгом отвечать на всякое письмо, как бы оно ни было мало и незначительно по своему содержанию, поскольку отказ считал оскорбительным для вопрошавшего, а если и замедлял с ответом, то только потому, что другие находились в еще более затруднительном положении и нуждались в скорой помощи, причем всегда просил извинения за промедление. "Сколько провинился пред вами!!! Прошу простить и помиловать. Благодарю вас, что, несмотря на мою неисправность, вы все утешаете меня своими добрыми письмами, в которых всегда есть и приятное и поучительное"[150].

Святитель чутко улавливал духовные потребности писавшего и, не жалея своих сил, обстоятельно и сердечно разъяснял все вопросы и недоумения. Он как-то особенно умел войти в положение корреспондента, и между ними сразу устанавливалась самая близкая внутренняя, духовная связь, при которой жизненные нужды высказывались с полною искренностью и откровенностью. Это свидетельствовало о высоком духовном уровне архипастыря, ибо только человек, познавший свои страсти и победивший их, знает их действительную силу, может угадывать их и в другом человеке по малейшим признакам. В письмах Преосвященный Феофан высказывал те же положения, что и в своих сочинениях, но в более простой форме и в применении к нравственному и общественному положению адресатов.

У епископа-затворника было постоянное желание помочь ближним в деле их спасения. "Болит по ней душа моя, — писал он об одной из своих духовных дочерей, — в желании, чтоб она покрепче утвердилась во внутреннем человеке. Ибо тогда уже никакие волны не могут поколебать ее, как твердый утес!"[151] Лишь только Святитель слышал зов о помощи, он как отец, любящий чад, как "добрый пастырь", полагающий душу за овцы (Ин. 10, 11), сейчас же спешил оказать поддержку. Ни великие научные труды, ни молитвенные и аскетические подвиги не заслоняли от него нужд и скорбей грешной души.

Епископ Феофан всегда радовался при получении вести об успехах в духовной жизни ищущих спасения. Откликаясь на духовные нужды и запро-

сы людей, он спешил как можно скорее ответить всем, соответственно потребностям каждого. Он никогда никому не отказывал в совете. "Я охотно готов отвечать и помогать вам словом, сколько разума достанет"[152].

В некоторых письмах святитель Феофан дает очень подробные наставления о пути спасения, с самого момента обращения грешника до утверждения его в Боге. Он глубоко верил, что Господь Сам руководит человеком в его спасении, если он со всем усердием и ревностью стремится исполнять в своей жизни волю Божию. "Если Господу работаете, — наставляет Владыка, — то Он же наставник и руководитель. К Нему прибегайте. Излагайте всегда Ему нужду свою полно и искренно и молитесь, чтобы вразумил... и даст вразумление, и чувство поправит. То верно содержите в мысли, что мы решительно ничего Ему угодного сами произвесть не можем; все такое Он Сам в нас производит. К Нему и обращайтесь"[153].

Многим людям, чувствовавшим призвание к монашеской жизни и не связанным семейными обязанностями, Преосвященный Феофан советует поступать в монастырь, где легче можно достигнуть нравственного совершенства. От поступивших в монастырь он требует уже полного отрешения от мира и ревностного исполнения иноческих обязанностей. В одном из своих писем по этому поводу он пишет: "Желание поступить в монастырь есть доброе желание; только идя в монастырь, полагай с сердцем завет: всю душу свою единому Господу предать, все земные желания и надежды отбросивши. На дело Божие надо предать себя до смерти, т. е. хоть умереть, а не отступать от доброго"[154]. Монастырь для инока, по словам Вышенского затворника, является школой, научающей последователя Христа внутреннему духовному деланию и законам духовной жизни.

Но святитель Феофан не отрицает и жизни в миру. Он благословляет и семейную, и общественную жизнь, полагая, что человек на всяком месте может достигнуть спасения, и побуждает всех, с кем имеет дело, свято исполнять семейные и общественные обязанности, следуя во всем Божественным заповедям. "Спастись везде можно, и спасение — не от места и не от внешней обстановки, а от внутреннего настроения. Нужно только блюстись и хранить себя в (известном) чине жизни, пребывая в памяти о Боге и смерти и держа в душе всегда сокрушенное и смиренное чувство. С таким настроением и в монастыре и без монастыря спасетесь"[155]. Епископ Феофан очень заботился о людях семейных и давал им ценные советы и наставления. "Мне очень желательно знать, как тебе живется. Мне утешительно знать, что ты счастлив. Берегите с женою взаимно свою любовь. В этом — источник счастливой семейной жизни. Но надо блюсти его, чтобы не засорился"[156].

Все письма Преосвященного Феофана полны любовью ко всем людям. Своими письмами он спас многих от духовной смерти, возродил к новой жизни, направил на путь истины и указал действенные средства к нравственному усовершенствованию. И если кто хоть раз обратился со своею нравственной нуждой к подвижнику, тот уже никогда не оставлял наставника и рекомендовал его другим. Один опытный педагог, сам руководитель высшего учебного заведения, неоднократно обращавшийся к Святителю со своими житейскими скорбями, пишет: "В это время (после потери детей) измученный житейским горем и недоумением, я — немощный — ринулся со своею глубокою скорбною докукою, которой и забыть не могу, к сильным людям — людям веры Христовой, и, во-первых, к святителю Феофану. Епископ Феофан в то время уже был вне мира, в затворе, но он хорошо знал лютую скорбь житейскую и не замедлил мне ответить святительским утешительным словом. Скорби житейские и потом, по воле Божией, не оставляли меня, и я всегда обращался за утешением к епископу Феофану. То была потреба измученной души моей. Письма ко мне Святителя представляют высокий учительный интерес для всякого страждущего и обремененного христианина"[157].

5. РУКОДЕЛИЕ И МИНУТЫ ОТДЫХА

Рядом с келейной церковью епископа Феофана был его рабочий кабинет. Короткие промежутки между молитвой и умственными занятиями Преосвященный Феофан наполнял рукоделием. Являясь отдыхом от умственного напряжения, оно вместе с тем подкрепляло телесные силы, а главное — изгоняло из жизни его всякую мысль о праздности. "Нельзя все духовным заниматься, — писал он, — надо какое-либо нехлопотливое рукоделье иметь. Только браться за него надо, когда душа утомлена, ни думать, ни Богу молиться не способна"[158].

По примеру некоторых древних подвижников Святитель занимался живописью, резьбой по дереву, токарным[159] и переплетным делом, для чего в его рабочем кабинете имелось несколько ящиков с необходимыми инструментами; кроме этого, у него в келлии были фотоаппарат, телескоп и микроскоп[160]. Замечательно, что и эти предметы физического труда служили к удовлетворению "единого на потребу".

Особенно любил Святитель искусство иконописания и сам был хорошим художником. 9 октября 1889 г. он писал своим почитателям: "Преосвященный Иосиф дивится, как пишу. Да ведь это — моя отрада"[161]. Нося в душе образы иного, высшего мира, он, видимо, желал окружить себя и на земле их святыми изображениями. После смерти епископа Феофана в его келлии найдено много икон и картин священного содержания, написанных им самим: "Распятие", "Воскресение Христово", "Снятие со креста", "Спаситель в терновом венце", образ Спасителя и Божией Матери во весь рост[162], "Богоявление", образ святителя Тихона во весь рост, иконы св. Митрофана Воронежского, препп. Антония и Феодосия, св. князя Александра Невского и портрет Саровского старца Серафима[163]. Особенно часто обращался Владыка к двум иконописным сюжетам: к изображению св. Тихона Задонского и Богоявления. И это не случайно: жизнь святителя Тихона была идеалом для него, а идея Богоявления ассоциировалась с его именем — Феофан.

Вышенский затворник очень любил заниматься переплетным делом, о чем он сам сообщает 4 марта 1875 г. Н. В. Елагину: "Переплет мне нравится больше всех других рукоделий. Без работы же умрешь. Когда писать не хочется, сейчас скука. Возьмешься за работу — и все пройдет. Есть часы, которых некуда девать — именно послеобеденные"[164]. Для этого он заготовил все необходимое. "Все нужное к переплетному делу, — писал епископ Феофан, — я уже собрал. Афонцы справили. Теперь остается браться за дело"[165].

Преосвященный Феофан занимался в затворе и резьбой по дереву[166]. 25 ноября 1877 г. он писал афонскому иеромонаху Арсению: "Вот еще моя просьба! Потрудитесь поискать и найти "рисунки для резьбы на дереве". Ищите их в тех же лавках, в которых продаются рисунки и все принадлежности для выпиливания. Пожалуйста, не смейшайте. Для выпиливания у меня все есть — и рисунков много. А для вырезывания инструменты есть, а рисунков нет. Вот они-то и нужны. Они не дороги. Сами выберите — листов десятка два-три. Резьбою украшаются подсвечники, рюмочки, солоночки и проч. Я точить умею, такие рисунки будут очень кстати"[167].

Однажды Святитель решил заняться игрой на музыкальных инструментах и с этой целью заказал себе фисгармонию. В одном из писем к А. Д. Т. он сообщает: "Писал я вам с неделю назад, что гуделка не едет. — Приехала, гудит добре. Все гудки дают очень приятные звуки. А какие есть аккорды — прелесть: все бы слушал. Я все один гуду. Показать некому. Всяко я не отчаиваюсь. Понемногу навыкну"[168]. 6 января 1871 г. епископ Феофан одного знакомого просит прислать руководство для обучения игре на фисгармонии. "Гуделка приехала. Спросите там у своего мастера, не скажет ли он чего в руководство"[169]. Для обучения игре на фисгармонии Преосвященный Феофан выписывает пособие и заказывает ноты различных духовных произведений.

Святитель пожелал научиться играть также на скрипке и с этой целью заказывает самоучитель игры на этом инструменте. "Будучи в Москве, — обращается он с просьбой к одной из своих духовных дочерей, — не найдете ли там какого-либо самоучителя — книги — для скрипки, дешевенького. Купите и пришлите. Мы посмотрим, можно ли самим выучиться, и если найдем, что можем, начнем учиться, чтоб вышел полный музыкальный комплект..."[170]

6. ПАТРИОТИЗМ ВЫШЕНСКОГО ПОДВИЖНИКА

Удалившись от мира, святитель Феофан не утратил интереса к судьбам мира и откликался на все важнейшие события в общественной жизни Отечества. Из политических событий того времени святителя Феофана особенно интересовала Русско-турецкая война.

В 1876 г. неизбежность этой войны стала очевидной. Епископ Феофан, по прежней своей службе на Востоке хорошо знавший печальное положение славянских народностей и Православия во владениях Турецкой империи, с живым участием следил за ходом военных событий и с глубоким удовлетворением приветствовал наступающую освободительную войну, считая ее для русских священной обязанностью. Свои мысли по этому поводу святитель Феофан высказал в трех "Письмах по восточному вопросу", написанных в период с 1 ноября 1876 по 8 ноября 1877 г., т. е. когда война только еще готовилась. Письма эти были написаны к русскому вице-консулу в Варне А. В. Рачинскому. Насколько священной для русского народа считал Владыка Феофан эту освободительную войну, видно из следующих его размышлений: "Охватившее нас воодушевление не есть ли Божие в нас действие? И, сознавая это, не должны ли мы вместе сознать, что этим движением Бог говорит нам: вам поручено освободить этих страждущих? Можем отказаться! Бог никого не нудит. Но будем ли мы безвинны, не вняв Божиим мановениям? Бог найдет и без нас исполнителей Его воли. А нам стыд, если еще не более что. Оставляющий брата сам будет оставлен в час нужный. Все такие мысли прямо ведут к решению вопроса: хочешь не хочешь, а ступай воевать, мать Русь православная"[171].

В "Письмах по Восточному вопросу" святитель Феофан указывает даже план будущего устройства Балканских государств. Он считал необходимым для славянских народностей Балканского полуострова не только гражданское самоуправление, но и независимое церковное устройство с сохранением духовного единения их с Греческой Церковью. "Я был той мысли, что обособление иерархии болгарской дает центр раздробленным болгарам, а потом и далее само собою видно, что... стряхнули бы сидящих на хребте. Можно устроить независимые королевства или княжества славянские. Можно состряпать из них федерацию Константинополь-Франкфурт... Малая Азия — особо"[172].

Во время самой войны епископ Феофан внимательно следил за ее ходом. Он глубоко сочувствовал славянам в их освободительной войне, радовался успехам. Когда настоятелю монастыря отцу Аркадию приходилось посещать Святителя в это время, то беседа всегда вращалась главным образом вокруг этого вопроса. Преосвященный развертывал атласы и карты, указывал настоящее положение наших войск, делал предположения относительно того, что́ следовало бы предпринять, какие области завоевать в ближайшем будущем, при этом всегда выражал полную уверенность в победе русских. Вышенский подвижник радовался успешному окончанию Русско-турецкой войны, внимательно сделил за ходом Берлинского конгресса, тяжело переживал его результаты. 14 июля 1878 г. он писал Н. В. Елагину: "Конгресс, видимо, не о пользах освобождаемых народов хлопотал, а все направлял к тому, чтобы унизить Россию. Но Господь знает, что́ строит! Верно так лучше, и буди благословенна воля Его"[173].

Патриотические чувства Вышенского затворника проявились и при получении известия о гибели военного корабля "Русалка". 1 ноября 1893 г. он написал Митрофану Корякину письмо, исполненное трогательных и любвеобильных утешений осиротелым семьям погибших, которые, исполняя свой "военный долг"[174] перед Родиной, внезапно перешли в потусторонний мир. "Скончавшиеся по причине крушения "Русалки" должны быть причисляемы к сонму мучеников. Я не колеблясь решаю, что как разбойник со креста прямо в рай поступил, так и они. Я желал бы, чтобы все матери и отцы, братья и сестры, и жены умерших тогда прочитали сии строки, поверили истине их и утешились. Я почитаю смерть их, в отношении ко спасению вечному, лучше смерти всех, кои в ту пору умирали, будучи окружены родными и знаемыми. — Да упокоит Господь души их в Царствии Небесном![175]

7. ХАРАКТЕРИСТИКА ТВОРЕНИЙ ЕПИСКОПА ФЕОФАНА

Святитель Феофан посвятил всю жизнь поискам пути к Вечной Жизни. В своих душеспасительных сочинениях он показал этот путь всем последующим поколениям. "Своими многочисленными вдохновенными писаниями, — говорил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий, — Преосвященный Феофан учит нас внутреннему духовному общению с Богом. Он весь погружен в человека, в указание путей его таинственного общения с Богом под сенью Церкви"[176].

Многообразны предметы писаний Вышенского затворника. Почти ни одна деталь духовной жизни не ускользнула от его глубокого, внимательного наблюдения. Но главной темой его творений является спасение во Христе. При этом, как отмечают исследователи, труды великого подвижника веры и благочестия христианского, "полные духовно-благодатного помазания... в возможной полноте и близости отражают дух учения Христова и апостольского, мысли, характер и содержание творений богопросвещенных отцов и учителей Церкви, и все направлены к указанию высшего блага, вечных целей бытия человеческого и надежного пути в Царствие Небесное"[177].

Сам перечень этих творений[178] вызывает чувство благоговения перед великим трудолюбием, большой нравственной силой, духовным опытом Святителя-затворника. "Мы имеем полное право, — пишет один из биографов епископа Феофана, — назвать его великим мудрецом христианской философии. Он в такой же степени плодотворен, как и святые отцы IV столетия"[179].

Основой для его богомудрых писаний служили почти исключительно творения восточных церковных учителей и аскетов. Эти писания с замечательной полнотой, близостью и точностью отражают дух и характер святоотеческих аскетических воззрений, которые были предметом его тщательного, всестороннего изучения и постоянного, неослабевающего внимания. Епископ Феофан был "верным и типичным продолжателем отеческой традиции в аскетике и богословии"[180]. В его сочинениях излагаются основы святоотеческой психологии, "что для богословов необыкновенно ценно и важно и за что последние всегда останутся ему благодарны"[181]. По словам профессора С. М. Зарина, знакомство Святителя с аскетической святоотеческой письменностью было "выдающимся не только по глубине, но и по широте обнятого им аскетического материала"[182].

Творения и письма Вышенского затворника — это не плод труда богослова-теоретика, а живой опыт деятельного подвижника, созидавшего свою духовную жизнь на основе Священного Писания и Священного Предания Церкви. "Мы не знаем, — пишет профессор А. Бронзов, — ни одного богослова, который до такой степени был бы проникнут библейским и святоотеческим духом, до какой последний проглядывает в каждой строке у епископа Феофана. Прямо можно сказать, что его нравоучение есть в общем библейско-отеческое. И в этом самое великое его достоинство"[183].

Как редкий и выдающийся знаток аскетической письменности, Преосвященный Феофан не только отразил ее особенности в своих творениях, но и воплотил в своей жизни, проверив истинность святоотеческих аскетических предпосылок собственным духовным опытом. "Святоотеческое аскетическое мировоззрение, прошедши через призму глубокого и тщательного изучения епископа Феофана, сделалось как бы его собственным, так что его собственное мировоззрение без всякого преувеличения можно назвать святоотеческим, — не только по общему духу и основному содержанию, но даже и по самой форме своего выражения и раскрытия"[184]. Все аскетические установки епископа Феофана пережиты им, извлечены из его собственного духовного опыта и запечатлены самобытной свежестью и глубокой жизненностью. За каждой фразой творений боговдохновенного архипастыря стоит его живой внутренний опыт и духовный подвиг.

Замечательно то, что святоотеческие взгляды не просто были поняты и усвоены святителем Феофаном, они всецело проникли в его мировоззрение, растворились в нем и составили с ним единое, неразрывное целое. "Отсюда понятно то огромное влияние, какое оказывают воззрения Святителя на тех, кто с ними знакомится"[185]. Только человек, сам переживший, сам перегоревший в горниле духовного опыта, сам причастный духовной жизни, может заговорить с людьми о духовной жизни с такой вдохновенной всепобедной силой, возбуждающей духовную энергию и порождающей готовность на духовные подвиги.

"В своих произведениях святитель Феофан, — по словам комиссии профессоров Петербургской Духовной Академии, — выступает самостоятельным глубоким православным богословом-мыслителем созерцательного направления, таким богословом, у которого богословские православные понятия глубоко проникли чрез сознание, приняли оригинальную форму и получили своеобразную систему"[186]. Сочинения епископа Феофана "дышат духом благодати, делающим слово его помазанным, проникающим прямо в сердце читателя"[187]. В них проявляется непреодолимая сила искренности и правды, глубокая сила убеждения, горячее желание спасения ближнему и вследствие этого непосредственное могучее воздействие на душу читателя. Святитель Феофан старается избегать "формалистики и схоластицизма"[188], излагая свои мысли ясно и доступно для широкого круга читателей. "Все формальные термины нашей школьной науки, — пишет Патриарх Московский и всея Руси Сергий, — в уме Преосвященного Феофана получили самый жизненный смысл и самое богатое содержание"[189]. В обширных своих творениях епископ Феофан проявляет себя как замечательный экзегет, моралист и богослов Русской Православной Церкви.

Сочинения епископа Феофана можно разделить на три отдела: нравоучительный, истолковательный и переводный. Особенно большую ценность для богословской науки представляют многочисленные печатные труды Святителя по христианской нравственности. Здесь мы можем говорить о нем не только как о великом мыслителе, но и как о богомудром подвижнике, предлагающем для руководства другим учение святых отцов и личный опыт духовной жизни. Святитель Феофан может быть назван "опытным церковным учителем христианской нравственности, выносившим свои мысли и убеждения в глубине своей души"[190]. В своих нравоучительных произведениях Преосвященный Феофан изобразил идеал истинной христианской жизни и пути, ведущие к его достижению. По словам профессора протоиерея Георгия Флоровского, епископ Феофан "не строил системы ни догматической, ни нравоучительной. Он хотел только очертить образ христианской жизни, показать направление духовного пути, и в этом его несравненное историческое значение"[191]. Обозревая душевные и духовные способности человека, Святитель глубоко проникает в его внутренний мир. Это рассмотрение отличается вместе с тем замечательной силой и широтой самонаблюдения. "Автор как бы спускается в темные переплетающиеся лабиринты духа и, несмот-

ря на слабый свет лампады, везде успевает отличать в них очень тонкие проявления нравственного начала"[192]. По словам профессора ЛДА Георгия Миролюбова, "широта и глубина знаний епископа Феофана поражает читателя его творений: о духовной жизни он пишет как исследователь-естествоиспытатель"[193].

Среди творений епископа Феофана мы почти не встречаем трудов, носящих сугубо догматический характер, но поскольку нравственное учение христианства стоит в неразрывной связи с христианскими догматами, то и в трудах Преосвященного Феофана в самых разных местах мы находим раскрытие и догматического учения. Особенностью раскрытия Святителем проблем христианской догматики является четкость воззрений на самые трудные и ключевые пункты этой богословской науки. По свидетельству упомянутой комиссии профессоров Петербургской Духовной Академии, в трудах епископа Феофана "некоторые пункты догматического учения нашли не только полное и основательное раскрытие, но и такие формулы, каких православная отечественная догматика до этого не имела. В особенности это нужно сказать относительно истин: участия всех Лиц Святой Троицы в различных моментах нашего спасения с преимущественным преобладанием одного из Лиц Святой Троицы в том или другом моменте нашего спасения"[194].

Одним из важнейших дел жизненного подвига Преосвященного Феофана являются его замечательные труды по изъяснению слова Божия, которые представляют собой ценный вклад в русскую библеистику. Епископ Феофан считается одним из выдающихся экзегетов своего времени, а его истолковательные труды, по словам профессора Московской Духовной Академии П. С. Казанского, являются "великим подарком для Православной Церкви"[195]. "Внимательный читатель находит в них не только все нужное для полного и ясного понимания священного текста, но вместе с тем и глубоко продуманное и прочувствованное разъяснение множества разного рода догматических, в особенности же нравственных, христианских истин, понятий, вопросов"[196].

В тесной связи со всеми трудами епископа Феофана в области богословия стоит его переводческая деятельность. Свой духовный опыт он обогащал не только своими внутренними переживаниями, но и активным вниманием к опыту древних аскетов, описание которого его особенно интересовало. Важнейшей из переводных работ Святителя является "Добротолюбие", посвященное главным образом духовной жизни первоначальников и великих учителей древнего христианского аскетизма. "Добротолюбие" в полном своем составе представляет собой широкое, всестороннее изображение и истолкование различных явлений духовной жизни — от самых простых и безыскусственных наблюдений и до высочайших, вдохновенных созерцаний, запечатленных необыкновенной глубиной психологического проникновения во внутренний мир человека. "Добротолюбие" было любимой книгой в русских церковных кругах, особенно в монастырях; оно имело широкое значение как масштабное выражение учения о христианской жизни. Оно формировало воззрение в области духовной жизни и благочестия и одновременно представляло собой своего рода учение, употреблявшееся и рекомендовавшееся старцами[197].

Особый вид литературных трудов Преосвященного Феофана представляют его многочисленные письма, которыми он обменивался со всеми, кто просил его советов, поддержки и одобрения. Через свои одухотворенные письма Святитель "обильно проливал лучи света Божественного на грешный мир"[198]. Эти письма, несомненно, имели важное значение для получавших их, были истинным руководством в их нравственной жизни и служили великой отрадой и духовным утешением для многих душ в тяжелые, скорбные для них минуты. Письма архипастыря, являясь истинным духовным сокровищем, важны еще тем, что в них обрисовывается его личность как учителя

Церкви Христовой. Содержание его писем крайне разнообразно, но основной тон их — нравоучительный. Они, как и книги, содержат ответы на один и тот же великий вопрос — вопрос о пути ко спасению. "Лучшее употребление дара писать, — говорит епископ Феофан, — есть обращение его на вразумление и пробуждение грешников от усыпления"[199]. Многие ревностные иноки, представители русской интеллигенции и простого глубокорелигиозного народа, составляли большую духовную семью богомудрого архипастыря. Лучшие современники видели в нем истинного светильника христианства и всей душой стремились иметь с ним духовное общение, которое реализовали преимущественно в переписке.

Все произведения Преосвященного Феофана преисполнены благодатью Христовой, духовной силы, искренности и глубокой веры, горячего желания спасения всякому человеку. "Глубокий и неиссякаемый кладезь мудрости духовной представлял собой епископ Феофан, кладезь, из которого черпали и долго еще будут черпать люди, жаждущие религиозно-нравственного образования и просвещения в духе Православной Церкви"[200]. Поистине реки богомудрых учений и потоки воды живой Христова учения истекли из сердца и ума святителя Феофана. Это нетленное драгоценное наследие оставлено им сынам Церкви Православной. "Из вдохновенных страниц творений святителя Божия, дошедшего в своем духовном совершенстве до недосягаемых почти вершин духа, каждый может почерпнуть бесконечно много для души и сердца... Залежи драгоценностей для того и созданы, чтобы их добывать и ими пользоваться"[201].

В творениях Святителя-затворника для каждого возраста духовного, для каждой степени образования есть своя духовная пища, своя наука, свое доступное учение, начиная от млека до твердой пищи, от азбуки духовной жизни до высшей мудрости духовной, доступной уже только совершенным[202]. "Невозможно было бы передать все содержание нравоучительных писаний Преосвященного Феофана. Это может сделать только тот, кто сам прошел всю школу духовного воспитания и роста, кто пережил все сам в себе — выносил, прочувствовал, сделал родным для себя путь нравственного возрастания"[203].

Творения Святителя-затворника имеют исключительно важное значение в истории нашего богословия. Недаром они именуются "путеводной звездой для всех тружеников богословской науки и истинной христианской жизни"[204]. Они являются неоценимым сокровищем русской православно-религиозной литературы и должны стать "настольными книгами для каждого желающего идти по пути спасения, в Жизнь Вечную"[205].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Шабатин И. Н., проф.* Епископ Феофан Затворник и его духовное наследие. — ЖМП, 1948, май, с. 44.

[2] *Хитров М. И., прот.* Преосвященный Феофан, Затворник Вышенский. 2-е изд. М., 1905, с. 50.

[3] *Корсунский И. Н.* Преосвященнейший епископ Феофан, бывший Владимирский и Суздальский. М., 1895, с. 165—166.

[4] "Стены деревянные, без обоев, несколько потемневшие от времени. Мебель и всё прочее — всё простое и ветхое: шкаф с угольником из простого дерева, комод, стол простой, складной аналой, кровать складная, диван из березового дерева с железными сидениями и всё прочее — простое и дешевое, и как поначалу было сделано, так и осталось до кончины Святителя" (*Корсунский И. Н.* Указ. соч., с. 166; *Смирнов П. А.* Жизнь и учение Преосвященного Феофана, Вышенского затворника. 2-е изд. М., 1915, с. 105).

[5] "Тамбовской епархиею, к которой принадлежит Вышенская пустынь, за 1866—1894 годы управляли следующие епископы: Феодосий Шаповаленко (1866—1873); Палладий Раев

(1873—1876); Палладий Ганкович (1876—1885); Виталий Иосифов (1885—1890) и Иероним Экземплярский (1890—1894)" (*Корсунский И. Н.* Указ. соч. с. 248).

[6] *Рыбинский В. П.* Памяти Преосвященного Феофана, епископа Владимирского и Суздальского. — ТКДА, 1894, т. 1, март, с. 427.

[7] "Вышенская пустынь лежит вдали от больших и шумных центров городской жизни, расположена среди прекрасной лесной природы, при слиянии двух рек — Цны и Выши, из которых первая довольно значительна и судоходна. В летнее время окружающий воздух пропитан благоуханием смолы и всегда полон таинственного шума могучего, векового бора. Славу и драгоценность обители составляет чудотворная икона Казанской Божией Матери, принесенная в дар монахинею Московского монастыря Мирониею. Обитель находится в 25 верстах от уездного города Шацка Тамбовской губернии" (*Смирнов П. А.* Указ. соч., с. 104—105).

[8] "Архимандрит Аркадий (Чесноков) скончался 1 ноября 1907 года, оставив по себе светлую память как ревнитель церковноприходских школ, пожертвовавший на устройство их свыше ста тысяч, и как высокой жизни человек" (*Депутатов Н.* Ревнитель благочестия XIX века епископ Феофан Затворник. Харбин, 1938. Типография Св.-Троицкого монастыря. Джорданвилль, 1971, с. 18).

[9] Собрание писем святителя Феофана. Вып. 5. М., 1899, с. 153.

[10] Там же. Вып. 4. М., 1899, с. 35.

[11] Там же. Вып. 8. М., 1902, с. 5.

[12] Воспоминания Вышенского инока о Преосвященном Феофане. — Прибавление к Церковным ведомостям, 1894, март, № 10, с. 328.

[13] Игумен Тихон (Ципляковский, † 1896).

[14] Воспоминания Вышенского инока о Преосвященном Феофане. — Тамбовские епархиальные ведомости, с. 112.

[15] *Крутиков И. А.* Святитель Феофан, затворник и подвижник Вышенской пустыни. — Душеполезное чтение, 1898, ч. 3, с. 782.

[16] Собрание писем святителя Феофана. Вып. 7. М., 1900, с. 39—40.

[17] Там же. Вып. 3. М., 1898, с. 41.

[18] *Смирнов П. А.* Указ. соч., с. 151.

[19] Некоторое время духовником епископа Феофана был отец Иосиф, о чем сообщает сам Святитель в своих письмах. "Мой духовник о. Иосиф. Возьмите его. — Он старец сильной веры, но без всяких мудрований" (Собрание писем святителя Феофана, вып. 8, с. 222).

[20] Собрание писем святителя Феофана, вып. 3, с. 22.

[21] Там же. Вып. 1. М., 1898, с. 37.

[22] *Архимандрит Аркадий*, настоятель Вышенской пустыни. Тамбов, 1909, с. 90.

[23] *Хитров М. И.*, прот. Указ. соч., с. 205—206.

[24] *Соколов П., прот.* Слово при погребении епископа Феофана. — В кн.: Хитров М. И., прот. Указ. соч., с. 207.

[25] *Рыбинский В. П.* Указ. соч., с. 429.

[26] *Епископ Феофан.* Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. М., 1892, с. 299.

[27] Там же, с. 433.

[28] *Корсунский И. Н.* Указ. соч., с. 185—186.

[29] Письма епископа Феофана к Н. И. К. — Душеполезное чтение, 1908, ч. 2, с. 261.

[30] Собрание писем святителя Феофана, вып. 5, с. 15.

[31] Там же, вып. 7, с. 35.

[32] *Корсунский И. Н.* Указ. соч., с. 186.

[33] Собрание писем святителя Феофана. Вып. 2. М., 1898, с. 11.

[34] Митрополит С.-Петербургский.

[35] *Корсунский И. Н.* Указ. соч., с. 118.

[36] Отец Антипа (Чеховской) — соборный старец.

[37] Собрание писем святителя Феофана, вып. 2, с. 20.

[38] Там же. Вып. 7. М., 1900, с. 44, 49.

[39] "В алтаре, близ жертвенника, на стене можно видеть висящий мешочек, весь наполненный записочками к преосвященному с просьбами помянуть в своих молитвах у Престола Божия" (В келлии Затворника. — Душеполезное чтение, 1894, ч. 1, с. 700).

[40] Воспоминания Вышенского инока о Преосвященном Феофане, с. 114.

[41] Там же.

[42] *Смирнов П. А.* Указ. соч., с. 160.

[43] *Крутиков И. А.* Преосвященный Феофан, затворник и подвижник Вышенской пустыни. М., 1895, с. 132.

[44] *Крутиков И. А.* Указ. соч. — Душеполезное чтение, 1899, ч. 1, с. 620.

[45] Приготовление к затвору и затворническая жизнь Преосвященного Феофана. — Душеполезное чтение, 1894, ч. 2, с. 538.

[46] В келлии Затворника. — Душеполезное чтение, 1894, ч. 1, с. 699.

[47] *Епископ Феофан.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? 6-е изд. М., 1914, с. 251—252.

[48] *Ян Прышмонт.* Епископ Феофан — русский православный писатель по нравственному богословию. — Богословские труды. Варшава, 1978, с. 211—229. На нем. яз.

[49] *Корсунский И. Н.* Указ. соч., с. 204.

[50] Святитель Феофан "хорошо понимал математические науки и занимался естественными науками, потому основательно знал арифметику и географию и свободно чертил географические карты" (*Крутиков И.* Указ. соч., с. 28).

[51] Собрание писем святителя Феофана, вып. 2, с. 11.

[52] *Бронзов А., проф.* Отзыв на кн.: *Смирнов П. А.* Жизнь и учение Преосвященного Феофана, Вышенского затворника. Шацк, 1905. — Странник, 1905, т. 2, с. 593.

[53] *Епископ Феофан.* О совершенном обращении к Богу от прелестей мира и греха. 1-е изд. М., 1887, с. 50.

[54] Тамбовские епархиальные ведомости, 1867, № 12—15, 18. Эти Слова в 1881 г. были собраны в отдельную брошюру под заглавием "О Православии с предостережениями от погрешений против него". М., 1881.

[55] Тамбовские епархиальные ведомости, 1867, № 19—23; 1868, № 1—3. И отдельно: Тамбов, 1868; М., 1891. 210 с. В 1869 г. статья была дополнена и исправлена автором и под заглавием "Душа и тело не есть нечто телесное, а чистый дух" напечатана в "Домашней беседе" (вып. 1—21).

[56] 1-е изд. СПб., 1868, вып. 1. 112 с.; вып. 2. 121 с.; вып. 3. 164 с.; 2-е изд. СПб., 1869, вып. 1. 112 с.; вып. 2. 121 с.; вып. 3. 164 с. И отдельно: 3-е изд. СПб., 1875, 303 с. (*А. Н.* Отзыв на "Путь ко спасению" епископа Феофана. — Душеполезный собеседник, 1909, январь, с. 22—23).

[57] Домашняя беседа, 1868, вып. 9—15.

[58] Там же, вып. 22—47.

[59] Собрание писем святителя Феофана, вып. 1, с. 222.

[60] *Архангельский Н. П.* Задача, содержание и план системы православно-христианского нравоучения. Симбирск, 1894, с. 18.

[61] О Покаянии, Причащении Святых Христовых Таин и исправлении жизни. Слова Преосвященного Феофана во святую Четыредесятницу и приготовительные к ней недели. 3-е изд. М., 1889, с. 287. (Отзыв на книгу см.: Душеполезный собеседник, 1909, июнь, с. 182—183.)

[62] Домашняя беседа, 1868, вып. 48—50.

[63] Тамбовские епархиальные ведомости, 1869, № 1—12. И отдельно: Тридцать третий псалом. 1-е изд. М., 1871. 110 с.

[64] Домашняя беседа, 1869, вып. 2—16. То же в книге: Что потребно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасения. 1-е изд. М., 1882. 115 с.

[65] Домашняя беседа, 1869, вып. 9, с. 213; вып. 22, с. 561.

[66] Эти мысли были изданы отдельной книгой под заглавием "Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия" (М., 1881, 487 с.).

[67] Домашняя беседа, 1870, № 33—51; 1871, № 2—10. И отдельно: СПб., 1872. 292 с.

[68] *Архангельский Н. П.* Указ. соч., с. 38.

[69] *Епископ Феофан.* Что есть духовная жизнь..., с. 167.

[70] Домашняя беседа, 1870, вып. 5—32.

[71] Тамбовские епархиальные ведомости, 1871, № 5, с. 278—302. Отдельно: Тамбов, 1871. 25 с.

[72] М., 1882. 94 с.

[73] У епископа Феофана было намерение написать толкование и на Послания святого апостола Петра, о чем он сообщает в одном из писем: "Я начал толковать первое Послание Петрово. Туго идет. — Очень осязательно, что это — не проповеди писать" (Письма епископа Феофана. — Христианин, 1910, декабрь, с. 770).

[74] Душеполезное чтение, 1873, ч. 1—3.

[75] Там же, ч. 3; 1874, ч. 1—3; 1875, ч. 1. И отдельно: М., 1875. 428 с.

[76] ЧОЛДП, 1874, июнь, сентябрь, ноябрь, декабрь. И отдельно: СПб., 1877. 546 с.

[77] Домашняя беседа, 1874, вып. 1—50; 1875, вып. 1—48; 1876, вып. 2—52; 1877, вып. 2—37. И отдельно: СПб., 1877. 546 с.

[78] *Епископ Феофан.* Псалом стоосьмнадцатый. 2-е изд. М., 1891.

[79] Собрание писем святителя Феофана, вып. 3, с. 161.

[80] Душеполезное чтение, 1875, ч. 2, 3; 1876, ч. 1—3. И отдельно: М., 1876. 564 с.

[81] Душеполезное чтение, 1877, ч. 1—3. Отд. изд.: М., 1878. 448 с.

[82] Письма Преосвященного Феофана Затворника. — Христианин, 1910, февраль, с. 424.

[83] Душеполезное чтение, 1880, ч. 1—3. И отдельно: Толкование Посланий святого апостола Павла к Колоссянам и к Филимону. 1-е изд. М., 1880.

[84] Душеполезное чтение, 1880, ч. 3, с. 75—81.

[85] Там же, 1880, ч. 3; 1881, ч. 1.

[86] Там же, 1881, ч. 2, 3; 1882, ч. 1.

[87] Там же, 1882, ч. 1—3. И отдельно: Толкование пастырских Посланий святого апостола Павла. 1-е изд. М., 1882.

[88] Душеполезное чтение, 1895, ч. 3; 1896, ч. 1. И отдельно: О Послании апостола Павла к Евреям. М., 1896. 37 с.

[89] Протоиерей Михаил Хитров дает сведения, что "в келлии епископа Феофана найдены рукописи "Толкования на Послание апостола Павла к Евреям" (*Хитров М., прот.* Указ. соч., с. 200).

[90] Письма Преосвященного Феофана Затворника. — Христианин, 1909, декабрь, с. 895.

[91] Собрание писем святителя Феофана, вып. 1, с. 129.

[92] Письма Преосвященного Феофана Затворника к Афонцам. — Душеполезное чтение, 1894, ч. 3, с. 106—122.

[93] Собрание писем святителя Феофана, вып. 3, с. 43.

[94] Рец.: Богословский библиографический листок, 1886, вып. 1, с. 18—22; 1900, вып. 1, с. 5—7; ЧОЛДП, 1886, ч. 2, с. 330—357.

[95] Тамбовские епархиальные ведомости, 1873, № 18—24; 1874, № 1—5. И отдельно: Святой Антоний Великий. 1-е изд. М., 1883.

[96] Собрание писем святителя Феофана. Вып. 6. М., 1899, с. 142—143.

[97] Письма епископа Феофана к протоиерею В. П. Нечаеву. — Душеполезное чтение, 1910, ч. 1, с. 114.

[98] Душеполезное чтение, 1875, ч. 3, с. 342—352.

[99] Домашняя беседа, 1876, вып. 20—23. Отдельно: О нашем долге держаться перевода 70-ти толковников. М., 1876. 19 с.

[100] Церковный вестник, 1876, № 19, с. 1—4.

[101] Там же, 1876, № 23, с. 1—5; Домашняя беседа, 1876, вып. 28, с. 699—709.

[102] Письма Преосвященного Феофана Затворника к Афонцам, с. 113—115.

[103] Собрание писем святителя Феофана. Вып. 7. М., 1900, с. 3.

[104] Там же, вып. 1, с. 90.

[105] Тамбовские епархиальные ведомости, 1877, № 3—20; 1878, № 3—13, 15—22; 1879, № 2—8.

[106] Святоотеческие наставления о молитве и трезвении или внимании в сердце к Богу и истолкование Молитвы Господней словами святых отцов. 1-е изд. М., 1881; Истолкование Молитвы Господней словами святых отцов. М., 1896; Отзыв о святоотеческих наставлениях о молитве и трезвении епископа Феофана. — Душеполезный собеседник, 1909, июнь, вып. 6, с. 183—184.

[107] Собрание писем святителя Феофана, вып. 4, с. 111.

[108] Там же, вып. 3, с. 50.

[109] Душеполезное чтение, 1877, ч. 1—3; 1878, ч. 1—3; 1879, ч. 1—3; 1880, ч. 1—3; 1881, ч. 1—3. И отдельно: 1-е изд., вып. 1. М., 1879; вып. 2. М., 1882. Впоследствии на основе

"Слов" преподобного Симеона Нового Богослова издана брошюра под заглавием "О трех образах внимания и молитвы" (М., 1893).

110 Собрание писем святителя Феофана, вып. 3, с. 223.

111 Там же. 1-е изд. М., 1878; *Е. Н.* Отзыв на "Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?". — Душеполезный собеседник, 1915, июль, с. 258—259.

112 Собрание писем святителя Феофана, вып. 6, с. 22.

113 Там же, вып. 1, с. 95; вып. 2, с. 17.

114 Душеполезное чтение, 1880, ч. 2; 1881, ч. 1. Отдельно: СПб., 1881. 148 с. (Последующие издания вошли в состав "Писем к разным лицам о разных предметах веры и жизни").

115 Душеполезное чтение, 1880, ч. 1—2; 1881, ч. 1—3. И отдельно: 1-е изд. М., 1882. 432 с.

116 Из "Писем к разным лицам о разных предметах веры и жизни" были составлены и вышли отдельным изданием брошюры под заглавиями: 1) Первые благовестницы о воскресении Господа. М., 1892. 24 с.; 2) О вечности мучений. М., 1892; 3) Примеры записывания добрых мыслей, приходящих во время богомыслия и молитвы, числом 162. М., 1892. 41 с.; 4) Воскресный день. Хождение жен-мироносиц ко гробу Господню. М., 1900.

117 Собрание писем святителя Феофана, вып. 1, с. 140.

118 Впоследствии была издана выборка из второго тома "Добротолюбия" под заглавием "Изречения святых отцов об охранении души и тела в чистоте целомудрия против искушения блудной страсти". 1-е изд. М., 1893.

119 Собрание писем святителя Феофана, вып. 4, с. 155.

120 "С Афона прислали "Невидимую брань" Никодима Агиорита, — писал Владыка 10 января 1885 г. Н. В. Елагину, — предлагая перевесть. Пробежал. Идет. Можно перевесть" (Собрание писем святителя Феофана. Вып. 7. М., 1900, с. 182—183). "Афонцы возложили на меня послушание переложить на русский язык "Невидимую брань', — сообщал Святитель. — Прелагаю понемногу. Книга аскетического свойства (Собрание писем святителя Феофана, вып. 3, с. 83. Отзыв на "Невидимую брань" см.: 1913, февраль, вып. 2, с. 67—68).

121 Собрание писем святителя Феофана, вып. 7, с. 192.

122 Там же, вып. 6, с. 117.

123 Там же, вып. 2, с. 138. Впоследствии были сделаны извлечения из этого переводного труда и вышли под заглавием: "Как научиться?" (1-е изд. М., 1887. 32 с.).

124 Письма Преосвященного Феофана Затворника. — Христианин, 1909, декабрь, с. 898—899.

125 Собрание писем святителя Феофана, вып. 7, с. 213.

126 Там же, вып. 6, с. 158.

127 Там же. 1-е изд. М., 1889. 653 с.

128 Там же, вып. 7, с. 228.

129 Изд. 1-е. М., 1890. 521 с. Из материала, вошедшего в 5-й том "Добротолюбия", впоследствии было издано сочинение под заглавием "Каллист патриарх и его сподвижник Игнатий Ксанфопулы. Наставления для безмолвствующих" (М., 1890. 134 с.).

130 Собрание писем святителя Феофана, вып. 4, с. 119.

131 Там же, вып. 7, с. 253—254.

132 Письма Преосвященного Феофана Затворника. — Христианин, 1909, декабрь, с. 904; Собрание писем святителя Феофана, вып. 7, с. 219—220.

133 Рецензию на "Сборник аскетических писаний, извлеченных из патериков обители святого Саввы Освященного, что близ Иерусалима" см.: Душеполезный собеседник, 1908, июнь, с. 174—175.

134 Рецензию Учебного комитета на "Начертание христианского нравоучения" см.: Церковные ведомости, 1891, № 22, с. 731.

135 *Корсунский И. Н.* Указ. соч., с. 245.

136 Собрание писем святителя Феофана, вып. 3, с. 236.

137 М., 1892, 653 с.

138 Собрание писем святителя Феофана, вып. 7, с. 255—256.

139 Там же, вып. 2, с. 162.

140 Там же, вып. 7, с. 256.

141 После кончины Святителя были изданы следующие его сочинения: 1) Краткое учение о богопочитании. М., 1896. 68 с.; 2) Наставление о преуспеянии в христианской жизни. М., 1896. 30 с.; 3) Слова инока Антиоха. — Душеполезный собеседник, 1899, вып. 2, 3, 8; 1900,

вып. 9; 1902, вып. 2; 4) Избранные песнопения из Октоиха. — Душеполезный собеседник, 1900, вып. 2, 3, 7; 1901, вып. 2, 3, 11; 1902, вып. 2—3; 1903, вып. 1, 2, 6, 8, 10, 11; 1904, вып. 2, 7, 8, 10; 1905, вып. 10, 11; 1906, вып. 10; 5) Мысли и изречения святых подвижников. — Душеполезный собеседник, 1909, вып. 5, 7, 10, 11; 1910, вып. 1, 4, 5, 7, 10, 11; 1911, вып. 2, 6, 7, 10; 1912, вып. 3, 7, 9; 1913, вып. 10; 6) Патерик. — Душеполезный собеседник, 1915, вып. 2—6, 8, 9, 11, 12; 1916, вып. 1.

142 Собрание писем святителя Феофана, вып. 1, с. 222.

143 Там же, вып. 7, с. 50.

144 Там же, вып. 3, с. 20.

145 Письма епископа Феофана к Валаамскому схимонаху Агапию. — Полтавские епархиальные ведомости, 1905, № 7, с. 207.

146 *Смирнов П. А.* Указ. соч., с. 7.

147 Из ответов на эти письма были с течением времени составлены целые сборники и изданы святителем Феофаном под заглавием: 1) Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? М., 1878; 2) Письма о духовной жизни. М., 1882; 3) Письма о христианской жизни. М., 1880; 4) Письма к одному лицу в С.-Петербург по поводу появления там нового учителя веры. СПб., 1881; 5) Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. М., 1882; 6) Ответы епископа Феофана, затворника Вышенской пустыни, на вопросы инока относительно различных деланий монашеской жизни. Тамбов, 1894. После кончины святителя Феофана его письма были напечатаны в различных духовных журналах, а многие из них были собраны афонскими иноками и изданы в восьми выпусках под заглавием "Собрание писем святителя Феофана". М., 1898—1901. В 1973 г. были собраны еще 422 письма Преосвященного Феофана, находившиеся в различных журналах, в архивах МДА и не вошедшие в "Собрание писем святителя Феофана". Эти письма помещены в Приложении к кандидатскому сочинению иеромонаха Георгия (Тертышникова) "Гомилетический элемент в эпистолярном наследии епископа Феофана Затворника". МДА, 1973 (рукопись).

148 *Хитров М. И., прот.* Указ. соч., с. 46.

149 Богословский библиографический листок, 1898, вып. 5, май, с. 127.

150 Собрание писем святителя Феофана, вып. 4, с. 36.

151 Там же, вып. 2, с. 209—210.

152 Там же, вып. 1, с. 110.

153 Там же, вып. 5, с. 34.

154 Там же, вып. 1, с. 38.

155 Там же, вып. 3, с. 8—9.

156 Там же, вып. 1, с. 170.

157 *Дубасов И. И.* Памяти святителя Феофана. — Тамбовские епархиальные ведомости, 1894, октябрь, № 43, с. 872.

158 Приготовление к затвору... — Душеполезное чтение, 1894, ч. 2, с. 538.

159 "Отлично он умел выпиливать, вырезывать из дерева, был знаком со столярной и токарной работой" (*Л.* Поездка в Вышу. — Душеполезный собеседник, 1904, январь, с. 15).

160 В келлии Затворника. — Душеполезное чтение, 1894, ч. 1, с. 698.

161 Собрание писем святителя Феофана, вып. 3, с. 89.

162 Святитель написал копию Казанской иконы Божией Матери, о чем он сообщает в своем письме от 17 октября 1876 г.: "Мне очень приятно слышать, что писанная мною копия Казанской иконы Божией Матери нравится. Я старался, чтобы она, сколько можно, походила на настоящую" (Собрание писем святителя Феофана, вып. 3, с. 49).

163 "Масса икон не только в его келлиях, но и в соборе написаны были кистью Святителя. Дивное, неземное выражение во всех святых ликах" (*Л.* Поездка на Вышу. — Душеполезный собеседник, 1904, январь, с. 14).

164 Собрание писем святителя Феофана, вып. 7, с. 54.

165 Письма епископа Феофана к Н. И. К. — Душеполезное чтение, 1903, ч. 3, с. 641.

166 В келлии Вышенского затворника после его кончины были найдены "деревянная резная панагия, с деревянной цепью, деревянный резной крест для ношения на груди"(*Корсунский И. Н.* Указ. соч., с. 182; Душеполезное чтение, 1894, № 4, с. 698, 700).

167 Собрание писем святителя Феофана, вып. 1, с. 95.

168 Письма епископа Феофана к А. Д. Т. — Душеполезное чтение, 1903, ч. 1, с. 589.

169 Письма Преосвященного Феофана — Христианин, 1910, март, с. 639.

[170] Письма епископа Феофана к Н. И. К. — Душеполезное чтение, 1903, ч. 2, с. 591—592.

[171] *Епископ Феофан.* Три письма по Восточному вопросу. — Православное обозрение, 1877, ч. 1, март, с. 607.

[172] Там же, с. 603.

[173] Собрание писем святителя Феофана, вып. 7, с. 112—113.

[174] Там же, вып. 1, с. 256.

[175] Там же, с. 257.

[176] Речь Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия на Филаретовском вечере в МДА. — ЖМП, 1964, № 2, с. 12—16.

[177] Речь Преосвященного Никандра, епископа Нарвского, произнесенная на торжественном собрании членов Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви в память епископа Феофана. — Прибавление к Церковным ведомостям, 1894, февраль, № 8, с. 253.

[178] См. этот перечень в статье иеромонаха Георгия (Тертышникова) "Богословское наследие епископа Феофана". — Богословские труды. М., 1976, сб. 16, с. 202—222.

[179] *Депутатов Н.* Указ. соч., с. 9.

[180] *Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия. Париж, 1939, с. 395.

[181] Там же, с. 261.

[182] *Зарин Сергей.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. I. Основоположительный. Кн. 1. Критический обзор важнейшей литературы вопроса. СПб., 1907, с. 5.

[183] *Бронзов А. А.* Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. СПб., 1901, с. 261.

[184] *Зарин Сергей.* Указ. соч., с. 5.

[185] *Бронзов А. А.* Указ. соч., с. 261.

[186] Дело "О возведении Преосвященного Феофана, бывшего епископа Владимирского, на степень доктора богословия". — ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 171, ед. хр. 311, л. 2.

[187] *Архангельский Н. П.* Указ. соч., с. 54.

[188] *Корсунский И. Н.* Указ. соч., с. 275.

[189] *Архимандрит Сергий.* Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Священного Писания и творений святоотеческих. М., 1895, с. 196.

[190] *Титлов Б.* Епископ Феофан. — В кн.: Русский библиографический словарь, издаваемый Русским историческим обществом. СПб., 1913, с. 393.

[191] *Флоровский Георгий, прот.* Указ. соч., с. 400.

[192] Дело "О возведении Преосвященного Феофана... на степень доктора богословия", л. 4.

[193] *Миролюбов Г., проф.* Епископ Феофан Затворник и проблемы духовной жизни. — ЖМП, 1973, № 3, с. 67.

[194] Дело "О возведении Преосвященного Феофана... на степень доктора богословия", л. 5.

[195] У Троицы в Академии. 1814—1914 гг.: Юбилейный сборник исторических материалов. Издание бывших выпускников Московской Духовной Академии. М., 1914, с. 581.

[196] Дело "О возведении Преосвященного Феофана... на степень доктора богословия", л. 6.

[197] *Ян Прышмонт.* Указ. соч., с. 221.

[198] Некролог о епископе Феофане. — Странник, 1894, т. I, с. 593.

[199] *Епископ Феофан.* Путь ко спасению, с. 27.

[200] Московские епархиальные ведомости, 1894, № 5, с. 74.

[201] *Козубовский С., свящ.* Божий светоч. — Душеполезный собеседник, 1909, июнь, с. 206.

[202] *Хитров М. И., прот.* Указ. соч., с. 224.

[203] Преосвященный Феофан, бывший епископ Владимирский, как нравоучитель. — Русский паломник, 1894, январь, с. 50.

[204] *Хитров М. И., прот.* Указ. соч., с. 206.

[205] *Архангельский Н. П.* Указ. соч., с. 55.

Иеромонах ИОАНН (Экономцев),
преподаватель Московской Духовной Академии

МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ
в период пребывания в Троице-Сергиевой Лавре

175 лет назад произошло, казалось бы, ничем не примечательное событие. 20 учеников Славяно-греко-латинской Академии переехали на учебу из Заиконоспасского монастыря в Москве в Троице-Сергиеву Лавру. Причины, которые побудили церковное священноначалие принять решение об этом, имели обыденный утилитарный характер. Заиконоспасский монастырь сильно пострадал во время пожара в 1812 г. Церковное начальство полагало также, что удаление студентов от суеты городской жизни благотворно скажется на их учебе. И никто тогда не думал о глубоком промыслительном значении этого события, о том, что перемещение Академии в стены Лавры, к мощам Преподобного Сергия, отвечало общему духу развития русского богословия и назревшей необходимости возвращения богословской школы к истокам и корням русской православной культуры.

Все это было осознано далеко не сразу. Но уже 125 лет назад, когда праздновался полувековой юбилей события, участники торжеств говорили о том, что в Сергиевом Посаде возникла качественно новая школа, преодолевшая схоластизм и интенсивное протестантское влияние, укоренившееся в Славяно-греко-латинской Академии со времен архиепископа Феофана Прокоповича.

Далее мы постараемся показать, чем конкретно новая Академия отличалась от старой. Однако прежде чем приступить к их сравнению, хотелось бы подчеркнуть, что отрицать внутреннюю органическую связь и преемственность между Заиконоспасской школой и Академией, разместившейся в стенах Лавры, было бы в корне неверно. Точно так же было бы ошибочно абсолютизировать схоластизм и протестантское влияние в Славяно-греко-латинской Академии. Не будем забывать и того, что схоластика — явление сложное и неоднородное и далеко не всегда она заслуживает пренебрежительно-негативной оценки. К тому же вряд ли уместно объяснять известный схоластизм Заиконоспасской школы исключительно западным влиянием. Он, безусловно, имел и свои внутренние истоки.

Высшая школа в нашей стране, как известно, была учреждена в 1685 г. До этого основу русского образования составляла начальная школа, но ее дополняло приватное обучение в монастырях, а также у частных учителей (в том числе иностранных). Важным элементом образования было самостоятельное изучение богословской, естественнонаучной, исторической и художественной литературы. Такая система давала возможность отдельным лицам достигать по тем временам весьма высоких знаний. (Вспомним хотя бы имена преподобных Нила Сорского и Иосифа Волоцкого). И все это вполне понятно, ведь индивидуальное обучение заключает в себе бóльшие предпосылки для творческого восприятия, чем обучение по готовым схемам. Другое дело, что в расчете на среднего ученика и средний показатель унифицированная система образования является бóлее эффективной.

Созданию "правильной" высшей школы в России решающим образом содействовала революция в области книжного дела. Тиражное книгопечатание и "тиражирование" знаний с помощью "массовой" высшей школы явились двумя сторонами одного и того же процесса отчуждения, деперсонализации знаний.

Этот процесс формировал ту методику, совокупность приемов обучения в Славяно-греко-латинской Академии, которую мы отождествляем с русской — академической схоластикой XVIII в. Ни в коем случае не следует думать, что последняя повредила православному характеру Московской Духовной школы. Все дело тут в стиле эпохи. Русское богословие XVIII в. схоластическими методами на латинском языке вело полемику с латинской схоластикой, католической и протестантской. Но факт остается фактом: богословская школа тогда готовила ученую элиту, свободно говорящую на мертвом языке и не способную выражать свои мысли на живом языке народа, которому она должна была разъяснять истины христианского учения. Выход из этого положения был в одном: в отказе от "буквы", которая "убивает", и в возвращении к животворящему Духу, к реальности Священного Писания и святоотеческого учения, к реальности жизни. Не случайно именно во второй половине XVIII в. появляется фигура "предтечи" русского православного возрождения — святителя Тихона Задонского и начинает свой аскетический подвиг великий русский святой — преподобный Серафим Саровский.

В этой атмосфере духовного пробуждения в жизни Славяно-греко-латинской Академии появляются тенденции, которые предвещают возникновение новой школы и нового богословия. В 1765 г. митрополит Платон совершает по тому времени радикальный шаг — издает курс богословия на русском языке ("Православное учение или сокращенная христианская богословия"). Он же обращает внимание на важность изучения греческого языка и на необходимость развития творческого сознательного подхода учащихся к усвоению материала. В рамках реформы, осуществленной митрополитом Платоном, происходит пересмотр учебных программ: в качестве самостоятельных дисциплин вводятся герменевтика, церковная и гражданская история, история философии, медицина.

Изменения в системе богословского образования в России созревали синхронно с глубоким переворотом в области сознания, происходившим в Западной Европе. Западноевропейские университеты вступают в период кризиса и упадка. Окончательный удар схоластической системе образования наносит "бунт философов" в середине XVIII в. Средневековое здание всеобъемлющей схоластической науки, увенчанной готическим куполом богословия, рушится. Критика Канта, разрывающая веру и разум, открыла прямой путь к секуляризованной науке и культуре. В этих условиях богословие, естественно, должно было попытаться осознать себя как особую науку. Платоновская реформа учебных программ вполне укладывается в эту тенденцию богословского самосознания.

Закономерной особенностью богословского поиска к концу XVIII в. становится поворот к мистике. Он был неизбежен в свете отказа от схоластического рационализма и как реакция на рационалистическую критику. Этот процесс происходил одновременно на Западе и на Востоке (в России). Но если в Западной Европе указанный феномен был связан с пробуждением интереса к средневековой мистике, питавшейся богомильскими и неоплатоническими идеями, то у нас он характеризовался обращением к святоотеческому учению и духовному наследию исихазма (кстати, именно в это время в России впервые выходят печатным сборником творения святителя Григория Паламы).

В церковноисторической науке стало традиционным противопоставлять одна другой две эпохи в истории Московской богословской школы — платоновскую и филаретовскую. Однако чем больше проходит времени, тем больше нас поражает конгениальность двух великих святителей и все очевидней становится, насколько органически одна эпоха вытекает из другой.

Митрополит Платон, как мы уже отмечали, содействовал повышению удельного веса греческого языка в системе преподавания, а конкретные шаги, предпринятые в этом направлении при митрополите Филарете, позволили реализовать грандиозный проект издания на русском языке творений

святых отцов. В результате к концу века Россия получила на национальном языке обширнейшую библиотеку творений отцов Церкви в объеме, которого не знала ни одна страна мира. Завершением этого замысла явился начатый в 1858 г. по инициативе митрополита Платона перевод Библии на русский язык; выдающаяся роль в осуществлении этого проекта выпала Московской Духовной Академии. В итоге был создан фундамент русской богословской науки и предпосылки для преодоления ее зависимости от протестантских и католических идей.

Важным результатом переведения Духовной Академии в стены Троице-Сергиевой Лавры явилось ее отделение от традиционно связанных с ней средней и начальной школ, а это дало возможность более ясно определить ее задачи именно как высшей школы.

В филаретовский период продолжалось начатое при митрополите Платоне построение новой системы богословских наук. В 1816 г. в Московской Академии началось чтение догматического богословия, в 1817 г. вводятся курсы нравственного и пастырского богословия, в 1840 г. — канонического права, в 1841 г. — патристики, в 1842 г. — метафизики, в 1843 г. — истории философии, в 1844 г. — библейской истории и церковной археологии.

Подлинный расцвет в эпоху Филарета переживают в Московской Академии церковноисторические науки. И это вполне понятно. Русское общество первой половины XIX в. предпринимает титанические усилия в области национального самосознания и стремится прежде всего осмыслить свою национальную историю. Русская литература этого времени, начавшаяся с "Бедной Лизы" Н. М. Карамзина и лирики А. С. Пушкина, обращается к историческим произведениям. Аналогичный процесс происходит в архитектуре, живописи и музыке.

Историзм характеризует филаретовский подход к богословским дисциплинам, что́ вызывает недоумение и оппозицию со стороны приверженцев схоластики. В Московской Академии теперь уделяется самое серьезное внимание раскрытию истории догматов, церковных правил, постановлений Соборов и т. д. Выдающимися церковными историками, воспитанными митрополитом Филаретом, были преподаватели, а затем ректоры Академии архимандрит Филарет (Гумилевский) и протоиерей Александр Горский. Последний фактически явился создателем русской церковной истории. Непреходящее научное значение имеет составленное им вместе с Невоструевым "Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки".

Находившаяся на стадии историзма русская богословская наука, так же как и русская культура в целом, не могла сразу же создать своей оригинальной философии. Но именно к этому были устремлены взгляды митрополита Филарета. Еще в 1818 г. при ревизии Московской Академии он дал высокую оценку попыткам профессора В. Кутневича "подружить философию с откровенной религиею"[1]. Знаменательные слова! Не место ли встречи философии с Откровением станет отправным пунктом для поисков А. Хомякова, И. Киреевского, Ю. Самарина, Ф. Достоевского и русских философов конца XIX — начала XX в.? Однако до этого русской академической философии предстояло пройти западную школу. Первый преподаватель философии в реформированной Московской Академии И. К. Носов читает свой курс по Бруккеру и Карпе, его преемник В. И. Кутневич оперирует концепциями Канта, Фихте, Шеллинга, Якоби, а принявший у него кафедру протоиерей Феодор Голубинский находится под влиянием Вольфа, Якоби, Зайлера, Баадера, Пуаре, Фенелона и других западных мыслителей. Мировоззрение протоиерея Феодора Голубинского, которому суждено было оставить наибольший след в развитии философской науки в Академии, при всей его эклектичности, в своем развитии получило, в конце концов, определенную платоническую, а точнее неоплатоническую окраску. Идеи неоплатонизма, как известно, сыграли огромную роль в становлении христианского мировоззрения и христианской философии. Но история последней — это история не только абсорба-

ции неоплатоновских идей, но и борьбы с ними, преодоления неоплатонизма. Протоиерей Феодор Голубинский, таким образом, подошел к рубежу, за которым могла возникнуть и действительно возникла оригинальная русская философия.

В филаретовский период происходят важные качественные изменения в методике преподавания в Московской Академии. Творческий, сознательный подход к усвоению богословских элементов, на что впервые у нас обратил внимание митрополит Платон, в это время становится стержнем системы образования. "Прежде всего и паче всего, предаться самому истине всем духом и жизнью, с желанием все покорить ей, и во всяком недоумении и познании взывать к Духу истины"[2] — эти слова митрополита Филарета прекрасно передают атмосферу и духовный настрой, царившие тогда в Академии. Но развитие индивидуальных творческих способностей учащихся Московский святитель не мыслил вне рамок соборного разума и строгой церковности. Чрезвычайно важное значение для дальнейших судеб Московской Академии в этой связи имело то, что при митрополите Филарете возникло и стало реальностью органическое единство первой богословской школы на Русской земле и главной русской обители, хранительницы и стража Православия — Лавры Преподобного Сергия.

Если доплатоновский период можно охарактеризовать как время ученичества для русского академического богословия, эпоху митрополитов Платона и Филарета — как время богословского поиска и богословского самосознания, то конец XIX — начало XX в. являет собой время богословского синтеза. Богословие, которое осознало себя как особую науку, ощутило теперь в себе достаточно сил, чтобы с учетом новейших достижений естественных и социальных наук попытаться построить целостную картину мира. При этом оно выступило не только как особая наука, но и методология наук. Характерно, что именно в это время, на рубеже двух веков, резко возрос интерес русской интеллектуальной элиты к богословию. И если раньше выпускники Академии шли в университет, то теперь выпускники университетов идут в Московскую богословскую школу.

"Открытость" Московской Академии к внешнему миру усиливается в семидесятые годы. Благоприятные условия для этого создал принятый в 1869 г. (во время ректорства протоиерея А. Горского) новый академический устав. Он допускал в Академию вольнослушателей и разрешал поступать в нее лицам, окончившим светские учебные заведения (гимназию). Устав значительно повышал роль корпорации в академической жизни, позволял учреждение учебных обществ. Академия приобрела право собственной цензуры.

Новые веяния принесло ректорство (1890—1895) архимандрита Антония (Храповицкого). При нем в 1892 г. началось издание "Богословского вестника", превратившегося вскоре в один из лучших богословских журналов. "Богословский вестник" заменил собой "Прибавления к творениям святых отцов", а святоотеческие творения стали теперь издаваться в качестве приложения к новому сборнику. Эта перемена весьма символична, поскольку свидетельствует о возросшей зрелости богословской мысли в Академии.

В послефиларетовский период в Московской богословской школе продолжался расцвет церковноисторической науки. Во второй половине XIX в. в стенах Академии трудилась целая плеяда выдающихся церковных историков, среди которых следует отметить С. К. Смирнова, автора "Истории Московской Духовной Академии", классиков русской исторической науки: Е. Е. Голубинского и В. О. Ключевского, А. П. Лебедева, которому принадлежат фундаментальные труды по всеобщей церковной истории.

Одновременно в Академии значительно усиливается интерес к теистической философии. Видная роль в создании московской философской школы, бесспорно, принадлежит ученику протоиерея Ф. Голубинского В. Д. Кудрявцеву-Платонову. Его попытка создать целостную систему христианского

православного миропонимания, в центре которого находится понятие абсолютного бытия, оказалась плодотворной. Концепции Кудрявцева оказали значительное влияние на формирование мировоззрения Светлова, Н. Глубоковского, Муретова, А. Введенского, В. Соловьева. На юбилее А. И. Введенского профессор С. С. Глаголев говорил: "Немного теперь имеется мест на земном шаре, где бы существовали философские школы. Московская Академия — одно из таких мест... В католических школах Запада теперь преподается философия Фомы Аквинского. Я высоко ценю этого великого мыслителя, блестяще суммировавшего в своей короткой жизни то, что сделано философией до него, и осветившего эту философию богословским светом. Но за всем тем я не завидую Западу. На Руси в духовных школах преподается философия Голубинского, Кудрявцева и Введенского, она дает то единое, которое нужно на потребу. Она представляется мне той лестницей, которую Иаков видел во сне, которая ведет от земли к небу"[3].

Особое место в русской теистической философии занимают воззрения священника Павла Флоренского, сама личность которого является символом философско-богословского синтеза. Человек необыкновенной эрудиции, работы которого оставили заметный след в самых различных областях человеческого знания (богословие и история философии, филология и этнография, искусствоведение и история, физика и математика, электротехника и биология), он наиболее был близок к созданию глобальной философской системы, охватывающей дух и материю, категории Бога, человека и мира.

Следует, однако, отметить, что поворот к "внешнему миру" оказался сопряженным с новыми опасными веяниями, проявившимися порою в слишком "вольном" подходе отдельных теистических философов и богословов к догматическому учению Церкви. Этому способствовала сама атмосфера начала XX в. с его декадентскими настроениями и революционными потрясениями. Указанная тенденция достигла своего апогея после Февральской революции. В это время преподаватель Московской Академии М. М. Тареев выступил с публикацией в "Богословском вестнике" "Нового богословия", в котором святоотеческое учение было сведено к гностицизму, причем гностицизм и аскетизм были объявлены "заклятыми врагами русского гения"[4]. Поднимавшее голову обновленчество при поддержке государственной власти (именно М. М. Тареев был уполномочен Временным правительством осуществить "ревизию" Московской Духовной Академии и заменил на посту редактора "Богословского вестника" отца Павла Флоренского) начинало крестовый поход против Православия, что́ предвещало глубокие потрясения и кризис Русской Православной Церкви.

Характерно, что в послереволюционный период центром православной богословской мысли становится Данилов монастырь, куда Временным правительством был удален ректор Московской Духовной Академии епископ Феодор.

Закрытая в 1918 г., Московская богословская школа возобновила свою деятельность 14 июня 1944 года. В этот день в Новодевичьем монастыре Москвы были открыты Православные Богословский институт и Богословско-пастырские курсы. Резолюцией Патриарха Алексия от 31 августа 1946 г. они были переименованы соответственно в Московскую Духовную Академию и Московскую Духовную Семинарию под руководством одной администрации. С самого начала пребывание этих школ в Новодевичьем монастыре рассматривалось как временное решение, и в октябре 1947 г. они возвратились в свое историческое место — Троице-Сергиеву Лавру.

Возрождение Московских Духовных школ промыслительно произошло в тот момент, когда еще сохранялось поколение богословов старой школы, которое смогло обеспечить необходимую преемственность между ними. В ученую корпорацию Богословского института, кроме проректора, магистра богословия прежней Киевской Духовной Академии протоиерея С. В. Савинского, вошли протоиереи: Н. Ф. Колчицкий, Т. Д. Попов, А. И. Расторгуев,

В. В. Минкевич, священник С. Г. Молошников, Б. В. Вадковский, А. В. Ведерников, А. И. Георгиевский, Н. П. Доктусов, Н. И. Муравьев — в большинстве своем выпускники Московской Духовной Академии. Эту же Академию в 1904 г. окончил Святейший Патриарх Алексий, под попечительством которого возрождалась богословская школа.

Важнейшей задачей, которая в тот период стояла перед Русской Православной Церковью, с учетом острого дефицита духовенства, была подготовка священнослужителей для работы с паствой. Вопрос о развитии богословской науки в этих условиях, особенно под свежим впечатлением от обновленческого эксперимента, естественно, должен был оказаться на втором плане. Теперь от пастырей и от школы, готовящей пастырей, требовалась прежде всего церковность. Именно на это обращал внимание Патриарший Местоблюститель митрополит Алексий в день открытия Богословского института и Богословско-пастырских курсов. "Весь строй этих школ, — говорил он, — должен быть строго церковным, без всякого уклонения в сторону мирского уклада"[5].

Огромное значение для созидания возобновленной школы на традиционных основах православной духовности имело восстановление ее теснейших связей, единства с Лаврой Преподобного Сергия. Это единство на сегодняшний день выражается даже в том, что практически все насельники Лавры являются выпускниками, учащими или учащимися Московской Духовной Академии. Последнее обстоятельство благотворно не только для Академии, но и для Лавры, поскольку содействует формированию столь традиционного для Руси ученого монашества — необходимого института православной церковной жизни и хранителя (наряду со школой) православных богословских знаний.

По мере подготовки богословских кадров и углубления своего богословского потенциала Московская Духовная Академия получила возможность уделять большое внимание научной деятельности, что нашло одобрение и поддержку Патриарха Алексия. В 60-е годы, в связи с усилением угрозы ядерной катастрофы, внимание Академии привлекают богословские аспекты проблемы сохранения священного дара жизни. В это время в рамках миротворческой деятельности, осуществляемой Русской Православной Церковью, Академия устанавливает и расширяет связи с представителями инославных Церквей и нехристианских церковных объединений. Вместе с Ленинградской Академией Московская богословская школа вносит свой вклад в изменение атмосферы взаимоотношений Православия с инославием, содействует переходу от конфронтации между ними к богословскому диалогу и сотрудничеству в области миротворчества. В то же время интенсивные контакты с инославием вновь ставят традиционный для русского богословия вопрос о сохранении чистоты святоотеческого учения, сохранении не только сущности, но и характера, образа православного мышления. Это, однако, как свидетельствует длительный исторический опыт Московской Академии, реально достижимо не на пути ее конфессиональной самоизоляции (это было бы непростительной ошибкой, да это вряд ли и возможно), а на пути к повышению ее богословского потенциала. Такая задача со всей остротой встала перед Московской Академией в 80-е годы, когда стала очевидна необходимость выработки богословского ответа на сложнейшие вопросы нашего времени, времени беспрецедентных научных достижений и величайших угроз. Московская богословская школа находится сейчас на пороге глубоких преобразований.

Исторический опыт учит, что всякое устремленное в будущее преобразование Академии одновременно было и есть возвращение назад, к истокам Православия. История Московской богословской школы содержит в себе ответы на многие вопросы, которые сейчас ставит перед нею жизнь. Путь в будущее — это путь к углубленному изучению Священного Писания и святоотеческого учения, путь историзма и теистического философствования, путь церковности. Эти направления, взаимно пересекаясь, составляют единый магистральный путь. Вместе с тем они являют собой основу для назревшей

специализации в системе академического образования, ибо, только отказавшись от схоластического универсализма, можно прийти к углубленным богословским познаниям и к новому богословскому синтезу.

Столь же важной представляется задача преодоления методики безличностного "тиражирования" знаний и обращения (безусловно, в новых формах) к традиционным для Руси методам индивидуального обучения, для которых в нынешний век компьютеризации и персонализации научной деятельности неожиданно открылись новые широкие перспективы.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Митрополит *Филарет.* Собрание мнений и отзывов. Т. I. СПб., 1885, с. 408.

[2] Там же, с. 151.

[3] Двадцатилетний юбилей профессора МДА А. И. Введенского. — Богословский вестник, 1912, № 2, с. 32—33.

[4] Богословский вестник, 1917, август.

[5] *Алексий,* Патриарх Московский и всея Руси. Слова, речи, послания (1941—1948). М., 1948, с. 164.

Архиепископ Херсонский ИННОКЕНТИЙ (Борисов) (1800–1857)

"До возведения во епископский сан Иннокентий был известен в России как первоклассный русский богослов"[1], пишет об архиепископе Иннокентии Н. А. Барсов. Прошло более столетия после смерти архиепископа Иннокентия, когда в настоящее время мы подошли к изучению его богословия и методологии, принципов понимания им историко-канонического наследия Церкви.

Богословское наследие, как и вся духовная жизнь архиепископа Иннокентия, изучено мало. Исследователи практически не обращались по этому поводу к документальным источникам Святейшего Синода, фонды которого хранятся в Центральном Государственном историческом архиве СССР (Ленинград) (ЦГИА), да и многотомное рукописное наследие в отделе рукописей Государственной публичной библиотеки имени М. Е. Салтыкова-Щедрина (Ленинград) практически не изучалось.

Были статьи богословского характера, однако синтетического исследования богословского наследия архиепископа Иннокентия нет.

Обращает на себя внимание доклад ректора Ленинградской Духовной Академии и Семинарии профессора протоиерея Владимира Сорокина о монументальном двухтомном сборнике историко-канонических документов под общим названием "Памятник веры", прочитанный им на юбилейной научной конференции, посвященной 150-летию Одесской Духовной Семинарии (1988) и вызвавший большой интерес у ее участников. Без преувеличения можно сказать, что небольшой по объему, но серьезный по содержанию доклад протоиерея Владимира Сорокина в изучении богословского наследия архиепископа Иннокентия (Борисова) — событие большого значения, оценка значения которого принадлежит еще будущему. Тем самым было положено начало изучению богословского наследия архиепископа Иннокентия.

При составлении настоящего жизнеописания научно обоснованного характера, что делается по благословению Высокопреосвященнейшего Сергия, митрополита Одесского и Херсонского, в основу его были положены "Аналитический отчет о научной командировке для архивных изысканий по жизнеописанию архиепископа Херсонского и Таврического Иннокентия (Борисова) в свете документальных источников Ленинграда" и "Второй аналитический отчет по научным изысканиям о жизнедеятельности архиепископа Иннокен-

---

Статья подготовлена по благословению Высокопреосвященнейшего Сергия, митрополита Одесского и Херсонского, доктора гонорис кауза, магистра богословия († 1990), комиссией в следующем составе: протоиерей Александр Кравченко, магистр богословия, ректор Одесской Духовной Семинарии, председатель комиссии; члены комиссии — преподаватели той же Семинарии: архимандрит Филарет (Карагодин), кандидат богословия, наместник Свято-Успенского мужского монастыря; протоиерей Виктор Петлюченко, кандидат богословия, и. о. инспектора; архимандрит Тихон (Бондаренко), кандидат богословия, благочинный Одесского округа; архимандрит Иннокентий (Шестопаль), кандидат богословия, помощник инспектора, протоиерей Георгий Городенцев, кандидат богословия, секретарь Правления; иеромонах Петр (Кузовлев), помощник секретаря Правления; П. Ф. Еремин, кандидат богословия.

тия (Борисова) в свете библиографических и документальных источников Ленинграда", составленные преподавателем Одесской Духовной Семинарии иеромонахом Петром (Кузовлевым) в результате его научной командировки в ЦГИАЛ. Отчеты рассматривались на заседании комиссии по подготовке житийных материалов об архиепископе Херсонском и Таврическом Иннокентии (Борисове).

Следует сделать еще одно существенное замечание.

Архиепископ Иннокентий жил и работал в эпоху, когда отечественное богословие находилось еще в стадии своего формирования. На эту же эпоху приходится деятельность митрополита Московского и Коломенского Филарета (Дроздова); они создали два направления в богословии, которые развивались параллельно. Настоящее замечание представляется уместным в связи с тем, что, по мнению академика С. Б. Веселовского, "гипотезы и разногласия слишком часто превращаются в споры о вкусах,.. от чего... рекомендуется воздерживаться"[2], добавим при этом, особенно в богословии.

Архиепископ Иннокентий открыл встречу с Западом, что́ можно понять только сейчас, в век экуменических отношений. И в данном случае оказался прав Н. А. Барсов, который высказал мысль, что "полная оценка значения Иннокентия... принадлежит будущему"[3].

Открыв встречу с Западом, Иннокентий стал — в некотором смысле — новатором богословия. Но это не был механический экспорт западной теологии на Русь. У него вырабатывалась своя экуменическая концепция. "В... выработке новых методов, менее схоластических по изложению, — пишет Н. А. Барсов,— более жизненных по задачам и направлению, не было измены Православию... потому что все воззрения германских экзегетов и богословов Иннокентий пропускал через строгое горнило критики... при непосредственном изучении источников Православия — Священного Писания и святоотеческих творений"[4].

Признаваясь в том, что "...наши воспитанники уступают воспитанникам Западной Церкви"[5], Иннокентий не отрицал значения духовного образования в России, иначе он не сломал бы западную систему схоластики, когда был ректором Киевской Духовной Академии. Отменив там преподавание на латыни, он поставил преграду униатству. Архиепископ Иннокентий претерпел непонимание. Но, рассматривая все происходящее в срезе исторического процесса, он принял вызов истории, которая теперь воздвигает ему памятник нерукотворный. Об этом памятнике мыслила Россия в конце XIX века. И. У. Палимпсестов писал: "Почему бы не создать храма во имя св. Иннокентия?"[6]

* * *

"В древнейшей части города Ельца, Орловской губернии, на склоне красивой возвышенности, почти у берегов небольшой речки Ельчик, впадающей в пределах города в реку Сосну, к северной стороне Введенской церкви прилегает небольшая продолговатая площадь, а в северо-восточном углу этой площади стоит скромненький одноэтажный маленький домик"[7]. В этом домике и родился 15 декабря 1800 г. будущий маститый архипастырь и богослов — архиепископ Херсонский и Таврический Иннокентий (Борисов).

Отец его, Алексей Борисов, который крестил мальчика, принял сан священника незадолго до рождения ребенка. В. А. Кондаков, пожалуй, единственный из немногих биографов Иннокентия, подробно описывает семейство о. Алексия Борисова, которое "состояло из двух сыновей: старшего — Матвея, рождение которого записано в метрических книгах Введенской церкви, и младшего — Ивана, рождение которого записано в метрических книгах Успенской церкви, и дочерей Анны и Екатерины. Екатерина Алексеевна отличалась поразительным сходством с младшим братом своим, и сходством не внешним лишь, но и внутренним: тот же живой и бойкий характер, умная красноречивая речь; все ее привычки... напоминали ее брата"[8].

Н. А. Барсов, также один из немногих биографов Святителя, говоря о матери, Акилине Гавриловне, подчеркивает, что она урожденная Лубеновская[9].

М. А. Борисов очень любил своего младшего брата Ивана; в своих заметках он пишет о своем брате, что он слышал его первый плач[10] и что в детстве часто помогал ему. О их дружбе хорошо знали, и в письмах Владыке Иннокентию многие знаменитые лица просили передать поклон и М. А. Борисову. Последний пережил Владыку на 10 лет и был похоронен в монастыре близ Харькова.

В детстве Иван Борисов много болел, и эта болезнь сказалась в последние годы жизни. Читать он научился сразу, чему способствовало воспитание в благочестивой семье.

Отрок рос резвым и бодрым, в чем также сказалось доброе воспитание родителей, сумевших духовно образовать в сыне характер, недоступный приступам уныния и мирской печали, несмотря на бедность семьи и плохое физическое здоровье отрока. Впоследствии вышеупомянутая добродетель (т. е. непрестанная духовная бодрость) явилась источником поддержки в трудных обстоятельствах не только для него самого, но и для его многочисленной паствы.

Дом Борисовых пользовался большой славой в городе, и в нем часто учились грамоте даже посторонние дети. Библия, Жития святых, Патерики — все это молодой Борисов уже знал при поступлении в 1810 г. в Воронежское епархиальное училище. Заболев оспой, он оставил его, и тогда ему помогал старший брат, который вместе с ним учился в епархиальном училище. Но особенное влияние на него оказал священник Введенской церкви г. Ельца о. Василий Климентьев — человек, отличавшийся редкой добротой, необычайной простотой и доступностью для каждого, независимым характером, широкими для своего времени познаниями, любивший науку... Его занятия с Борисовым, несомненно, имели благотворное влияние на развитие гениального воспитанника. Сам Иннокентий всегда с любовью вспоминал своего незабвенного наставника о. Василия, от которого принимал первые наставления в науках[11]. Он-то и подготовил Борисова к поступлению в Орловскую Духовную Семинарию.

"Ректором Орловской Семинарии, находившейся в Севске в последние годы обучения Ивана Борисова (в 1817—1819 гг.), был архимандрит Гавриил (Городнов)"[12]. Преосвященный Иннокентий "с любовью вспоминал об Иринархе (Попове), впоследствии архиепископе Рязанском, который, будучи Кишиневским, возглавил похороны своего гениального воспитанника. Товарищем и другом Ивана Борисова по Семинарии был Иродион Соловьев, в монашестве Иеремия, впоследствии епископ Нижегородский, известный подвижник и аскет"[13].

В Орловской Духовной Семинарии Иван Борисов сразу же проявил блестящие способности — "только у него одного в семинарском аттестате имеется отметка: "исправлял должность лектора греческого языка (рачительно)"[14].

По окончании Орловской Духовной Семинарии в 1819 г. он учится в Киевской Духовной Академии, которую окончил магистром богословия. Талант богослова-исследователя проявился в нем довольно ярко и рано. Его пытливый ум скоро перестал удовлетворяться тем, что давали в своих лекциях академические профессора, и выполняя все, что от него требовалось, Борисов работал еще и самостоятельно. Он много читал, поглощая с захватывающим интересом книгу за книгой, рассуждал по поводу прочитанного с товарищами и профессорами, излагал письменно свои мысли, но особенно любил заниматься составлением проповедей, которые по своим высоким достоинствам в то время уже предвещали в нем будущего "русского Златоуста".

Следует отметить, что ученость этого студента высшей духовной школы, вскоре обратившая на себя всеобщее внимание, носила не внешний, начетни-

ческий характер, а внутренний, духовный. Юноша упражнялся не только в преподаваемых науках, но более всего в науке благочестия, делания добродетелей. Особенно много сил прилагает он в стяжании смирения и в борьбе с унынием, действию которого, по причине достаточно тяжелых бытовых условий, были столь подвержены в то время студенты духовных учебных заведений. Об этой борьбе говорит одно из сохранившихся стихотворений того времени, отмеченное как литературными, так и духовными достоинствами автора — Ивана Борисова и "весьма характерное как личное наставление автора самому себе, как отражение его взглядов, помыслов и внутренних убеждений:

НЕ УНЫВАЙ!

Когда для ревности усердной
Тебе назначен малый круг,
И в рубежах его стесненный
Кипит порывами твой дух —
Себя в делах благих явить,
Их блеском мир сей озарить:
Смиреньем ревность укрощай,
Но никогда не унывай!

И укрепившись благочестьем
В своей страдальческой борьбе,
Не чти паденьем и бесчестьем
Последовать своей судьбе:
Но тщися в малом верен быть,
Себя для долга позабыть,
Его с любовью исполняй
И в подвигах не унывай!"[15].

Но стяжание добродетелей, изучение Священного Писания, творений святых отцов, богословских наук не были самоцелью для молодого подвижника, а явились следствием пламенного желания в своей нравственной жизни подражать, по заповеди Апостола (1 Кор. 11,1), Господу нашему Иисусу Христу. Будущий Святитель всем своим пытливым умом и душой стремился к познанию тайны премудрости Христовой. Как свидетельствует об этом епископ Нижегородский Иеремия (Соловьев), "Иннокентий от юности до конца дней своих Божественное Лице Господа нашего Иисуса Христа выну имел в своем (пытливом) уме и мыслях. Пред судом Господним и пред Матерью своей Церковью он с упованием на милость Господа может рещи: не судих ведети что, пиша и устно беседуя, точию Иисуса Христа, и Сего распята"[16].

Поэтому неудивительно, что на выпускном академическом акте в 1823 г. он прочел перед собравшимися почетными гостями часть своего студенческого труда "О нравственном характере Господа нашего Иисуса Христа". Чтение это было встречено громом рукоплесканий, и бывший при этом знаменитый в то время Киевский митрополит Евгений (Болховитинов) приветствовал юношу как "восходящее светило русской богословской науки"[17].

Митрополит Евгений не ошибся. Назначенный после окончания Академии в 1823 г. инспектором Петербургской Духовной Семинарии, профессором церковной истории и греческого языка, а по истечении трех месяцев — ректором Александро-Невского духовного училища, Иннокентий раскрылся — после иноческого пострига 10 октября 1823 г.[18] — как ученый-монах, рукоположенный во иеродиакона, а 29 декабря — во иеромонаха.

"Уже впоследствии поучительное зрелище представлял для окружавшей его среды молодой монах, оставшийся до последних дней своей жизни молодым, т. е. человеком всегда со свежей мыслью и горячим чувством, восприимчивым и впечатлительным ко всему прекрасному и благородному"[19].

Свой аскетический подвиг иеромонаху Иннокентию пришлось совершать не в тиши уединенной монастырской келлии, а в непрестанных трудах и заботах внешнего свойства, что́ делает его подвиг еще более ценным перед Богом.

В это время молодой преподаватель был определен бакалавром богословских наук в Петербургскую Духовную Академию. Через семь месяцев отец Иннокентий был уже инспектором той же Академии, еще через четыре меся-

ца получил ученую степень доктора богословия и должность экстраординарного профессора богословских наук, а спустя два месяца был возведен в сан архимандрита. Такого высокого положения он достиг благодаря своей необыкновенной талантливости. Недаром его современник и первый биограф митрополит Макарий называет его гением. "Это был, — говорит он, — человек в собственном смысле гениальный: высокий, светлый, проницательный ум, всегда богатое, неистощимое воображение, живая обширнейшая память, легкая и быстрая сообразительность, тонкий и правильный вкус, дар творчества, изобретательности и оригинальности, совершеннейший дар слова — все это в чудной гармонии совмещено было в нем"[20].

Проповеди иеромонаха, затем архимандрита, Иннокентия появляются на страницах церковных журналов. В большой степени благодаря этим проповедям и другим сочинениям иеромонаха Иннокентия журнал "Христианское чтение" пережил второе рождение.

В бытность инспектором столичной Духовной Академии архимандрит Иннокентий пишет первые научно-литературные труды: "Жизнь святого апостола Павла", "Жизнь святого священномученика Киприана Карфагенского" и знаменитое творение "Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа". На это творение архимандрита Иннокентия следует обратить особое внимание. Здесь, помимо духовной и художественной ценности, как доступного и назидательного повествования, проявляется яркий талант автора, применившего новый в это время историко-археологический метод. Автор "мастерской рукой пользуется всем собранным им материалом; всякую черту евангельской истории умеет пояснить подводящей археологической или географической подробностью, и притом так, что эти подробности отнюдь не нагромождаются одна на другую — в беспорядочную массу, за которой теряется главный предмет, а размещаются с мастерством художника, который из мелких мозаичных камней создает чудный образ — образ Богочеловека"[21], — писал один из критиков. "Это ... сочинение, которому по степени популярности мало подобных во всей нашей духовной литературе..."[22] — говорили о нем в год 100-летия со дня его рождения. Именно за свои сочинения "Жизнь святого священномученика Киприана, епископа Карфагенского", "Жизнь святого апостола Павла" и "Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа" он был удостоен степени доктора богословия.

В 1830 году отец Иннокентий, умудренный духовным и жизненным опытом и вооруженный знаниями, переводится в Киев на пост ректора Духовной Академии, ординарного профессора богословских наук и одновременно назначается настоятелем Киево-Братского монастыря, где он особенно ревновал по богослужению и строгому исполнению устава[23].

Но с еще большей силой его таланты проявились на посту ректора Киевской Духовной Академии, которая до того времени находилась в упадке. В течение десяти лет своего ректорства архимандрит, затем епископ, Иннокентий предпринял ряд важных реформ, среди которых прежде всего необходимо назвать отмену преподавания на латинском языке, державшего русское богословие в рабской зависимости от богословия католического. В этом акте проявилась ревность архимандрита Иннокентия по православной вере, о коем качестве его также упоминают современники[24].

Как ординарный профессор, отец Иннокентий преподавал в Академии богословие догматическое, нравственное и основное. Его живые и вдохновенные лекции производили на слушателей огромное впечатление. В качестве ректора отец Иннокентий часто посещал лекции других профессоров, экзамены и во время этих посещений обнаруживал изумительную гибкость своего ума и богатство эрудиции. Со студентами он обходился всегда ласково, к их недостаткам и проступкам был снисходителен и, умея угадывать таланты, поощрял их. Более всего отец Иннокентий следил за проповедничеством: сам проверял студенческие проповеди и часто целыми часами беседовал по этому

поводу со студентами. Заботился он и о внешнем благоустройстве Академии, обогатил библиотеку, улучшил питание студентов, усовершенствовал больницу и предпринял много других полезных нововведений. Он заслуженно стяжал всеобщее уважение и горячую любовь, особенно со стороны студентов. "Каких чувствований были мы — студенты в отношении к Преосвященному Иннокентию? — спрашивает себя один из бывших его воспитанников, иеромонах Иоасаф (Гапонов) и сам же отвечает: — Мы его любили всем сердцем и всею душею, глубоко уважали, благоговели"[25]. Он же дает такой восхищенный отзыв о необыкновенных способностях отца Иннокентия: "Преосвященный (тогда еще архимандрит) имел необыкновенный дар слова, память обширную, рассудок здравый, взгляд на вещи глубокий, быстрый и всегда меткий"[26].

В связи с этим один из жизнеописателей святителя Иннокентия говорит о нем так: "Нравственное влияние Иннокентия на своих сослуживцев было настолько велико и продолжительно, что глубокое и беспредельное уважение и непрерывные узы любви к нему они сохранили в своем сердце до гробовой доски"[27].

Надо сказать, что в аскетической практике подобное положение дел, т. е. всеобщее уважение со стороны окружающих и высокие личные дарования и таланты молодого подвижника, есть вещь обоюдоострая, ибо может удобно надмевать подвижника, вызывая в его душе высокоумие, тщеславие и, наконец, вершину всех страстей — гордость, поражающую все добродетели. Как говорит преподобный Иоанн Лествичник, "Господь часто скрывает от очей наших и те добродетели, которые мы приобрели; человек же, хвалящий нас, или, лучше сказать, вводящий в заблуждение, похвалою отверзает нам очи; а как скоро они отверзлись, то и богатство добродетели исчезает"[28].

Но не таков был, по отзывам своих близких сподвижников, отец Иннокентий. Так, Преосвященный Иеремия, бывший в то время инспектором Киевской Духовной Академии, говоря о нем, упоминает следующее: "Иннокентий до глубины души бывал проницаем смирением и самоуничижением"[29]. По отзыву одного из биографов архиепископа Иннокентия, "в частной жизни Иннокентий был очень прост и невзыскателен"[30].

Обладая высокими природными дарованиями, архимандрит Иннокентий относился к ним как к дарам Божиим, постоянно помня слова преподобного Иоанна Лествичника: "Кто возносится естественными дарованиями, т. е. остроумием, понятливостью, искусством в чтении и произношении, быстротою разума и другими способностями, без труда нами полученными, тот никогда не получит вышеестественных благ; ибо неверный в малом — и во многом неверен и тщеславен"[31].

И в ответ на похвалы окружающих он был прост и смирен в общении с ними в вещах, даже, казалось бы на первый взгляд, малозначительных. По этому поводу известен рассказ уже упоминавшегося иеромонаха Иоасафа (Гапонова), бывшего в то время студентом Киевской Духовной Академии, который с необыкновенным умилением вспоминает запомнившуюся ему при первой встрече с ректором Академии деталь, когда отец Иннокентий в ответ на его священническое приветствие также поцеловал руку ему, безвестному священнику, приехавшему из глубины России для поступления в Духовную школу[32].

Вообще отец Иннокентий с простыми людьми, например "с прислугою, как и с монастырскими крестьянами, обходился весьма гуманно и человеколюбиво, что по тому времени было почти непозволительно"[33].

Став ректором Киевской Духовной Академии, архимандрит Иннокентий начал заниматься трудом, над которым потом работал полтора десятилетия. Это его "Памятник веры православной", который практически представлял собой прикладное догматическое богословие. Имя его сразу становится известным не только в России, но и в Европе.

Примерно с этого же времени судьбы русской интеллигенции, а также

выдающихся личностей были связаны с ним. Он ведет переписку с писателем Н. В. Гоголем, великим князем Константином Николаевичем, бароном Корфом, бароном Д. Е. Остен-Сакеном, выдающимся историком М. Н. Погодиным, К. С. Сербиновичем, А. С. Стурдзой, композитором А. Танеевым, графом Д. А. Толстым, князем И. Аргутинским-Долгоруковым, князем С. А. Ширинским-Шахматовым, графом Н. А. Протасовым, князем А. Н. Голицыным, графом И. Ф. Паскевичем, В. И. Аскоченским, митрополитом Московским и Коломенским Филаретом (Дроздовым), митрополитом Киевским и Галицким Филаретом (Амфитеатровым), архиепископом Орловским Смарагдом (Крыжановским), митрополитом Киевским и Галицким Евгением (Болховитиновым), графом Ф. П. Литке, графом А. А. Никитиным, графом П. Д. Киселевым, императрицей Александрой Феодоровной, графиней А. А. Орловой-Чесменской, князем А. Потемкиным, протоиереем Ф. А. Голубинским, Н. И. Крузенштерном, архиепископом Волынским Иннокентием, князем М. С. Воронцовым, графом Д. Н. Блудовым, Н. Н. Анненковым, епископом Иринеем (Братановичем).

Всего один только год (1840) епископ Иннокентий пробыл на Вологодской кафедре, но уже стал известен как исследователь вологодских рукописей. К сожалению, этот период деятельности Иннокентия не изучен. К этому времени работа над "Памятником веры православной" была в самом разгаре, ее пытались было при содействии графа Н. А. Протасова передать ректору Вологодской Духовной Семинарии архимандриту Феогносту или другим специалистам в области каноники или богословия[34]. Однако никому другому этого поручить было нельзя. Создававшийся архиепископом Иннокентием труд имел фундаментальное значение. Его создание находилось, можно сказать, в центре внимания всего ученого богословского мира. Под личным контролем обер-прокурора Синода графа Н. А. Протасова осуществлялось обеспечение автора источниками классической христианской мысли, сам Н. А. Протасов проявлял большой интерес к этому труду. Несмотря на болезнь, архиепископ Иннокентий работал над ним без перерыва. В труде была предпринята попытка и кодификации канонического законодательства. Говоря о значении своего труда, архиепископ Иннокентий писал: "...Взаимные подозрения в неправославии составляют опасный недуг нашего времени, равно как желание узнать истинное учение нашей Церкви. То и другое может быть достигнуто одним средством — средством предоставления... церковного учения во всей его чистоте"[35].

В условиях появления катихизиса "Памятник веры православной" значительно превосходил первый по своей фундаментальности. По этому поводу архиепископ Иннокентий говорил: "Составление какого-либо катихизиса ... недостаточно, как бы ни была совершенна подобная книга, потому самому, что есть произведение новое, не может иметь достаточно авторитета в той Церкви, которая называется Церковью Апостольской и Вселенской"[36]. Существо изложения православной веры представлялось архиепископу Иннокентию как динамика во времени, на протяжении нескольких веков, ибо, по мысли Святителя, ни один из древних веков не представляет полного изложения веры; ... произведения веков позднейших, имея относительную полноту, не имеют всего нужного для Церкви авторитета"[37], и надо "... показать актами единообразие и непрерывность по всем векам учения Церкви..."[38]. Цель была достигнута.

Надо сказать, что "Памятник веры православной" задумывался сначала под названием "Догматический сборник", но это название, по мнению Святителя в его письме к графу Н. А. Протасову, "могло быть не по слуху православных"[39]. И, наконец, еще один момент: в этом труде впервые были отражены документальные источники древнехристианской мысли, которые не были известны в России доселе. Архиепископ Иннокентий запрашивал "Исповедание православной веры" св. Григория Паламы, другие источники. Он писал графу Н. А. Протасову, что "тщательный просмотр Деяний Все-

ленских Соборов открыл... новые сокровища... которые сочтено нужным перевести на русский язык"[40].

Примечательной является переписка настоятеля Парижской посольской Церкви протоиерея Д. Вершинского по поводу неизданного "Изложения веры" Митрофана, митрополита Смирнского. Эту греческую рукопись протоиерей Д. Вершинский обнаружил в Парижской Королевской библиотеке. В своем письме к К. С. Сербиновичу Д. Вершинский говорит: "...При всей краткости своей, она имеет немаловажное достоинство уже потому... что принадлежит писателю, которого песнопения о Святой Троице Церковь доныне повторяет в воскресных службах. Но издание сего отрывка могло бы быть полезно и в другом отношении: оно послужило бы доказательством, что ... напрасно Митрофана, недруга Фотиева, считают своим единомышленником в учении о происхождении Святого Духа"[41]

Протоиерей Д. Вершинский описал "Исповедание веры", которое теперь хранится в ЦГИА. Владыка Иннокентий, оценивая этот документ, писал из Вологды К. С. Сербиновичу: "... Исповедание веры Митрофана, митрополита Смирнского, доставленное... из Парижа... может войти в состав Сборника, хотя не без оговорок, по причине ... вражды между сочинителями его и патриархом Фотием, который, явно первый ревнитель Православия в своем деле, должен занять в нем одно из почетных мест"[42].

Что характерно в этом случае? Достоинство аналитического осмысления древнехристианских литературных памятников святитель Иннокентий видит в том, что и памятники эти и все, с ними связанное, следует рассматривать в контексте исторических событий.

Сборник "Памятник веры православной" не получил, правда, окончательной редакции, но им охвачены многие стороны христианского вероучения. Он состоит из двух томов рукописи и дополнений в виде двух подготовленных и еще двух рукописных томов, которые содержат не вошедшие в основные два тома материалы и, кроме того, греческие и латинские тексты к основным томам. Хранится этот бесценный труд в ЦГИА.

"Памятнику веры православной" предпослано предисловие "К боголюбивому читателю", основная мысль которого заключается в следующем: человек должен исследовать и до конца осознавать, "в то ли он верует и то ли в себе содержит, чему учили и что учредили Апостолы, за что претерпели смерть мученики, чем воодушевлялись святые подвижники"[43].

В сборник включены также материалы, раскрывающие православное вероучение, которые на первый взгляд ничего общего не имеют с догматическим содержанием сборника. Тем не менее без этих материалов читатель не имел бы представления о всей полноте христианской жизни. Вот некоторые из этих материалов: "Времена богослужения и молитв общественных и частных по Апостольским Постановлениям", "О среде, пятке и дне воскресном по ним же", "О главных праздниках и Святой Четыредесятнице", "Об обете девства по Апостольским Постановлениям".

Какова же была судьба "Памятника веры православной" после смерти Святителя? Та оппозиция, которой так страстно противостоял Святитель, подняла голову. Среди рукописей, которые были изъяты после его смерти по указанию Синода, был "Памятник веры православной". Об этой рукописи было особое суждение Синода. В определении Синода было сказано, что Н. Х. Палаузов просил не высылать в Святейший Синод рукопись как собственность его доверителя без предварительного согласия последнего[44]. Таким доверителем был старший брат, но бумаги были высланы. По указанию императора Александра II Святейший Синод слушал дело о разборе бумаг покойного Святителя. Бумаги представляли большой интерес (на многих из них была пометка "секретно весьма"), в том числе переписка Сперанского с Александром I.

В 1860 г. определением Святейшего Синода архиепископу Черниговскому Филарету, который, кроме русской церковной истории, занимался изучением

святых отцов, было поручено подготовить "Памятник веры православной" к печати. Преосвященный Филарет отредактировал сборник, дополнил его новыми материалами и исключил из него те документы, которые к 60-м годам были признаны неподлинными или подложными. Так, архиепископ Филарет указывал, что "Изложение веры Блаженного Афанасия, Патриарха Александрийского, вовсе не принадлежит святейшему Афанасию, Патриарху Александрийскому; Блаженнейшего Анастасия, Патриарха Александрийского, вовсе не было"[45]. Однако из сборника были исключены и некоторые подлинные материалы, относящиеся к Преданию. Дело в том, что архиепископ Филарет был ученый-систематик, строго держался теоретического направления в богословских науках, а поэтому считал, что в сборнике должны находиться материалы только строго догматического характера. Нельзя не сказать, что сборник после правки Преосвященным Филаретом приобрел более стройный и совершенный вид, на что уповал в предисловии еще сам составитель.

Наконец, "Памятник веры Православной" был отправлен в Петербургский Цензурный Комитет "для наложения разрешительной к печати надписи и приложения цензурной печати". После этого труд святителя Иннокентия "перепоручили" рассмотреть конференции Петербургской Духовной Академии. Конференция дала положительную оценку рукописи, но заместитель обер-прокурора Синода князь Урусов решил "подвергнуть рукопись новому пересмотру"[46]. Становилось очевидным, что чья-то рука направляла дело к далеко идущим последствиям. Рукопись поручили рассмотреть профессору И. Чельцову, который подготовил на нее не рецензию, а донесение № 15 от 16 мая 1863 года. Суть донесения состояла в том, чтобы обвинить святителя Иннокентия в ереси. Он писал, что из сборника "необходимо ... исключить... вероопределения, не одобрявшиеся Церковью, или даже еретические..."[47]. Вывод был однозначен: "Памятник веры православной" лучше бы не печатать[48].

Еще при жизни архиепископ Иннокентий допускал и, более того, прогнозировал такое развитие событий в отношении своего труда. В письме Н. А. Протасову в феврале 1854 г. он писал, что на первый раз надо дать "издание в подлиннике или в переводе — не официального дела Святейшего Синода... а частного труда, дабы... предотвратить нарекания на .... Церковь... Пусть они падут на мое лицо"[49]. И все же при жизни он не издал своего труда, так как "публика... любит судить по частным... предубеждениям"[50]. Этой "публикой" могла быть умышленная официальная оппозиция.

Таков социально-психологический контекст вопроса, который оказался доминирующим даже спустя 5 лет после смерти архиепископа Иннокентия. Вот почему желание брата не опубликовывать рукопись в обстановке противостояния Святителю было закономерным. Он понимал, что труд, возможно, опередил время, когда, по словам святителя Иннокентия, "услышится о книге и о самом деле суждение людей, способных оценить подобные книги"[51]. Его время было периодом подъема и становления богословской мысли, а сам архиепископ Иннокентий возглавил блестящий богословский триумвират в составе архиепископов Димитрия (Муретова) и Макария (Булгакова).

Но архиепископ Иннокентий был не просто богослов, он был богослов-эрудит. По этому поводу Н. А. Барсов пишет: "Одиннадцать компактных томов, напечатанных... сочинений Иннокентия, отнюдь не дают надлежащего понятия о всем объеме его деятельности в области науки. Историко-критический метод, который был для него основным теологическим принципом, давал ему возможность заниматься и другими проблемами в гуманитарных исследованиях"[52].

К неизданным трудам архиепископа Иннокентия, которые помнили его современники, следует отнести: 1) "История христианской Церкви в Польше"; 2) "Перевод на польский язык катихизиса митрополита Филарета (Дроздова)"; 3) "Вертоград духовный" (хронологический сборник лучших

произведений христианской проповеди всех времен); 4) Деяния Вселенских и Поместных соборов"; 5) "Богословский словарь"; 6) Перевод "Кормчей книги" на русский язык; 7) "Записки Петра Могилы"; 8) "Памятник унии"; 9) "Церковный архив" (библиотека древних и новых исторических сочинений о Православной Церкви).

Архиепископ Иннокентий был знаток и военного искусства, государственно-правовой политики. Во время двухкратного присутствия в Синоде ему принадлежала одна из главных ролей.

Как угодник Божий и богослов он проявился в активной архипастырской деятельности. Именно за большие труды по управлению Харьковской епархией он получил сан архиепископа. На Херсонско-Таврическую кафедру архиепископ Иннокентий прибыл уже в зените славы, что́ способствовало ему в создании Крымского Афона, что предполагало в первую очередь воссоздание древних христианских святынь, и прежде всего Херсонеса, где крестился святой благоверный князь Владимир. Следует обратить внимание на то обстоятельство, что время деятельности архиепископа Иннокентия по воссозданию древних крымских святынь и образованию на этой основе Афона Таврического в период его пребывания на Херсонской кафедре совпало с острым восточным кризисом. Восточный вопрос явился камнем преткновения для европейских держав и России. Поэтому темы "Архиепископ Иннокентий и Афон Таврический" и "Архиепископ Иннокентий и Восточный вопрос" пересекаются. И если по первой теме еще предстоят архивные изыскания, то по второй подготовлена источниковедческая база уже имеющихся документальных данных. Такова книга "Описание документальных источников по истории русско-болгарских связей за 1850—1970-е годы в рукописных фондах Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина"[53]. В архивных материалах, связанных с историей Болгарии и южнославянских народов, упоминается и имя святителя Иннокентия.

В предисловии к книге говорится, что он заслуживает упоминания как "...богослов, церковный оратор, собиратель монастырских рукописей ... Иннокентий Борисов, архиепископ Херсонский и Таврический... оказывал содействие Одесскому Болгарскому настоятельству, организации болгарской буржуазной эмиграции. Материалы фонда характеризуют борьбу за национальную церковную иерархию в Болгарии в начале 1850-х гг. Архив Иннокентия был подарен Публичной библиотеке Н. Х. Палаузовым"[54]. Николай Христофорович Палаузов был одним из организаторов Одесского Болгарского настоятельства, и безусловно, его деятельность не могла быть не связана с деятельностью архиепископа Иннокентия. Кроме того, их еще связывала большая дружба.

Н. Х. Палаузов вспоминает: "В 1853 году, когда войска русских заняли Молдавию и Валахию, под командой князя Горчакова, Преосвященный Иннокентий сказал мне: "Я говорил генерал-губернатору Федорову о тебе как о болгарине, знающем Болгарию, иди к нему и скажи, что я тебя послал, он, вероятно, поручит тебе написать записку о болгарах". Уже здесь виден кругозор архиепископа Иннокентия. Балканы он знал лучше Генштаба. Там это знали и побаивались святителя. Н. Х. Палаузов вспоминает: "Я был свидетелем, как многие генералы становились на колени пред Иннокентием, испрашивая его благословения".

Говоря о военной кампании, которую разрабатывал Генштаб, архиепископ Иннокентий говорил Н. Х. Палаузову: "Представь себе невежество нашего Генерального штаба, наших генералов, собираются воевать и не знают народа, за который хотят сражаться"[55]. Святитель поручил Н. Х. Палаузову написать записку о Болгарии, сказав: "Напиши так, чтобы показать нашим генералам, что́ такое Болгария и болгары"[56]. Это свидетельство о том, что архиепископ Иннокентий старался вникнуть в существо любого вопроса досконально, дойти до самой его сути.

События, которые разворачивались как на дипломатическом, так и на

военном фронтах, были близки архиепископу Иннокентию, ибо он не мог не вспоминать и свои поездки на Афон, в Грецию, дорогие ему лица южных славян. С афонскими монахами у него сложились отношения братской любви, о чем свидетельствует и его переписка со святогорской братией. Жизнь и аскетические труды святогорцев всегда волновали и интересовали святителя.

Во время войны на Балканском полуострове архиепископ Иннокентий заботился о воспитании болгар и греков в Одесской Духовной Семинарии. А. И. Войцехович писал ему, что "Ваша Семинария должна иметь исключительное значение, а именно воспитание болгар и греков, тем более пока Афонский Синод не имеет к тому средств"[57]. В 1851 г. греческий король за большие труды для пользы братской Греческой Церкви в трудные годы ее бытия наградил архиепископа Иннокентия орденом Спасителя первой степени[58]. Это был единственный случай награждения таким орденом в истории России.

Светлый ум, обширная память, творческое воображение, необыкновенное красноречие, величественный и благолепный вид Святителя привлекали к нему всех, кто с ним общался. Он умел угадывать не только таланты, но и время. Несмотря на постигшую его в 1850 г. тяжелую болезнь, о чем Святитель сообщает графу Н. А. Протасову 23 мая 1853 г.[59], поездка его в Крым на открытие скита в скале Успенской, около Бахчисарая, не отменяется. Это было 6 августа, а 15 августа греческий маститый старец — митрополит Агафангел, как представитель древнего Афона, при основании Нового уже в Крыму, вместе с архиепископом Иннокентием возглавил крестный ход к скале по длинной Бахчисарайской улице, и прямо в пещере скалы началась Божественная литургия. Так новое пустынножительство положило начало Крымскому Афону. Основателем его был святитель Иннокентий, который зажег новую свещницу всероссийского богомолья[60].

При жизни святителя в скале была высечена церковь Успения Богоматери с множеством келлий; сюда устремились к чудотворной иконе Божией Матери паломники. Впоследствии архиепископ Иннокентий возродил, по воспоминаниям игумена Херсонского монастыря Евгения, древнюю греческую церковь с источником при ней между Чадырдагом и Бахчисараем, источник святых бессребреников Космы и Дамиана, урочище Кизим, пустынь Котерлезскую во имя св. Стефана Исповедника, пустынь близ Керчи, где были чудеса святого великомученика Георгия Победоносца, древнюю церковь святого Матфея, целебный источник святого Предтечи и Крестителя Иоанна, церковь на горе Инкерман, где был похоронен святитель Климент, епископ Римский.

Одновременно архиепископ Иннокентий возрождал скитское монашество и в Херсоне. Это было большим его подвигом. Для возрождения скитского монашества требовалось преодолевать самые различные препятствия.

По настоянию архиепископа Иннокентия участок Херсонеса, принадлежавший Морскому ведомству, был передан в ведение епархиального начальства. Здесь были созданы иноческая обитель и временный храм[61]. О создании здесь монастыря Святитель думал давно. Во время Крымской войны обитель погибла, камень был разобран неприятелем для сооружения своих фортификационных укреплений. Перед смертью архиепископ Иннокентий побывал у своей любимой колыбели. То были 26 дней его тяжелой болезни. Именно с целью воссоздания этой обители он и приехал в Крым. Исполненный духом веры, купец 1-й гильдии Петр Телятников принял заботы по устройству обители на себя и к 1 апреля 1857 г. закончил создание храма. Выехав из Одессы уже в тяжелом состоянии, архиепископ Иннокентий едва достиг Севастополя. 30 апреля 1857 г. храм был освящен[62]. Святитель, "ведомый под руки, вступил в храм... и, приблизясь к запрестольной иконе Спасителя, молящегося о чаше, слабым голосом произнес Молитву Господню, как бы в залог мира о страждущей земле...[63]. Так началось его прощание с Крымом.

Еще перед выездом из Одессы 17 апреля архиепископ Иннокентий в 6 часов вечера зашел в Крестовую церковь, приложился к Касперовской иконе Богоматери, сотворил три земных поклона и благословил домашних. Современник отмечает: "При сем он был в невеселом расположении духа и неразговорчив"[64], причем "за 2 дня... простился с Михайловским монастырем так, как бы прощался с ним навсегда"[65].

20 апреля, после трехдневного пути, миновав города Николаев, Херсон и Перекоп, он приехал в местечко Ахмечеть Перекопского уезда и там отслужил молебен с водосвятием. 21 апреля был в Евпатории и сказал слово после совершения им литургии. Затем он поехал на могилу воинов, убиенных на брани, совершил там панихиду, заповедал это делать ежегодно в день святого великомученика Георгия и устроить там памятник. Это были его последнее богослужение и последняя проповедь[66].

25 апреля святитель посетил место Алмской битвы "и ... после подробнейших расспросов... заставил служить панихиду на могиле воинов, и сам, несколько отдалившись от служащих, молился на коленях"[67]. Выразив желание построить часовню, подобную Казанскому памятнику, он выехал в Бахчисарайский Успенский скит, быстро осмотрел его. Последние его указания в Бахчисарае состояли в том, чтобы при Бахчисарайском соборе создать Греческое училище, а памятник Марии Потоцкой переделать в православную часовню. Здесь у него произошла стычка с местным раввином из-за неприязненного отношения раввина и соответствующих его действий к Бахчисарайскому скиту. Сделав окончательные распоряжения по устройству скита, архиепископ Иннокентий заторопился в настоятельские покои и сказал, что у него болит бок.

В три часа пополуночи он разбудил келейников, пожаловался им на простуду, ему сделали ванну, после чего послали за доктором. Доктор прописал растирание груди и микстуру внутрь. По просьбе Святителя в скитской церкви отслужили молебен о его выздоровлении. Но состояние его было таково, что в Севастополе отменено было служение литургии. На следующую ночь он практически не спал, делал разные распоряжения. Вторая ночь прошла также без сна.

28 апреля в тяжелую, дождливую ненастную погоду он покинул скит и прибыл в Балаклавский монастырь, осмотрев по пути места военных сражений в Инкерманской долине и на Черной речке. Поэтому упоминаемый ранее эпизод о его прощании с Херсонесом имеет существенное значение, так как в письме Одесской консистории в канцелярию обер-прокурора Синода о нем совершенно не упоминается. После прощания с Херсонесом ему стало еще хуже, он стал впадать в забытье, а 2 мая, вечером, его исповедовал иеромонах Балаклавского монастыря Герасим. После исповеди архиепископ Иннокентий всю ночь провел в молитвенном бдении. 3 мая, после ранней литургии, он приобщился Святых Таин.

4 и 5 мая ему стало несколько легче, что позволило ему рассмотреть планы скитских строений и поручить приготовить для него епархиальные бумаги.

5 мая, вечером, он был на богослужении в церкви и благословил послушника Херсонесского скита в рясофор. Однако по каким-то причинам игумен Евгений этот факт не отмечает[68], зато о нем говорится в письме консистории, где также упоминается о последних наставлениях настоятелям крымских скитов, после чего святитель возвратился в Балаклавский монастырь, а 7 мая выехал в Одессу[69].

Примечательно его посещение в Балаклавском монастыре; святитель поручал молиться о нем в церкви, заставлял келейников читать вслух молитвы, особенно "Помилуй мя, Боже", принимал посетителей, старался заниматься делами и окончательно исправил акафист ко причащению Святых Таин. И здесь он не оставлял болгарские дела. 7 и 8 мая, находясь в Симферополе, святитель почувствовал сильную боль в груди.

Состояние его было таково, что он должен был торопиться в Одессу. 9 мая он прощался с Корсунским монастырем и оттуда, не останавливаясь ни в Херсоне, ни в Николаеве, поехал в Одессу, куда прибыл 11 мая. По прибытии в Одессу к нему сразу пригласили известных докторов.

12 мая состоялся консилиум врачей, где были медицинские знаменитости Энно и Сиденевский. Они пришли к выводу, что у него такая же болезнь, как и у Николая I[70]. В результате лечения святителю стало легче; он ходил, появился аппетит, принимал посетителей, занимался обычными делами. Но уже 15 мая ему стало вновь плохо, и до самой смерти, в течение 10 дней, он уже не имел сна. С 18 мая Святитель никого не принимал, кроме графа Строганова. 20 мая был доктор Пирогов, вновь состоялся консилиум врачей. Для облегчения болей решили к левому боку приложить мушку. Доктора советовали прогулку по городу, и святитель два раза ездил на свою дачу. Он не скрывал, что скоро умрет. В этот же день архиепископ Иннокентий направил рапорт Святейшему Синоду следующего содержания, который пришел уже туда после его смерти: "По случаю постигшей меня от простуды тяжкой болезни я не могу заниматься делами в епархиальной консистории"[71].

Все ставленники направлялись для рукоположения уже в Кишинев к архиепископу Кишиневскому и Молдавскому Иринарху. Накануне смерти архиепископ Иннокентий спрашивал о благоустройстве Придунайской пустыни. На даче Святитель осматривал свой любимый сад.

По возвращении домой он принимал графа Строганова. В этот день он приказал одному из келейников читать канон Святой Троице. Близилось всенощное бдение Святой Пятидесятницы, после которого он разговаривал со своим викарием — Преосвященным Поликарпом, которого направляли начальником Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, рекомендовал ему, где остановиться на пути в Петербург. К вечеру ему стало плохо. В 23 часа с ним был обморок, который продолжался около часа в присутствии трех докторов. Доктора пробыли с ним до двух часов ночи[72].

Известие о смерти архиепископа Иннокентия застало Александра II в Царском Селе. На рапорте об этом обер-прокурора Синода графа А. Д. Толстого он пометил: "Крайне о нем сожалею"[73]. Н. Х. Палаузов свидетельствует, что его младшей дочери Ольге М. А. Борисов подарил бриллиантовый крест с клобука Преосвященного Иннокентия[74]. Бывший Новороссийский и Бессарабский генерал-губернатор А. Г. Строганов глубоко уважал и любил Преосвященного Иннокентия и просил Палаузова после смерти его, когда разбирались бумаги и библиотека Преосвященного Иннокентия, дать ему молитвенник Святителя, гусиное перо, которым в последнее время писал и сам Н. Х. Палаузов[75].

Большой интерес представляют библиотека и бумаги покойного Святителя. О бумагах имел особое суждение Синод. Среди них: материалы о судьбе Днепра, о расколе, многие из них, как указывалось ранее, имели пометку "весьма секретно". Последнее, вероятно, относится к переписке М. М. Сперанского с Александром I. Бумаги, безусловно, предстоит разыскать в архиве Синода в ЦГИА и отделе рукописей ГПБ. Есть необходимость хотя бы машинописного издания переписки Святителя. Немалый интерес представляет и судьба библиотеки.

Библиотеку М. А. Борисов отдал в распоряжение Н. Х. Палаузову, советуя перевезти ее к нему на хутор, который был подарен ему архиепископом Иннокентием. Но Палаузову была дорога память святителя; он настоял передать библиотеку Херсонской Духовной Семинарии, и пока приняли библиотеку было много хлопот[76].

И сегодня мы веруем, что святитель Иннокентий "истинно православно-русский архипастырь, именитый для русской земли", благословляет "из горнего мира то, чему положил основной камень и что теперь возводится в прочное здание"[77].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Барсов Н. А.* Иннокентий (Иван Алексеевич Борисов). Русский библиографический словарь. М., 1909, т. 8, с. 113.

[2] *Веселовский С. Б.* Феодальное землевладение в Северо-Восточной Руси. М.—Л., 1947, с. 7.

[3] *Барсов Н. А.* Иннокентий (Иван Алексеевич Борисов). Русский библиографический словарь. т. 8, с. 113.

[4] *Барсов Н. А.* Биография архимандрита Иннокентия. Б. м. и г., с. 32.

[5] *Архиепископ Иннокентий* (Борисов). Несколько мыслей касательно воспитания духовного юношества (ЦГИА, ф. 1661, оп. 1, д. 701, л. 2).

[6] *Палимпсестов И. У.* Мои воспоминания об Иннокентии, архиепископе Херсонском и Таврическом. СПб., 1888, с. 102.

[7] *Кондаков В. А.* Иннокентий Борисов, архиепископ Херсонский и Таврический, в письмах его 1822—1855 гг. — Русская старина, 1881, № 12, с. 575.

[8] Там же, с. 576.

[9] *Барсов Н. А.* Биография архимандрита Иннокентия. Б. м. и г., с. 15.

[10] Там же.

[11] *Левитский Н.* Высокопреосвященный Иннокентий, архиепископ Херсонский и Таврический. — Душеполезное чтение, 1900, № 8, с. 611—612.

[12] Там же., с. 613.

[13] Там же.

[14] Послужной список архиепископа Иннокентия (Борисова) (ЦГИА СССР, ф. 796, оп. 439, д. 418, л. 2).

[15] Сочинения Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического, т. 1. М., 1901, с. 8.

[16] *Преосвященный Иеремия.* Воспоминания об архиепископе Иннокентии. — Прибавления к Херсонским епархиальным ведомостям, 1802, 4, 5, с. 13.

[17] Сочинения Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического. Изд. Н. Н. Сойкина. СПб., с. 5.

[18] Послужной список архиепископа Иннокентия (Борисова) (ЦГИА СССР, ф. 796, оп. 439, д. 418, л. 2 об).

[19] *Барсов Н. А.* Архиепископ Иннокентий, по новым материалам для его биографии. СПб., 1884, с. 6.

[20] Сочинения Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического. Изд. Н. Н. Сойкина с. 8.

[21] Там же, с. 7.

[22] *Барсов Н. А.* Архиепископ Иннокентий, с. 22.

[23] *Преосвященный Иеремия.* Цит. ст., с. 14, 16.

[24] Там же, с. 15.

[25] *Иеромонах Иоасаф* (Гапонов). Воспоминания о Преосвященном Иннокентии, архиепископе Херсонском и Таврическом. СПб., 1858, с. 2.

[26] Там же, с. 10.

[27] Священник *Т. Буткевич.* Иннокентий Борисов, бывший архиепископ Херсонский. СПб., 1887.

[28] *Преподобный Иоанн,* игумен Синайской горы. Лествица. Изд. 5-е Козельской Введенской Оптиной пустыни, 1898. Слово 22, 10, с. 144.

[29] *Преосвященный Иеремия.* Цит. соч., с. 7.

[30] Священник *Т. Буткевич.* Цит. соч., с. 124.

[31] *Преп. Иоанн.* Цит. соч., с. 7.

[32] *Иеромонах Иоасаф* (Гапонов). Цит. соч., с. 4.

[33] Священник *Т. Буткевич.* Цит. соч., с. 125.

[34] Письмо графа Н. А. Протасова в Синод. (ЦГИА СССР, ф. 797, оп. 8, д. 23796, лл. 56—57.)
[35] Материалы к догматическому сборнику. (ЦГИА СССР, ф. 834, оп. 3, д. 2079, л. 1.)
[36] Там же.
[37] Там же, л. 1 об.
[38] Там же, л. 45.
[39] Письмо архиепископа Иннокентия графу Протасову от сентября 1845 г. (ЦГИА СССР, ф. 834, оп. 3, д. 2082, л. 45).
[40] Письмо архиепископа Иннокентия графу Н. А. Протасову от 10 декабря 1833 г. (ЦГИА СССР, ф. 797, оп. 8, д. 23796,).
[41] Письмо протоиерея Д. Вершинского из Парижа 21 ноября 1841 г. К. С. Сербиновичу. (ЦГИА СССР, ф. 797, оп. 8, д. 23796, л. 91.)
[42] Письмо епископа Иннокентия К. С. Сербиновичу из Вологды 29 декабря 1841 г. (Там же, л. 106).
[43] Памятник веры. (ЦГИА СССР, ф. 884, оп. 3, д. 2077—2078.)
[44] Выписка из определения Святейшего Синода от 13 мая — 1 июля 1860 г. (ЦГИА СССР, ф. 802, оп. 8, д. 26124, л. 1—1 об.)
[45] Письма архиепископа Филарета. (ЦГИА СССР, ф. 796, оп. 138, д. 1178, л. 161.)
[46] Ведомственное отношение. (ЦГИА СССР, ф. 802, оп. 8, д. 26123, л. 6 об.)
[47] Донесение И. Чельцова. (Там же, л. 9 об.)
[48] Ведомственное отношение, (ЦГИА СССР, ф. 802, оп. 8, д. 26123, л. 12 об.)
[49] Письмо архиепископа Иннокентия гр. Н. А. Протасову. (ЦГИА СССР, ф. 834, оп. 3, д. 2082, л. 49—49 об.)
[50] Там же.
[51] Там же.
[52] *Барсов Н. А.* Архиепископ Иннокентий, с. 22.
[53] Изд.: София, 1978.
[54] Там же, с. 19.
[55] Записки М. А. Борисова. (ГПБ ОР, ф. 313, д. 46, л. 1а об.)
[56] Там же, л. 3.
[57] Письмо А. И. Войцеховича архиепископу Иннокентию 4 сентября 1851 г. (Там же, лл. 152—152 об.)
[58] Письмо гр. Нессельроде архиеп. Иннокентию 29 марта 1851 г. (ЦГИА СССР, ф. 797, оп. 15, д. 35563, л. 93).
[59] Письмо А. И. Войцеховича архиеп. Иннокентию 4 сентября 1851 г. (ГПБ ОР., ф. 313, д. 41, л. 262—262 об.).
[60] Воспоминания об архиепископе Иннокентии.— Прибавления к Херсонским епархиальным ведомостям, ч. 5, 1802, с. 45—48.
[61] *Евгений*, игумен Херсонского монастыря. Жизнь после смерти. (ГПБ ОР, ф. 313, д. 47).
[62] Там же, д. 10.
[63] Там же, д. 47, л. 12.
[64] Дело о смерти архиепископа Иннокентия. (ЦГИА СССР, ф. 797, оп. 27, II отд., 2 столб., д. 28, л. 13 об.).
[65] Там же, л. 13.
[66] Там же, л. 13 об.
[67] Дело о смерти архиепископа Иннокентия. (ЦГИА СССР, ф. 797, оп. 27, II отд., 2 столб., д. 28, л. 13 об.).
[68] *Евгений*, игумен Херсонского мон. Жизнь после смерти. (ГПБ ОР, ф. 313, д. 47, л. 10).
[69] ЦГИА СССР, ф. 797, оп. 27, II отд., 2 столб., д. 28, лл. 17—18.
[70] Раковое заболевание.
[71] Рапорт архиепископа Иннокентия. (ЦГИА, ф. 796, оп. 138, д. 1063).
[72] ЦГИА ф. 797, оп. 27, II отд., 2 столб., д. 28, лл. 17—18.
[73] Там же.
[74] ГПБ ОР, ф. 313, д. 41, л. 1 об.
[75] ГПБ ОР, ф. 313, д. 41, л. 1 об.
[76] Там же.
[77] *Палимпсестов И. У.* Цит. соч., ч. 102.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Несколько мыслей касательно воспитания духовного монашества, ркп, л. 2. (ЦГИА СССР, ф. 1661, оп. 1, д. 701).

2. Послужной список архиепископа Иннокентия Борисова. (ЦГИА СССР, ф. 796, оп. 439, д. 418.)

3. Письмо графа Н. А. Протасова в Синод. (ЦГИА СССР, ф. 797, оп. 8, д. 23796).

4. Материалы к догматическому сборнику. (ЦГИА СССР, ф. 834, оп. 3, д. 2079.).

5. Письмо архиепископа Иннокентия графу Н. А. Протасову от сентября 1845 г. (ЦГИА СССР, ф. 834, оп. 3, д. 2082).

6. Письмо архиепископа Иннокентия графу Н. А. Протасову от 10 декабря 1833 г. (ЦГИА СССР, ф. 797, оп. 8, д. 23796).

7. Письмо протоиерея Д. Вершинского из Парижа 21 ноября 1841 г. К. С. Сербиновичу (ЦГИА СССР, ф. 797, оп. 8, д. 23796).

8. Письмо епископа Иннокентия К. С. Сербиновичу из Вологды 24 декабря 1841 г. (ЦГИА СССР, ф. 797, оп. 8, д. 23796).

9. Памятник веры, ркп. (ЦГИА СССР, ф. 834, оп. 3, д. 2077—2078).

10. Выписка из определения Святейшего Синода от 13 мая — 1 июля 1860 г., лл. — 1 об. (ЦГИА СССР, ф. 802, оп. 3, д. 26124).

11. Письмо архиепископа Филарета. (ЦГИА СССР, ф. 796, оп. 138, д. 1178).

12. Ведомственное отношение. (ЦГИА СССР, ф. 802, оп. 8, д. 26123).

13. Донесение И. Чельцова. (ЦГИА СССР, ф. 802, оп. 8, д. 26123).

14. Письмо архиепископа Иннокентия графу Н. А. Протасову. (ЦГИА СССР, ф. 834, оп. 3, д. 2082).

15. Записки М. А. Борисова. (ГПБ ОР, ф. 313, д. 46).

16. *Евгений*, игумен Херсонского монастыря. Жизнь после смерти. Рукопись. (ГПБ ОР, ф. 313, д. 47).

17. Преп. *Иоанн*, игумен Синайской горы. Лествица, изд. 5-е Козельской Введенской Оптиной пустыни, 1898.

18. *Иннокентий*, архиепископ Херсонский и Таврический. Сочинения в 11 т. Изд. Сойкина, СПб, 1901.

19. *Барсов Н. А.* Архиепископ Иннокентий по новым материалам для его биографии. СПб., 1894.

20. *Барсов Н. А.* Биография архимандрита Иннокентия. Б. м. и г.

21. *Барсов Н. А.* Иннокентий (Иван Алексеевич Борисов). Русский биографический словарь, т. 8. М., 1909.

22. *Веселовский С. В.* Феодальное землеведение в Северо-Восточной Руси. М-Л., 1917.

23. *Епископ Иеремия.* Воспоминания об архиепископе Иннокентии. — Прибавления к Херсонским епархиальным ведомостям, 1802, ч. 5.

24. *Иеромонах Иоасаф* (Гапонов). Воспоминания о Преосвященном Иннокентии, архиепископе Херсонском и Таврическом. СПб., 1858.

25. *Кондаков В. А.* Иннокентий Борисов, Архиепископ Херсонский и Таврический в письмах его, 1822.

26. *Левитский Н.* Высокопреосвященный Иннокентий, архиепископ Херсонский и Таврический. — Душеполезное чтение, 1902, № 3.

27. Описание документальных источников по истории русско-болгарских связей за 1850—1970-е годы в рукописных фондах Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. София, 1978.

28. *Палимпсестов И. У.* Мои воспоминания об Иннокентии, архиепископе Херсонском и Таврическом. СПб., 1888, с. 102.

29. Священник *Т. Буткевич.* Иннокентий Борисов, бывший архиепископ Херсонский. СПб., 1887.

Перечень аннотированных документов об архиепископе Иннокентии (Борисове), помещенных в книге "Описание документальных источников по истории русско-болгарских связей за 1850-е—1870-е годы в рукописных фондах Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина", София, 1978

1. *Палаузов* Николай Христофорович. Письмо архиеп. Херсонскому и Таврическому Иннокентию. 23 янв. 1850. Одесса, 2 лл.
2. *Войцехович* Алексей Иванович. Письмо архиеп. Иннокентию. 10 июля 1850. Петербург, 2 лл.
3. *Стефан, еп.* Письмо архиеп. Иннокентию. 24 авг. 1851. Константинополь, 1 л.
4. *Норов А. С.* Письмо архиеп. Иннокентию. 11 сент. 1851. Петербург. Подпись-автограф, 1 л.
5. Неустановленное лицо. Письмо архиеп. Иннокентию (1851). Без подписи, 3 лл.
6. *Палаузов Н. Х.* Письмо архиеп. Иннокентию. 30 марта 1853. Одесса, 1 л.
7. *Палаузов Н. Х.* Письма (4) архиеп. Иннокентию. 12—21 марта 1854. Браилов, 9 лл. (При переплете листы перепутаны).
8. *Палаузов Н. Х.* Письмо архиеп. Иннокентию. 26 марта 1854. Бухарест.
9. *Озеров* Александр Петрович. Письмо архиеп. Иннокентию. 26 марта 1854. Одесса, 1 л.
10. *Палаузов Н. Х.* Письмо архиеп. Иннокентию. 13 апр. 1854. Бухарест, 2 лл.
11. *Иннокентий, архиеп.* Письмо Ивану Федоровичу Паскевичу-Эриванскому. Апр. 1854, 2 лл.
12. *Палаузов Н. Х.* Письмо архиеп. Иннокентию. 13 июля 1854. Бухарест, 4 лл.
13. *Изворский Стефан Попниколов.* Письмо архиеп. Иннокентию. 4 дек. 1854. Киев, 2 лл.
14. *Палаузов Н. Х.* Письмо архиеп. Иннокентию. 8 дек. 1854, 3 лл.
15. *Иннокентий, архиеп.* Выписка из письма Модесту Андреевичу Корфу. (1854). Одесса, 15 лл.
16. *Палаузов Н. Х.* Письмо архиеп. Иннокентию. 24 апр. (1855 или 1856), 2 лл.
17. *Погодин М. П.* Письмо архиеп. Иннокентию. 24 апр. (1855 или 1856), 2 лл.
18. *Стефан, еп.* Письмо архиеп. Иннокентию. 15 февр. 1856. Киев, 1 л.
19. *Войцехович А. И.* Письмо архиеп. Иннокентию. 24 дек. 1856. Петербург, 2 лл.
20. *Погодин М. П.* Письмо архиеп. Иннокентию. 26 янв. 1857. Москва, 2 лл.
21. *Васильчиков В. И.* Письмо архиеп. Иннокентию. 30 янв. 1857. Харьков, 2 лл.
22. *Филатов Константин.* Письмо архиеп. Иннокентию. 7 марта 1857. Галац, 2 лл.

Протоиерей Николай ДЕСНОВ,
преподаватель Одесской Духовной Семинарии

ЕЩЕ НЕСКОЛЬКО СЛОВ ОБ ИЗВЕСТНЫХ РАСХОЖДЕНИЯХ МЕЖДУ РУССКИМИ И ГРЕКАМИ в литургиях святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста

Расхождения между русской и греческой редакциями литургий святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста существуют давно и, как ни парадоксально, самые значительные из них находятся в центральной части обеих литургий — а н а ф о р е, то есть основной евхаристической молитве, во время которой, по учению Церкви, предлагаемые на престоле Дары пресуществляются в Тело и Кровь Господни.

Прежде чем говорить об этих расхождениях, следует уяснить себе, что представляет собой анафора. Согласно историко-литургическим исследованиям наших ученых-литургистов, и в частности профессора Петербургской Духовной Академии И. А. Карабинова[1] и профессора Ленинградской Духовной Академии Н. Д. Успенского[2], образованная и выкристаллизованная святыми отцами из отдельных доксологий и молений единая молитва — анафора содержит элементы, которые в литургической науке стали известны под названиями: префацио, анамнесис, эпиклесис и интерцессио[3].

Префацио (лат. praefatio — введение) — изначальный элемент анафоры, ее основа. Это — благодарение Богу, в котором раскрывается глубина чувств преданной Богу души. У св. Василия Великого это — прославление Бога за создание человека и дарование ему способности познания Бога, за домостроительство его спасения по грехопадении. Св. Иоанн Златоуст прославляет Бога за Его величие, за приведение человека "от небытия в бытие", за спасение падшего и за все благодеяния "их же вемы и не вемы, явленная и неявленная".

Анамнесис (греч. *ανάμνησις* — воспоминание) — воспоминание установления Господом Таинства Евхаристии с произношением установительных слов Его: "Примите, ядите...", "Пийте от нея вси...", "Сие творите в Мое воспоминание".

Эпиклесис — (греч. *'επίκλησις* — призыв) — призывание на предложенные Дары наития Святого Духа. Это моление о благодатном освящении евхаристических приношений. Эпиклесис всегда воспринимался общецерковным сознанием как момент кульминации молитвы, непосредственно связанной с непостижимой тайной Евхаристии.

Интерцессио (лат. intercessio — ходатайство) — последняя часть анафоры, это моление о всех святых, за Церковь Святую, Соборную и Апостольскую, за всех христиан живых и усопших в надежде воскресения и жизни вечной, "и о всех и за вся". Таковы составные части единой евхаристической молитвы — анафоры.

Переходя к рассмотрению расхождений, прежде всего обратим внимание на самое главное из них, которое особенно заметно при совместном служении православных русских и греческих священнослужителей. Речь идет о тропа-

ре третьего часа "Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа..." (со стихами "Сердце чисто созижди..." и "Не отвержи мене от лица Твоего..."), не принадлежащем творчеству святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста. В современных греческих литургиях этого тропаря нет, а в наших он есть, причем тропарь вставлен в центральное место анафор, где он совершенно неуместен. Все священнослужители знают, что тропарь третьего часа — это позднейшая вставка в литургиях, но не все отчетливо себе представляют, какой диссонанс он вносит в центральную часть евхаристического канона. На своем месте, в службе часов, тропарь третьего часа — замечательная молитва, прекрасное священное песнопение, но, по чьему-то недоразумению вставленный в готовые, отработанные, богословски осмысленные святыми отцами евхаристические молитвы, он вносит в них досадный разлад. Он явно нарушает слаженное литературное построение предложений и логическое течение слов и мыслей в анафорах, искажает богословствование святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста. И мы, священнослужители, произнося слова тропаря в самом центре эпиклесиса перед благословением Даров предложения, как бы дополняем или исправляем творение духоносных авторов, как будто бы святители в этом месте чего-то недоделали, недомыслили, недосказали, недобогословствовали.

Для уяснения неуместности тропаря в этой части анафоры нам, священнослужителям, следует задать себе вопрос: к Кому мы обращаемся в молитве "Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа в третий час апостолом Твоим низпославый, Того, Благий, не отыми от нас, но обнови нас молящих Ти ся"? Ответ у всех, несомненно, будет однозначный: к Сыну Божию, Спасителю нашему, Господу Иисусу Христу, Который по Своему обетованию послал от Отца Духа Святого на Своих апостолов.

Обращаясь же в этой молитве к Иисусу Христу, в литургии св. Иоанна Златоуста, мы далее продолжаем, благословляя святой хлеб: "И сотвори убо хлеб сей Честно́е Тело Христа Твоего. А еже в чаши сей — Честну́ю Кровь Христа Твоего...". Вот здесь-то и обнаруживается несуразность, к которой приводит эта позднейшая вставка: Господи Иисусе Христе, "сотвори убо хлеб сей Честно́е Тело Христа Твоего...". Получается, что Христос должен сотворить Тело какого-то другого Христа.

Но если в анафоре св. Иоанна Златоуста тропарь третьего часа внешне как-то вписывается в последование слов евхаристической молитвы, то в текст анафоры св. Василия Великого тропарь вносит грубый разлад. В анафоре св. Василия Великого перед благословением Даров мы молимся: "Сего ради, Владыко Пресвятый, и мы грешнии и недостойнии раби Твои, сподобльшиися служити святому Твоему Жертвеннику... и предложше вместообразная Святаго Тела и Крове Христа Твоего, Тебе молимся и Тебе призываем, Святе святых, благоволением Твоея благости приити Духу Твоему Святому на ны и на предлежащия Дары сия, и благословити я, и освятити, и показати". Здесь молитва обрывается, незаконно стоит точка, когда предложение еще не окончено ни синтаксически, ни по смыслу. Здесь явно напрашивается вопрос: что же "показати"? — "Хлеб убо сей, самое Честно́е Тело Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа; Чашу же сию, Самую Честну́ю Кровь Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, излиянную за живот мира". Такова должна быть целостность анафоры святителя Василия Великого в самом кульминационном ее месте. Мы же обрываем ее на слове "показати" и читаем тропарь третьего часа, растворяя его стихами из 50 псалма. После троекратного прочтения тропаря, в котором обращаемся к Господу Иисусу Христу, слова молитвы "Хлеб убо сей, самое Честно́е Тело Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа" уже не вяжутся со словом "показати", на котором мы оборвали евхаристическую молитву; не согласуются они и со вставленным сюда тропарем третьего часа ни внешне — синтаксически, ни тем более внутренне — по смыслу. Вставкой тропаря мы отрываем слова освящения Даров от евхаристической молитвы как их пита-

тельной среды, их основы, нарушаем целостность этой молитвы, ломаем ее стройное единство и искажаем глубокий богословский смысл анафоры в ее центральной части — эпиклесисе. А между тем, по свидетельству ученых-литургистов, анафора св. Василия Великого отличается слаженностью своей литературной формы и плавным течением мыслей Святителя: "Это и сконцентрированная система христианского богословия, и гимн, провозглашающий бесконечное милосердие Бога к людям, и теплая молитва праведника"[4] (разумеется, в подлинном своем тексте, без тропаря третьего часа).

Что касается слов "Преложив Духом Твоим Святым", то они взяты из анафоры св. Иоанна Златоуста и неизвестно кем вставлены в анафору св. Василия Великого, в результате чего тоже получается синтаксическая несогласованность вставки с контекстом молитвы св. Василия Великого.

На Востоке против этой вставки поднял свой голос ученый афонский монах Никодим Святогорец, ныне причисленный Греческой Церковью к лику святых, который в составленном им (при участии другого ученого афонского монаха — Агапия) каноническом сборнике под названием "Пидалион", изданном в 1790 г., говорит: "Когда иерей совершает литургию св. Василия Великого, то во время пресуществления и освящения Даров ему не следует говорить: "Преложив Духом Твоим Святым", ибо это есть приставка некоего дерзновенного невежды, который взял эти слова из литургии Златоуста и вставил их в литургию Василия Великого, тогда как этих слов ни в древних списках не имеется, ни по синтаксическому построению им нет здесь места"[5]. "Пидалион" многократно издавался и является общепризнанным каноническим сборником Греческой Церкви. Это замечание Никодима Святогорца, внесенное в канонический сборник, было учтено, и греки после издания Евхологиона 1853 г. уже больше не печатали в анафоре св. Василия Великого слов "Преложив Духом Твоим Святым"[6].

В России против этой вставки свой голос поднял профессор В. В. Болотов, который в отзыве на Коптский служебник назвал ее "тупоумной" и "клеветой на Василия Великого и его афинское образование", так как она "не гармонирует с контекстом"[7].

В свое время, по свидетельству "Херсонских епархиальных ведомостей" за 1904 г., настоятель греческой церкви г. Одессы протоиерей Ангел Пефани подарил библиотеке Одесской Духовной Семинарии "Евхологион" (служебник) на греческом языке. Препровождая его на имя ректора Семинарии, жертвователь писал: "В изданном мною в Афинах в 1897 г. Изъяснении литургии св. Иоанна Златоуста отмечены почти все различия, которые существуют между литургиями Греческой и Российской Церквей. В число их я включил также и существенное различие в литургии Василия Великого при третьем благословении св. Даров, а именно: в литургии этой третье благословение у эллинов совершается иереем при произнесении им слов: "Излиянную за мирский живот", каковые слова, как известно, составляют продолжение всей молитвы Василия Великого, между тем, как у братьев наших по вере — русских третье благословение совершается с добавлением слов: "Преложив Духом Твоим Святым", каковые слова не составляют части молитвы Василия Великого, а заимствованы из литургии Иоанна Златоуста. Неуместность этого добавления каждому легко понятна, так как оно не только не встречается в древних рукописных служебниках, но и не согласно с правилами эллинского синтаксиса... Таковое взято, вероятно, из тех греческих служебников, в которых добавление это было допущено, конечно, неправильно, и я действительно не ошибся, так как недавно мне случайно попалась одна греческая литургия, напечатанная в 1746 г. в Венеции, в которой при третьем благословении в литургии Василия Великого имеется добавление: "Преложив Духом Твоим Святым". Кроме того, в этом же издании в обеих литургиях — Иоанна Златоуста и Василия Великого, при возглашении "Твоя от Твоих..." глагол "приносить" поставлен не в изъявительном наклонении 1-го лица множественного числа, то есть "приносим", как это принято Греческою

Церковью и указано во многих греческих рукописях, а поставлен причастием "приносяще", как это принято единоверною нам Российской Церковью. Равным образом, в том же издании, перед благословением св. Даров, имеются также и некоторые другие добавления, которые согласны с российскими служебниками, как, например, "Господи, очисти мя, грешнаго...", "Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа..." и прочее, но которые тем не менее ни в старинных греческих молитвословах, ни в свитках, ни в рукописях древних литургий, ни в официальном кодексе XIV столетия (составлявшем некогда часть библиотеки Великой Пещеры в Пелопоние, ныне же обретающемся в Марковской библиотеке) не встречаются, как прерывающие правильное течение молитвы и появившиеся лишь в позднейшее время"[8].

По свидетельству иеромонаха Никольского единоверческого монастыря Филарета, у нас в России в служебниках XII в. Синодальной библиотеки №№ 604, 605; XIV в. той же библиотеки № 598; библиотеки С.-Петербургской Духовной Академии № 526; Румянцевского музея №№ 398, 399; XIV–XV вв. Типографской библиотеки №№ 127, 128; XV в. Синодальной библиотеки № 600 и в некоторых венецианских перед освящением Даров не упоминается о молитве "Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа..."[9].

И тем не менее в наших современных служебниках эта молитва есть, причем на ней заостряется особое внимание совершающего литургию священнослужителя, его молитвенное вдохновение. Подлинная евхаристическая молитва, положенная в чинопоследовании для освящения Даров в обеих литургиях, читается как бы между прочим, тихо и спокойно, а при чтении тропаря третьего часа проявляется весь молитвенный подъем служащего, чему способствует еще и поднятие рук. Многие священники с усердием, громко произносят эту молитву и, благословляя после нее предлежащие Дары, не замечают, как неосознанно входят в дебри бессмыслицы, ибо просят Христа: "Сотвори... Честное Тело Христа Твоего".

Возможно, так же совершал литургию и епископ Порфирий (Успенский), известный наш ученый-востоковед, до своего путешествия на Восток. Послушаем, что говорит Преосвященный Порфирий по этому поводу в описании одного из своих путешествий в Афонские монастыри и скиты[10]. "Не могу не высказать того, что меня особенно занимало и занимает по части литургии и что должны знать и свято соблюдать все мои сослужители о Господе. В долговременную бытность мою на Востоке я внимательно следил за ходом и приемами богослужения тамошних архиереев и священников и между прочим заметил, что нигде там, ни на Синае и Сионе, ни в Афинских и Фессалийских монастырых.., ни в Египте и Сирии, ни во всем Константинопольском патриархате, никто тотчас после призывания Святого Духа на Дары, какое читается в чине литургии, никто ни тайно, ни гласно не произносит молитвы: "Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа в третий час апостолом Твоим низпославый...", тогда как мы говорим эту молитву, даже с воздеянием рук горé, хотя и не громко, но вслух. Такая разность смущала меня. Смущение же порождало во мне желание узнать: почему восточные не произносят оной молитвы, и от кого мы, северные, заняли обычай глаголать ее, кто поступает правильно: те или мы. Я спрашивал многих греческих архиереев, игуменов и священников: почему вы не произносите молитвы: "Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа..." и прочее и от всех получал один ответ: "Кто произносит сию молитву непосредственно после призывания Святого Духа на Дары, тот прерывает смысл литургии, в которой священнослужитель просит Бога Отца, а не Бога Сына, ниспослать Духа Святаго на предлежащие Дары и преложить хлеб в Тело Христово, а вино в Кровь Его. Произнесите вы в ту минуту оную молитву, относящуюся к Сыну Божию, воплотившемуся во Христе, у вас выйдет вот какая престранная бессмыслица: Ты, Господи, Христе, Который ниспослал Духа Святаго на апостолов, Ты сотвори хлеб сей Честное Тело Христа Твоего. И так Христос двоится и творит Сам Себя. А если вы не произнесете оной молитвы, то удержите настоящий смысл литур-

гии, по которому Бог Отец творит Честное Тело Христа Своего. Перестаньте же говорить: Господи, Христе, сотвори Христа Твоего, и по служебнику произносите: Ты, Боже Отче, Которому приносится литургийная Жертва, сотвори Христа Твоего. С такою молитвою вы разумно, смысленно, правильно совершите Таинство". Признаюсь: такой ответ вразумил меня вполне. Восточные правы, а мы не вполне правы. Мы,— скажу с Преосвященным Филаретом Черниговским,— прерываем смысл литургии"[11]. "Но от кого же занято нами литургийное постановление,— продолжает Преосвященный Порфирий,— произносить вышеизложенную молитву тотчас после призывания Святого Духа, да и надобно ли произносить ее с воздеянием рук и вслух, как это делается у нас? Это постановление было прислано к нам Константинопольским патриархом Филофеем, составителем так называемой диаконской литургии, которому в XIV веке подчинялась наша Церковь. Мы, как покорные чада его, приняли устав его, а все восточные архиереи не приняли, потому что этим уставом подавался повод к переиначению главного смысла литургии. Но надобно знать и твердо помнить, что в самом чине Филофея положено произносить оную молитву тайно (про себя) да и без поднятия рук. Стало быть, мы поступаем даже не по этому чину, а произвольно, воздевая руки и говоря не тайно: "Господи, Иже Пресвятаго Духа" и прочее"[12].

Епископ Порфирий, как видим, утверждает, что чин литургии с тропарем третьего часа был прислан нам Константинопольским патриархом Филофеем и что сам патриарх Филофей взял этот обычай в Александрийской Церкви, "ныне там уже не соблюдаемый"[13]. Но знаменитый наш литургист-исследователь профессор А. Дмитриевский решительно возражает против такого утверждения епископа Порфирия. По его мнению, чтение тропаря стало известным только в XV веке и распространилось через Венецианские издания греческих Евхологионов, и таким образом оно могло попасть в "Синтагматион" Александрийского патриарха Герасима, который видел в Каире епископ Порфирий. Свое возражение профессор А. Дмитриевский обосновывает тем, что в Каирской библиотеке, которую он тщательно изучил, в Евхологионах XIV—XV вв. тропаря "Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа..." нет. Нет его и в русских служебниках XIV в., введенных митрополитом Киприаном, который, будучи поставлен в митрополиты патриархом Филофеем, вводил в Русской Церкви служебник, редактированный этим патриархом. Нет его и в служебниках более раннего времени[14].

Профессор Н. Красносельцев приводит славянский перевод устава Божественной службы патриарха Филофея "Како достоит священнику с диаконом служити". Этот устав был принесен в Россию митрополитом Киприаном и весьма часто встречается в наших рукописных богослужебных книгах XV—XVI вв. в соединении с текстом литургии. Здесь перед благословением Даров тоже нет тропаря третьего часа[15].

В Русской Церкви в XV в. с появлением тропаря в то же время сохранялась и прежняя практика, а всеобщая практика чтения тропаря устанавливается только в XVI в.[16]

На Православном Востоке в XVI в. чтение тропаря не было повсеместным. Более того, в некоторых Венецианских изданиях о нем даже не упоминалось. В XVIII в. возникла открытая оппозиция этому новшеству. Появился трактат неизвестного "иерокирикса" (проповедника), в котором доказывалось, что это новшество синтаксически безграмотно, а литургически недопустимо, так как прерывает мысль составителей анафор — вселенских учителей Церкви — в кульминационном моменте их молитвы[17]. В результате этого протеста в греческих Евхологионах тропарь был изъят.

Что же предлагает епископ Порфирий (Успенский) в связи с этим существенным расхождением между нами и греками в литургиях?

Получив разъяснение от восточных и уразумев нашу неправоту, он задает вопрос: "Что же остается нам делать? Отменить моление "Господи, Иже Пресвятого Твоего Духа...", которое произносилось у нас в алтаре в течение пя-

тисот лет? Нет, не будем отменять его, а во–первых, перестанем произносить его вслух с поднятыми руками, что не положено даже в чине Филофея; во–вторых, будем внушать православным, чтобы они в минуты пения стиха "Тебе поем..." тайно в душе своей молились: "Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа..."; в–третьих, произнося эти моления перед св. Престолом тайно, про себя, твердо ведаем, что произносим их... ради себя самих, а отнюдь не для освящения Даров... и после произнесения их пусть возносимся мысленно не к Богу Сыну, а к Богу Отцу и глаголем: "И сотвори убо хлеб сей Честное Тело Христа Твоего, а еже в чаши сей — Честную Кровь Христа Твоего". Таким образом мы не прервем связи молитв Божественной литургии, возносимых Богу Отцу[18], да и с греками... со всею нынешнею Восточною Церковью будет едина сила и едино сочетание о Христе"[19].

Что можно сказать относительно этих предложений епископа Порфирия?

Нам кажется: чтобы в служении литургии быть с греками и со всей Восточной Церковью "единой силой и единым сочетанием о Христе", то, безусловно, тропарь третьего часа следует изъять из обеих анафор[20], хотя сделать это и в настоящее время, по–видимому, будет очень трудно и, пожалуй, невозможно. Для этого, во–первых, необходимо, чтобы в высших наших церковных инстанциях и хотя бы в некоторой части духовенства произошло полное осмысление и осознание его неуместности в евхаристических молитвах, а это — процесс очень длительный. Здесь проявляется наша косность и сильная привычка к утвердившемуся веками обычаю. Во–вторых, неизвестно, какая может быть на это реакция простых верующих (мирян). И в–третьих, в наших научно–богословских сферах на этот вкравшийся, случайный элемент в анафорах мало обращают внимания. Считается лучшим гарантированное молчаливое спокойствие, воцарившееся при совершении главной нашей службы. Очевидно, все останется по–прежнему.

И все же автору этих строк хотелось бы внести некоторые предложения по существу затронутого вопроса.

Об изъятии тропаря из анафор в настоящее время, по–видимому, не может быть и речи, а вот перенести его в промежуточную часть анафоры, между анамнесисом и эпиклесисом, напечатать другим шрифтом — это вполне возможно и необходимо. Здесь он не будет восприниматься за некую главную часть молитвы, не будет отрывать слов благословения Даров от молитвы призывания Святого Духа для освящения Даров как их питательной среды и не будет вносить разлада в эпиклесис. Таким образом будут сохранены неповрежденными евхаристические молитвы призывания Святого Духа на Дары и их благословение.

Итак, предлагается следующее последование эпиклесиса и благословения святых Даров в литургии св. Иоанна Златоуста по изъятии отсюда тропаря третьего часа и переносе его вперед, в промежуточное между молитвами место.

Священник молится:

Поминающе убо спасительную сию заповедь и вся яже о нас бывшая: крест, гроб, тридневное Воскресение, на небеса восхождение, одесную седение, второе и славное паки пришествие

Возглашение:

Твоя от Твоих Тебе приносяще[21] о всех и за вся.

Сему же глаголющу, диакон, преложь руце крестообразно, и подъем св. дискос и потир, поклонится умиленне

Лик:

Тебе поем, Тебе благословим, Тебе благодарим, Господи, и молим Ти ся, Боже наш.

И приходит диакон близ ко иерею, и покланяются оба трижды пред святою трапезою, молящеся в себе и глаголя:
Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа в третий час апостолом Твоим низпославый, Того Благий не отъими от нас, но обнови нас, молящих Ти ся.

Диакон:
Сердце чисто созижди во мне, Боже...

Священник:
Господи, Иже Пресвятого Твоего Духа...

Диакон:
Не отвержи мене от Лица Твоего, и Духа Твоего Святаго не отъими от мене.

Священник:
Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа...

Священник же молится:
Еще приносим Ти словесную сию и безкровную службу, и просим, и молим, и мили ся деем, низпосли Духа Твоего Святаго на ны и на предлежащия Дары сия

Таже главу приклонив диакон и показуя орарем святый хлеб, глаголет тихим гласом:
Благослови, владыко, святый хлеб.

Священник же, восклонься, знаменует святый хлеб глаголя:
И сотвори убо хлеб сей, Честное Тело Христа Твоего.

Диакон: Аминь.

И паки диакон:
Благослови, владыко, святую чашу.

И священник, благословляя, глаголет:
А еже в чаши сей, Честную Кровь Христа Твоего.

Диакон: Аминь.
И паки диакон, показуя и обоя святая, глаголет:

Благослови, владыко, обоя.

Священник же, благословляя обоя святая, глаголет:
Преложив Духом Твоим Святым.

Диакон:
Аминь, аминь, аминь.

И, главу преклонив, диакон священнику глаголет:
Помяни мя, святый владыко, грешнаго.

Священник же глаголет:
Да помянет тя Господь Бог во Царствии Своем, всегда, ныне и присно и во веки веков.
Диакон же: Аминь, *преходит, на немже первее стояше месте.*

Священник же молится:
Яко же быти причащающимся, во трезвение души, во оставление грехов, в приобщение Святаго Твоего Духа, во исполнение Царствия Небесного, в дерзновение еже к Тебе, не в суд или во осуждение. Еще приносим Ти словесную сию службу...

И далее обычное последование литургии.

Так же и в литургии св. Василия Великого:

Священник, приклонив главу, молится втай:

Сие творите в Мое воспоминание: Елижды бо аще ясте хлеб сей, и чашу сию пиете, Мою смерть возвещаете, Мое Воскресение исповедаете. Поминающе убо, Владыко, и мы спасительная Его страдания, Животворящий Крест, тридневное погребение, еже из мертвых Воскресение, еже на небеса возшествие, еже одесную Тебе Бога и Отца седение, и славное и страшное Его второе пришествие

Возглашает священник:

Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся.

Лик:

Тебе поем, Тебе благословим, Тебе благодарим, Господи, и молим Ти ся, Боже наш.

Диакон... приходит близ священника, и покланяются оба трижды пред святою трапезою, молящеюся в себе:

Боже, очисти мя грешнаго и помилуй мя, *и глаголюще*:

Священник:

Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа...

Диакон:

Сердце чисто созижди во мне, Боже...

Священник:

Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа...

Диакон:

Не отвержи мене от Лица Твоего...

Священник:

Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа...

Священник, приклонив главу, молится:

Сего ради, Владыко Пресвятый, и мы, грешнии и недостойнии раби Твои.., дерзающе приближаемся святому Твоему жертвеннику.., Тебе молимся, и Тебе призываем, Святе святых, благоволением Твоея благости прийти Духу Твоему Святому на ны и на предлежащия Дары сия, и благословити я, и освятити, и показати

Таже главу приклонив, диакон показует орарем святый хлеб и глаголет тихим гласом:

Благослови, владыко, святый хлеб.

Священник же, знаменуя святый хлеб, глаголет:

Хлеб убо сей, самое Честное Тело Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа.

Диакон: Аминь.

И паки диакон:

Благослови, владыко, святую чашу.

Священник же, благословляя, глаголет:

Чашу же сию, самую Честную Кровь Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа.

Диакон: Аминь.

И паки диакон, показуя со орарем святая обоя, глаголет:

Благослови, владыко, обоя.

Священник же, благословляя обоя святая рукою, глаголет:

Излиянную за живот мира[22].

Диакон:
Аминь, аминь, аминь.

И главу приклонь диакон ко священнику глаголет:
Помяни мя, святый владыко, грешнаго.

И преходит, на немже месте стояше прежде.

Священник же молится:
Нас же всех, от единаго хлеба и чаши причащающихся, соедини друг ко другу, во единаго Духа Святаго причастие...

И далее обычное последование.

В изложенных последованиях тропарь третьего часа остается, но он вставлен между молитвами, не разрывает предложений в этих молитвах и не вносит в них бессмыслицы. В этом месте, то есть сразу после возгласа "Твоя от Твоих...", его можно произносить с поднятием рук, но это — моление священнослужителей о своем недостоинстве, как в служебнике сказано: "молящеся в себе", не громко, для себя, а не для освящения Даров. А затем следует литургийная молитва на освящение Даров и благословение их.

В анафоре св. Василия Великого не должно быть слов "Преложив Духом Твоим Святым", внесенных сюда из анафоры св. Иоанна Златоуста, а третье благословение Даров следует совершать с произнесением слов "Излиянную за живот мира", или: "Излиянную за мирский живот", или, как у греков: "Излиянную за мирский живот и спасение". Эта греческая форма — самая удобная для третьего, общего благословения Даров.

В эпиклесисе после слова "показати" не должно быть ни точки, ни запятой. После слов: "Хлеб убо сей, самое Честное Тело Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа" — запятая (может быть, точка с запятой); после слов: "Чашу же сию, самую Честну́ю Кровь Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа" — запятая, и только после слов: "Излиянную за мирский живот и спасение" — точка. Предложение окончено, закончена молитва к Богу Отцу (или Святой Троице) о пресуществлении хлеба и вина в Тело и Кровь Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. Диаконские же слова "Благослови, владыко, святый хлеб" и другие слова и диалоги со священником в молитву эпиклесиса не входят; они вставлены в литургию при патриархе Филофее в XIV в., и печатать их, как и тропарь третьего часа, следует другим, более мелким шрифтом, может быть, курсивом, тем более, что эти слова при служении без диакона вовсе не произносятся[23].

Следует еще сказать, что таинство Евхаристии совершает Сам Бог по молитвам Церкви, священник же есть не более как смиренное орудие Божие, но он должен разуметь, что творит, так как "аще коими словесы совершение бывает, не знает..., святотатским грехом смертно согрешает...",— говорится в "Учительном известии" (п. 10). Недаром в литургийной молитве св. Василия Великого есть такие слова: "И да не моих ради грехов возбраниши благодати Святаго Твоего Духа от предлежащих Даров".

По православному учению, основывающемуся на святоотеческом богословии, освящение Даров совершается наитием Святого Духа, и в этом отношении эпиклесис — призывание Святого Духа на Дары — является кульминацией евхаристической молитвы. С эпиклесисом соединено осенение освящаемых Даров крестным знамением. Поэтому данная часть евхаристической молитвы должна быть неискаженной никакими позднейшими вставками. Тропарь же третьего часа, если он останется в литургиях и будет помещен в промежутке между анамнесисом и эпиклесисом, как это предлагается в изложенных выше последованиях, не будет вносить того диссонанса, какой он вносит в центральный пункт анафоры — эпиклесис.

При издании служебников с последованиями литургий святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста, в которых литературное построение и глубокий богословский смысл евхаристических молитв — анафор, выкристаллизованных этими святыми отцами, следовало бы сохранить неповрежденными.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Проф. *И. А. Карабинов.* Евхаристическая молитва (анафора). Опыт историко-литургического анализа. СПб., 1908.

[2] Проф. *Н. Д. Успенский.* Анафора. Опыт историко-литургического анализа.— Богословские труды, сб. 13, с. 40.

[3] Там же, с. 67.

[4] Там же, с. 94.

[5] "Пидалион". Закинфское изд., с. 428; Афинское, 2-е изд., с. 249; проф. *Н. Д. Успенский.* Цит. ст., с. 111.

[6] Проф. *Н. Д. Успенский.* Цит. ст., с. 111.

[7] *В. В. Болотов.* Заметки по поводу текста литургии св. Василия Великого.— ХЧ, 1914, март, с. 286, 288; Проф. *Н. Д. Успенский.* Цит. ст., с. 111.

[8] Прибавления к Херсонским епархиальным ведомостям, 1904, № 2, с. 75.

[9] "Чин литургии св. Иоанна Златоуста по изложению старопечатных, новоисправленного и древнеписьменных служебников". (Труд иеромонаха Никольского единоверческого монастыря *Филарета*). М., 1876, с. 90, примеч. 1.

[10] Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты архимандрита, ныне епископа, Порфирия Успенского в 1846 г., Ч. II, отд. 1-е. Киев, 1877, с. 465.

[11] Филарет, архиепископ Черниговский. Исторический обзор песнопевцев и песнопений Греческой Церкви. Чернигов, 1864, с. 171: "Молитва... Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа..." прерывает собою связь молитв св. Златоуста и не читается ни в древних греческих служебниках, ни в служебниках преп. Антония Римлянина и Варлаама Хутынского".

[12] Первое путешествие..., с. 467.

[13] Там же.

[14] Проф. *А. Дмитриевский.* Отзыв о сочинении еп. Порфирия Успенского "Восток христианский. История Афона. Ч. III. Афон монашеский" - Византийский временник, т. I, 1894, с. 413—429; Проф. *Н. Д. Успенский.* Цит. ст., с. 109.

[15] Проф. *Н. Красносельцев.* Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки. Казань, 1885, с. 171, 187.

16 Проф. *А. Дмитриевский.* Богослужение в Русской Церкви в XVI в. Казань, 1894, с. 121.

[17] Архимандрит *Киприан* (Керн). Евхаристия. Париж, 1947, с. 282, 284; Проф. *Н. Д. Успенский.* Цит. ст., с. 109.

[18] Вопрос, кому была принесена Спасителем мироспасительная Жертва и ныне приносится Евхаристия, был решен на Константинопольском Соборе в 1157 г., согласно определению которого Жертва была принесена и приносится не только Богу Отцу, но Единому Триипостасному Божеству, всей Святой Троице (см.: Богословские труды, сб. 1, с. 84—96).

[19] Первое путешествие.., с. 468.

[20] Представителям нашей Церкви весьма часто приходится служить с "восточными", и существующая разница в самом центре литургии не служит "единому сочетанию о Христе". Она является предметом рассуждения, осуждения и нередко возмущения со стороны "восточных"; если не явно, то между собой непременно. Автору этих строк известно сие, так как он в течение ряда лет служил с греческими архимандритами в Свято-Троицком (греческом) храме Александрийского подворья г. Одессы.

[21] Здесь у нас тоже разногласие с греками. В греческих литургиях этот возглас произносится так: "Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέρομεν κατὰ Πάντα καὶ διὰ Πάντα". (Твоя от Твоих Тебе приносим о всех и за вся. "Приносяще" по-гречески "Προσφεροντες"). Если возглас "Твоя от Твоих Тебе приносяще..." сочетать с предшествующей молитвой "Поминающе убо спасительную сию заповедь..." и считать его заключительной частью этой молитвы, то у

нас "Поминающе...", "Тебе приносяще..." выражают незаконченную мысль.

У греков: "Поминающе..." "Тебе приносим..." — мысль законченная. Но проф. Н. Д. Успенский считает, что возглас "Твоя от Твоих..." является придаточным предложением к последующему за ним главному гимну "Тебе поем, Тебе благословим"... и полагает, что и возглашение и гимн вставлены в обе анафоры позднее и не принадлежат творчеству святителей (Цит. ст., с. 108). Тогда предшествующие этому возгласу молитвы "Поминающе убо спасительную сию заповедь..." (св. Иоанна Златоуста) и "Поминающе убо, Владыко, и мы спасительная Его страдания"... (св. Василия Великого) без него остаются неоконченными и литературно, и по смыслу.

[22] Так в служебнике изд. Киево–Печерской Лавры, 1906. В служебниках Московских, Синодальной типографии 1894 и 1900 гг.— "Излиянную за мирский живот". У греков "Τό ἐκχυθεν ὑπὲρτῆς του κόσμου ξωῆς καὶ σωτηρίας" ("Излиянную за мирский живот и спасение").

[23] Также и диалог между священником и диаконом по поставлении Даров на престол во время пения "Херувимской", который в чине литургии св. Иоанна Златоуста помещен тоже в искаженном виде. Статья об этом диалоге напечатана в "Богословских трудах", сб. 4, с. 181, под заглавием "Недоуменный вопрос из чина литургии св. Иоанна Златоуста". В ней дан исправленный образец диалога, в котором диакон должен выражать пожелание священнику: "Дух Святый найдет на тя и сила Вышняго осенит тя".

Игорь СМОЛИЧ

ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ СТАРЦЕВ
(Путь к совершенной жизни)

ОБ АВТОРЕ

Игорь Смолич (27.01.1898 — 2.11.1970) — доктор философии и доктор богословия, русский, родился в Умани (Киевская область), где окончил гимназию в 1916 г. Затем учился в Политехническом институте в Киеве. Ранен во время гражданской войны.

После трехлетнего пребывания в Константинополе продолжал свое образование с 1923 г. в Берлине. Получил диплом на историческом факультете университета. Проживал в "Русском доме" в Западном Берлине, где имел одну комнату, выходящую в широкий общий коридор.

И. Смолич — православный патриаршей юрисдикции и прихожанин Воскресенского кафедрального собора в Западном Берлине.

Я с ним был знаком в 1960—1962 гг., когда был епископом Берлинским и Среднеевропейским, Патриаршим Экзархом Средней Европы. Навещая "Русский дом", я всегда заставал И. Смолича сидящим за своим письменным столом и усердно работающим. Его перу принадлежат: солидный труд "Русское монашество" (1953, 556 страниц немецкого текста), книга "Жизнь и учение старцев (Путь к совершенной жизни)" (1936), переведенная мною и напечатанная в ФРГ (изд-во "Herder", Фрейбург) в 1988 г., множество очерков и статей.

И. Смолич похоронен на православном кладбище Тегель в Западном Берлине.

Митрополит Иоанн (Вендланд)

ПРЕДИСЛОВИЕ

"В действительности мне кажется искусством искусств и наукой наук руководить людьми, этими различными и разнообразными существами".

Эти слова святого Григория Назианзина (Григория Богослова.— *М. И.*) изображают вкратце очень часто встречающееся явление в жизни Восточной Церкви, известное под именем с т а р ч е с т в о. Старчество возникло и развилось в связи с аскетическим обучением молодых монахов для приобретения ими христианской деятельности. В понятии "отречься от всего земного" нет, однако, отрицания мира. Это — основной вопрос, тяжелейший во всей христианской аскетике. Все средства, которые даются в руки ученика, не должны иметь своей целью полное умерщвление плоти, но ее преодоление и преображение. (В аскетическо-мистическом учении это названо ясно: "единение с Богом" и "обожествление".) Именно в таком состоянии должен аскет, полностью связанный с земными страданиями и уже стяжавший славу святого, снова вернуться в мир, чтобы служить своему ближнему, видя в нем такого же, как он сам, человека. В этом лежит конечная цель всех видов деятельного аскетизма.

Перевод с немецкого Митрополита Иоанна (Вендланда) († 1989)

Правильное обучение монаха, которое воспитывает будущего аскета, не может заключаться в полном отречении от самого себя, оно должно сохранять все связи, свойственные общественной жизни в монастыре, и в особенности личное отношение к старцу. Конечно, кто достиг высочайших ступеней аскетизма, может сам в себе воспитать отшельника. Но пройти путь полного самоотречения дано только немногим избранникам, и если они послужат образцом для других, то это означает, что они дают пример не отшельничества, а своих в одиночестве воспитанных добродетелей.

Монастырь возник из идеи спасти себя, из желания любви к Богу и к людям, а не из самостоятельных побуждений достичь спасения. Обе цели взаимно связаны. Аскет VI столетия авва Дорофей представил эти задачи в таком сравнении. Наша жизнь, говорил он, есть не что иное, как путь к совершенству, к достижению любви, происходящей от наших отношений к Богу и к ближним. Если взять Бога как центр круга, то наш путь к Богу идет по радиусу, и в какой степени мы приближаемся к центру, т. е. к Богу, в той же степени мы приближаемся друг к другу. Любовь к Богу обусловлена нашей любовью к ближнему, и наоборот. Житие старцев, прошедших все обучение христианского аскета, есть, может быть, лучшее подтверждение этого сравнения аввы Дорофея, ибо старцы жили и действовали в духе любви к Богу и ближним. В них, и в особенности в преподобном Серафиме Саровском, христианство проявляется как религия радости и любви. Достигается это через жертву, и только через жертву.

Предлагаемая книга не является историей русского старчества, это только попытка представить сущность этой важной ветви православной аскетики и мистики в виде ряда из аскетов, наиболее выдающихся, чтобы привлечь внимание западного христианства.

Я должен выразить благодарность своим друзьям, господину Андреасу Георгиу за его советы и помощь и в особенности за его содействие в обработке немецкого текста.

Используемый нами материал по-гречески, по-церковнославянски и по-русски показывает своеобразие своих выражений, которое мы постарались по возможности сохранить.

Игорь Смолич

ПЕРВАЯ КНИГА

ОСНОВА

"Ликуй, Фиваидо Русская, красуйтеся, пустыни и дебри Олонецкия, Белозерския, и Вологодския, возрастившия святое и славное отец множество, чудным житием всех наставляющее миру не прилеплятися, крест свой на рамена взяти и во вслед Христу шествовати".

"Радуйся, пустыне, прежде бесплодная и необитаемая, послежде же, яко крин, процветшая и инок множество возрастившая!" (Из канона Всем святым, в земле Российской просиявшим).

Русская пустыня — вечнозеленые еловые и сосновые леса, серебристые, тихо текущие реки, разнообразные озера, голубая поверхность которых тиха или взволнована летним ветром или скована льдом зимою.

Древний аскет мог видеть только полную таинственной силой бесконечную пустыню, ощущал внезапную смену пламенеющих жарких дней прохладными ночами, наблюдал внезапное наступление темноты африканской ночи со всем ее волшебством усеянного звездами неба.

Как отличается от этого тот мир, в котором жил древнерусский отшельник и аскет. Всегда перед его глазами стояла темная стена лесов, окружавшая его и оставлявшая только наверху кусочек светлого неба. Белые стволы

берез по краям леса или на полянах, а также на берегах рек только слегка смягчали угрюмый тон этого северного ландшафта. Кроме того, далеко простирались бесчисленные болота, и везде трясины и озера препятствовали проходу. Отшельник не знал тишины восточной пустыни. В продолжение длительных часов его одинокой молитвы, которые он проводил стоя или лежа ниц, его ухо улавливало разнообразные шорохи, идущие из глубины лесов, или скрип стволов во время морозной зимы, звон ручьев в весеннее время, крик ночных птиц в сумерки или в светлые летние ночи, или треск сучьев под ногой идущего зверя. Всегда его мог потревожить вечный шум вершин, подобный низкому органному звуку...

В противоположность впечатляющей красоте восточных пустынь или сирийских гор русская природа исполнена грусти и печали. Она не обещает мистического наслаждения. Равномерная смена годовых времен, медленное умирание и снова возрождение природы призывают его к спокойной равномерной работе и терпению всех трудностей. Его "делание" — молитва, смирение, пост и отречение от мира — является главным средством русского аскетизма. Возрождение природы от зимних оков аскет понимает как подобие собственного освобождения от грехов, как второе рождение для Вечной Жизни в Боге.

Начиная с принятия христианства аскетическая жизнь — монашество — стала для древнерусского верующего высочайшей целью, позволяющей преодолеть земные блуждания. Русский аскет являлся для верующего святым, светящимся всеми христианскими добродетелями. Ему казалось, что между аскетом и миром нет больше никаких личных отношений. Поэтому в редких случаях к нему обращались за советами относительно мирской жизни, в гораздо большей степени видели в нем жизненный идеал, пример деятельного христианства. Каждый чувствовал в себе возможность в будущем стать монахом, аскетом и нес в себе тоскливое желание получить "равноангельное состояние" как необходимую ступень на дороге к совершенству. Идея личного спасения господствовала в древнерусской, как, впрочем, и во всей русской, эсхатологии.

Святой оставался, таким образом, прежде всего идеалом христианской жизни, образом, иконой, поднимаемой к этому состоянию через Церковь. Для древнерусского человека икона является не просто картиной, "но образом будущего человечества, которое все стало храмом Божиим"[1]. Икона есть немой свидетель святой жизни, всегда доступный для ищущего сердца и придающий этому сердцу новые силы; так что, кто с верою погружается в это созерцание, тот вступает в новый мир — в мир святых на небе...

"Я стоял однажды в часовне,— так рассказывает один из верующих,— созерцал чудотворную икону Божией Матери и размышлял о детской вере народа, который здесь молится: некоторые женщины, больные, старики стояли на коленях, осеняли себя крестным знамением и преклонялись до земли. Я стал с непоколебимой уверенностью понимать, что это — святое стремление, и понемногу стала мне открываться тайна чудесной силы, исходившей из иконы: да, передо мною находилась не просто раскрашенная доска! Бесчисленные люди различного возраста с глубокой внутренней молитвой, молитвой выстраданной, исполнялись силы, исходящей из иконы и снова отражающейся от молящихся. Это была жизнь, это было место встречи между Творцом и человеком... И когда я так думал, посмотрел я снова на стариков, на женщин с детьми, простиравшихся ниц в пыли, и на святую икону, и тогда увидел я живую силу Божией Матери: Она смотрела с состраданием и любовью на этих смиренных людей, и тогда я опустился на колени и начал смиренно молиться..."[2].

Для молящегося созерцателя не существовало разницы между иконой и самим святым, с которым он общался через изображение, "иконографически". Здесь лежит особенность взаимных отношений между миром и святым. В иконе сияла полнота благодатной силы, показывающая миру ее существо-

вание, та полнота, из которой каждый по своей вере и силам мог получать. И если это было поучение в области религиозно-нравственных вопросов христианской жизни, то это было уже достаточным ответом для мирянина. Древнерусский искатель Бога не был героем творений Достоевского, потому что он не занимался нравственными сомнениями или сомнениями в вере и атеизмом, столь характерными для послепетровской Руси. Его мировоззрение, его смиренность находились в рамках христианской эсхатологии и отчасти сотериологии. Он был убежден в необходимости пройти через земное грешное житие, для того чтобы рано или поздно прийти в состояние равноангельного монашеского образа, принять на себя всю строгость аскетизма и так последовать Христу. Для мистического созерцания в этом мировоззрении не находилось места, за исключением некоторых святых. В Древней Руси мы находим отшельников, затворников, столпников, но редко мистиков. В величайшем смирении, преданности и самоуничижении лежали они ниц в молитве перед Богом. Их непрерывная забота состояла в покаянии в начинающемся зле, и они были проникнуты чувством собственной греховности. Это чувство быть совершенно недостойным благодати Божественного созерцания, это смиренное преклонение в молитве перед Христом, Который для народа был величайшим примером совершенного смирения, не позволяло, по-видимому, появиться желанию быть участником мистического созерцания Божественного великолепия. Аскетическое делание совсем не стремилось к мистическим высотам, но смиренно и в твердом уповании надеялось по смерти обитать в небесном храме Божественной славы.

Огромное внутреннее удовлетворение находил древнерусский верующий в богослужении, любил и ценил его всего более за великолепие слов церковных песнопений, за риторическое богатство старых священных историй и вообще за строгую последовательность церковного устава. Поэтому он мог, к удивлению греков, выстаивать многочасовые всенощные, погруженный в словесную красоту стихир, канонов или Житий святых дня. В богослужении его душа находила полноту, единство мировоззрений, обогащение, укрепление и освобождение от всех нужд через молитвенное обращение к Богородице, к святым. Здесь, в церкви, чувствовал он неограниченное милосердие Бога к Своему творению. Поэтому молитва была главным христианским делом старого времени.

За стенами старых русских монастырей мы находим все начала русской культуры. Вне их мы не можем ее ни понять, ни объяснить. Под защитой Православной Церкви наша культура возросла, и, покинув монастырь, вступив в мирскую жизнь, она никогда не забывала своего происхождения. Русский монастырь был созданием всего народа. Он возник из религиозной потребности, а не из политических соображений. Монашество никогда не было организовано в какие-либо конгрегации, преследующие определенную цель. Тем не менее влияние монахов, и не облеченных какой-либо должностью, было очень заметным. Попытка Петра Великого сделать русскую культуру более светской имела лишь временный успех. Если мы пронаблюдаем историю русской мысли в XIX столетии, то кинем ли мы свой взгляд на Гоголя или на славянофилов, на Достоевского или на весь вообще философский мир последующих лет, вплоть до последнего времени, мы всегда найдем связь со святыми древней Церкви, мысли которых эти философы старались снова сформулировать и углубить. С этой точки зрения старчество приобретает исключительное значение. Духовно-аскетическая атмосфера русских монастырей привлекает снова внимание и признание, а также имеет огромное влияние на народную душу. Старчество стоит в тесной связи с историей монастырской жизни в России. Оно было явлением, вытекающим из исторического развития аскетики и мистики Восточной Церкви. Первоначально оно пришло с горы Афон. Его собственное развитие в России произошло около конца XV столетия через аскетические и мистические творения преподобного Нила Сорского и его учеников, так называемых заволжских старцев. За-

тем старчество стало мало известно. О его значении в XVII и XVIII столетиях мы не имеем известий. Но в последней четверти XVIII столетия возникла личность старца Паисия Величковского. Ему принадлежит заслуга возрождения старчества в жизни монахов и мирян. В XIX столетии старчество достигло наивысшего расцвета сперва в маленьких монастырях центральной России, затем в исключительной жизни преподобного Серафима Саровского и старцев Оптиной пустыни.

Старец есть один из старших монахов, прошедший тяжелый путь самоотречения и взявший под свое духовное руководство молодых монахов и мирян. Свою задачу он видит прежде всего в руководстве и заботе о душе, воспитании воли тех, кто не имеет большого духовного опыта, чтобы провести их через все искушения и горести этой жизни. По собственной жизни и опыту он знает о разнообразии темных путей, на которых поджидает нас искуситель. Незнакомым, пришедшим извне, он дает советы, чтобы уберечь их от ошибок.

Старец есть сердце всех верующих сердец, получающих от него совет. Старец есть воля к религиозному и общественному совершенству этих верующих сердец; люди, которые предали себя его руководству, совершенно отказываются от собственной воли.

В монастыре старец обычно не занимает никакой должности; он духовный вождь и советник. Вокруг него группируются в монастыре все являющиеся его учениками, и он смиренно и ответственно берет на себя эту тяжелую обязанность.

Ученик сам избирает того старца, которого хочет. И часто случается так, что человек, желавший поговорить со старцем только по одному вопросу, остается под его руководством на всю жизнь и даже принимает монашество.

Чистосердечие и послушание, смирение и готовность к исполнению со стороны духовного сына, сердечность и справедливая строгость со стороны руководящего старца образуют содержание двусторонних отношений, озаренных Божественной любовью, в которой живут оба. Так достигает ищущая душа сладости внутренней молитвы, всепобеждающей силы любви и полной благодатности жизни в Боге с воскресшим Христом. В этом заключается очень коротко сущность старчества. В образе старца Зосимы в романе Достоевского "Братья Карамазовы" мы находим первую попытку в художественной форме изобразить образ старца.

"Важнее всех книг и всякого мышления,— писал в 40-х годах прошлого столетия русский мыслитель Иван Киреевский, находившийся сам под руководством старца Макария из Оптиной пустыни,— найти святого православного старца, способного быть руководителем, с которым ты делишься каждым помышлением и от которого ты хочешь услышать не мнение, но определение. Такие старцы, слава Богу, еще существуют на Руси!"

Духовное руководство в старой аскетике

Старчество как учреждение есть очень древнее явление в жизни Восточной Церкви. С одной стороны, оно находится в зависимости от истории исповедальной практики, с другой — от развития монастырской жизни вообще. Старец был духовным отцом, который находился рядом с монахом в его борьбе за самоотречение. Выражение "пневматикос патир" по-гречески или "патер спиритуалис" по-латыни (духовный отец) мы встречаем сперва в аскетических писаниях общехристианских отцов, т. е. приблизительно в IV столетии. Это определение было одновременно почти у всех отшельников и аскетов в Египте, Палестине, Сирии, а также у латинских отцов, как, например, у Иоанна Кассиана. При этом подразумевался не всегда священник, но обыкновенный опытный старый монах, часто не имевший священного сана, живший в монастыре или в скиту самостоятельно, так что даже игумен не вмешивался в деятельность старца, который руководил молодыми монахами

на пути к совершенству и часто даже был избираем новичками. Часто старец принимал даже исповедь, так что священнику оставалось только дать разрешительную молитву. В более позднее время, приблизительно с VIII или IX столетия, да и тогда редко, монах имел, кроме старца, еще особого иеромонаха, принимавшего исповедь.

Старчество есть явление, свойственное аскетической жизни. Оно выработало свои собственные христианско-аскетические взгляды и обратило внимание на некоторые стороны аскетизма, которые оно положило в основу пути спасения души; главным образом оно покоится на принципах послушания и молитвы.

Старчество как духовное руководство основывается прежде всего на Священном Писании. Послушание и смирение Сына Божия присуще Самому Божественному Триединству. Наш Господь и Бог Иисус Христос говорил Своим ученикам: "Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю Пославшего Меня" (Ин. 6, 38); "Мое учение — не Мое, но Пославшего Меня" (Ин. 7, 16); "Я пришел не Сам от Себя, но истинен Пославший Меня" (Ин. 7, 28); "Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви" (Ин. 15, 10).

И святой апостол Павел писал к Филиппийцам: "Он смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной" (Флп. 2, 8).

Этот дух послушания свойствен также и Третьему Лицу Святого Триединства, т. е. Святому Духу. О Нем сказал Спаситель: "Которого пошлет Отец во имя Мое" (Ин. 14, 26). И далее: "Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину: ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам" (Ин. 16, 13).

Таким образом, два Лица Святого Триединства — Господь Иисус Христос и Святой Дух, Которые суть одного Существа с Отцом и полностью имеют с Ним одинаковые достоинства и славу, все же подчинены Отцу, Вседержителю.

Согласно религиозным воззрениям старцев, которые опираются на учение святого Дионисия Ареопагита ("О небесной иерархии" и "О церковной иерархии"), дух послушания свойствен всему созданию. Отец — единственный Творец всего видимого и невидимого, которое образует ступенчатую иерархию, как объясняет святой апостол Павел: "Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли; все Им и для Него создано" (Кол. 1, 16). И земной, "воинствующей" Церкви свойствен, как краеугольный камень, дух иерархического порядка. Как овцы не могут быть без пастуха, так и каждый, кто хочет спастись, на пути своего спасения должен иметь руководителя, постоянная помощь и постоянное соприсутствие которого облегчат и обеспечат ему правильное восхождение по лестнице в Царство Небесное.

Для отцов Церкви и древних аскетов наша земная жизнь есть не что иное, как приготовление к Вечной Жизни, к обожествлению (феосису), и средства для этого нам даны в аскетических упражнениях. Среди духовных дел, которые ведут нас по ступеням, по "лествице в рай", послушание прежде всего предлагалось отцами древней Церкви. Сама идея духовного руководства становится действенной и плодотворной через послушание. Иоанн Лествичник († ок. 605) поставил на четвертой ступени своей "Лествицы в рай" послушание, определяемое им как "погребение воли", "добровольная смерть" и как высший вид — "послушание до смерти". "Действительно, ученик послушания,— говорит он,— даже если он мертвых может воскресить, даже если он небесный дар слез имеет, всегда знает, что это не его заслуги, а его учителя". И далее, святой Василий Великий († 379), преподобный Ефрем Сирин († 373) и преподобный Нил Синайский († 453) в своих писаниях уделяют особенное внимание духовному руководству. "Действительное и совершенное послушание подчиненного руководителю,— пишет святой Василий Великий,— выражается в том, чтобы после совета руководителя не толь-

ко воздерживаться от всего неразумного, но и не делать ничего хорошего по собственной воле". Еще говорит святой Василий так: "С большой тщательностью и размышлением постарайся найти кого-нибудь, кто безупречно проходит свой жизненный путь, кто способен понимать тех, кто стремится к Богу и глубоко знает Священное Писание". И "как Бог от Своих рабов требует полной преданности, так и духовный отец требует от своих подчиненных, в рамках Закона Божия, послушания без возражений".

Преподобный Ефрем Сирин, этот "столп Церкви" и "предстатель перед Духом Святым", описывает взаимные отношения между старшим и подчиненным следующим образом: "Брат! Если тебе доверилась какая-либо душа, то препояшь, как муж, свои чресла, ибо ты идешь не на легкую борьбу, ты воспринял на себя ответственность за другую душу. Будь также в высшей степени рассудителен, ибо дело требует большого внимания. Не считай свое дело безразличным, напротив, как руководители, мы должны во всей святости жить с другими... Старшие должны показывать подчиненным пример в каждой добродетели. Если мы сами распущены, как сможем мы подчиненных учить послушанию? Если мы сами кутилы, или пьяницы, или скряги, как сможем мы тогда научить наших подчиненных воздержанию и терпению? Если мы сами непредусмотрительны, унылы и нерешительны, как сможем мы учить наших подчиненных серьезности и постоянству? Наш Господь и Спаситель Иисус Христос говорит: "Кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царствии Небесном" (Мф. 5, 19).

Об обязанности друг друга научать и исправлять мы имеем заповедь Святого Духа: "Обративший грешника от ложного пути его, спасет душу от смерти и покроет множество грехов" (Иак. 5, 20). Возлюбленный, мы не смеем даже судить наших старших, ибо написано: "Не судите, да не судимы будете" (Мф. 7, 1). Маленький мальчик не может делать таких больших шагов, как мужчина. Если ты возложишь на дитя груз, превосходящий его силы, ты сделаешь его ни к чему не годным. Так же нужно новичком руководить с умом, чтобы не погубить его души. Вспоминай почаще, как ты сам был подчиненным и новичком, и веди своего питомца постепенно, шаг за шагом, к высотам аскетизма! Если ты по окончании всенощного бдения и положенного келейного правила хочешь еще бодрствовать, а твой подчиненный хочет немножко поспать, то предоставь ему покой, ибо, как я уже сказал, дитя не может ступать одинаковыми шагами со взрослыми. Если он слабого телосложения, не отталкивай его от себя, но сочувствуй ему с терпением, как понимающий крестьянин заботится о хорошем растении! Примени все возможное усердие для того, чтобы представить его тело как живую Богоугодную жертву, чтобы не заслужить осуждение с теми, о которых апостол сказал, что они имеют вид благочестия, силы же его отреклись (2 Тим. 3, 5). Поучай твоего воспитанника добродетельным упражнениям, ибо написано: "Если извлечешь драгоценное из ничтожного, то будешь как Мои уста" (Иер. 15, 19). Если мирские воспитатели употребляют всю заботу для воспитания детской души и это делают за жалованье, получаемое от родителей, во сколько больше совершенные старцы должны иметь терпения, занимаясь со слабым ради Господа?.. Те, кто от суетной и утомительной мирской жизни переходят к одинокому житию, не должны быть горды и высокомерны, но должны показать кротость и смирение, постоянно вспоминая милость Божию, извлекшую их от этого суетного мира, чтобы к ним нельзя было применить слова Псалма: "Человек в чести сый не разуме, приложися скотом несмысленным, и уподобися им" (Пс. 48, 13).

Так послужим же все мы, возлюбленные, Господу с постоянным смирением в течение всей своей жизни, ибо "Господь из праха поднимает бедного, из брения возвышает нищего" (Пс. 112, 7), чтобы Он поселил нас на земле кротких и смиренных, созерцающих Божие великолепие, как написано: "Бог гордым противится, а смиренным дает благодать (Иак, 4, 6). Ему слава вовеки. Аминь".

Игумен Дорофей († 540), который сам прошел длительную школу аскетического послушания у старца Серида, говорит в своих замечательных духовных беседах: "Как две лошади в одной упряжке не могут двигаться одна без другой, так и послушанию нужно, чтобы с ним сопряжено было смирение. Во всяком случае, благодатная высота добродетели смирения не будет достигнута, если не отсечь собственную волю, доверив себя духовному руководителю. Надо не отклоняться от послушания ему и все делать с убеждением, что через духовного отца исполняется воля Божия".

"Собственная воля есть медная стена, стоящая между Богом и людьми; человек, руководствующийся собственной волей, подобен флюгеру, вертящемуся в разные стороны". "Люди без руководства падают, как листья с осеннего дерева; исцеление там, где больше совета".

"Если ты находишься в положении подчиненного, не верь никогда своему сердцу. Старые привязанности делают тебя слепым. Не следуй ни в чем своим суждениям. Не считай упрямо, что твое мнение умнее или правильнее мнения твоего начальника. Не осуждай его действий. В противном случае — ты впадешь в ошибку". "Послушание и дисциплина собственной воли могут спасти даже от смертельной опасности".

Святой Антоний Великий († ок. 356) оставил нам некоторые хорошие изречения.

"Если ты увидишь молодого монаха, который по собственной воле устремляется в небо, крепко схвати его за ноги, потяни его книзу, так как ему такое устремление вредно". "Люби своих духовных отцов больше, чем своих родителей, потому что они заботятся о том, чтобы привести тебя к Богу". "Живи так, чтобы породившие тебя духовные отцы радовались бы на небесах в сонме святых".

История "о Дорофее и Досифее" дает нам хорошую картину взаимных отношений между старцем и учеником.

"Память о Боге всегда пребывала в сердце Досифея. Дорофей учил его всегда повторять молитву: "Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй меня! Сыне Божий, помоги мне!" Эта маленькая молитва была всегда на устах Досифея. Когда он заболел, Дорофей сказал ему: "Думай о своей молитве. Остерегайся, чтобы ее не потерять! Досифей ответил: "Я буду так делать. Молись за меня". Когда Досифей почувствовал себя хуже, Дорофей спросил его: "Сынок, как идет дело с молитвой, совершаешь ли ты ее еще?" Досифей ответил: "Да, отче! Благодаря твоим молитвам". Когда Досифею стало еще тяжелее, Дорофей спросил его: "Как с молитвой, Досифей?" На это Досифей ответил: "Прости, отче! Я больше не могу молиться!" Дорофей ответил: "Тогда оставь молитву! Только держи память о Боге и не забывай, что Он с тобою". Больной очень страдал и сказал своему отцу: "Прости меня, я больше не могу!" На это Дорофей ответил: "Потерпи еще немножко, сынок, милость Божия близка!" С появлением рассвета Досифей сказал Дорофею: "Отче, я больше не могу!" И тогда Дорофей ответил: "Тогда отойди с миром! Предстань Пресвятой Троице и ходатайствуй за нас!"

Старые аскеты по собственному опыту утверждают, что послушание и смирение есть основа аскетической борьбы и никакая другая добродетель не может быть без них исполнена. Следует, однако, подчеркнуть, что в аскетической литературе послушание и смирение есть главное для начинающего. Они — прекрасное средство в борьбе с восемью главными грехами: неумеренностью, развратом, корыстолюбием, гневом, унынием, леностью, тщеславием, гордостью. Аскетическая литература обладает психологической схемой проникновения страстей в нашу душу, которая изображена в творениях Езекии Иерусалимского († вскоре после 450 г.). В аскетической традиции Восточной Церкви, а в особенности в учении старцев эта схема удерживается до сих пор.

Рядом с послушанием называется молитва как помощь в борьбе против страстей. Уже отцы Египетской пустыни подчеркивали значение и необходи-

мость молитвы для нашего спасения. В связи с этим следует особо указать на святого Макария Египетского. Его "Духовные беседы" остаются всегда важным источником, из которого аскеты позднейших времен черпают поучение. Особенно высокую оценку получили труды святого Макария со стороны старцев XVIII и XIX столетий, которые читали их с особенным вниманием. Взгляды преподобного Серафима Саровского тесно связаны с учением великих отцов Египетской пустыни.

Преподобный Макарий пишет про молитву: "Человек должен прежде всего приближаться к Господу. Он должен себя понуждать к добру, понуждать свое сердце постоянно с верой ожидать своего спасения... Он должен понуждать себя к молитве, поскольку ему недостает духовной молитвы. И видит Бог, как он борется, несмотря на свое сопротивляющееся сердце, и посылает ему истинную молитву в духе, в истинной любви, кротости, духовном умилении — короче, Он наполняет его плодами Духа".

"Венцом всех благородных стремлений и вершиной добрых дел является постоянная молитва. Через нее мы можем и остальные добродетели у Бога испросить и ежедневно получать. Через молитву мы получаем достойное участие в святости Божией и духовную силу, за этим следует также соединение с Господом в неизреченной любви. Ибо, кто ежедневно понуждает себя к непрестанной молитве, тот зажгется пламенем Божественной любви в духе и получит благодать освящающего духовного совершенства".

У Макария мы находим мистический смысл молитвы, мистическое делание. История древнего аскетизма показывает нам, что именно молитва, как благодатный мост, ведет от внешнего делания (праксис) к мистическому созерцанию (феория). Сочинение "О молитве" святого Нила Синайского является, по-видимому, первой попыткой представить мистику молитвы. Там написано: "Молитва есть беседа человеческого духа с Богом. Молитва есть ветвь древа кротости и незлобия. Молитва есть проявление радости и благодарности. Молитва есть исцеление от уныния и лености. Молитва есть восхождение ума к Богу. Сосредоточенная молитва есть высшая добродетель духа. Состояние молитвы есть освобождение от всех печалей, пламенною любовью восхищающее на мысленную высоту любомудрствующий ум. Когда наш дух воспламеняется в стремлении к Богу, тогда постепенно освобождается от тяжести плоти и от всех искушений и исполняется благоговением и глубокой радостью; тогда разумей, что твой дух приближается к границе молитвы.

Молитва совершенных — совершенное освобождение духа от всего греховного, когда он в неизреченных молениях приближается к Богу. Бог видит готовность сердец, открытых, как написанная книга, и без слов сообщает Свою волю. Так святой апостол Павел был вознесен до третьего неба и не знал, находится ли он в теле или вне тела" (2 Кор. 12, 2).

У святого Иоанна Лествичника мы находим следующие слова о молитве: "Молитва по своей природе есть соединение души с Богом. Ее действия и плоды суть следующие: очищение души, собрание внутренних сил, усыновление Богу, слезы, прощение грехов; мост, уводящий нас от искушений; защитная стена против горести, успокоение брани. Молитва есть ангельское делание, трапеза духовных существ, радость вечности, духовное делание, сокровище благодати, духовное преуспеяние, душевное питание, облегчение, исключение малодушия, основание нашей уверенности, утешение в печали, богатство монахов, сокровище отшельников, откровение будущего, доказательство Божественного милосердия. Если говорить много слов в молитве, то дух рассеивается различными образами, но сама молитва теряется. Если говорить немного или даже одно слово в молитве, то дух остается собранным".

Святой Нил дает нам более внешнее описание нашего отношения к молитве. В "Лествице" святого Иоанна Лествичника находим мы уже первые обобщения. Кто же знает гимны святого Симеона Нового Богослова († ок. 1036), тому открывается вся полнота и красота Небесного Царства и горение

сердец, преданных Богу. В святом Симеоне мистическая молитва Древней Восточной Церкви достигает своей высочайшей вершины. Одновременно с ним заканчивается великая патристическая эпоха, в которой праксис и феория были выработаны и твердо установлены.

Мистика Восточной Церкви и старчество

В божественном шуме гимна святого Симеона Нового Богослова соединяются древнехристианский аскетизм и мистика и переплетаются между собою такими изумительными напевами, что часто их нельзя даже различить между собой. Вся полнота религиозных переживаний находит здесь свое выражение. Симеоновы исполненные благодати взгляды суть прекраснейшие цветы многовекового развития аскетическо-мистической жизни Восточной Церкви. В этих цветах особенно ярко проявляется богатство царства мистических красок. И этим царством овладевают в своем смирении различные представители двух основных направлений древнего аскетизма, этой "философии духа", как их назвал Нил Синайский.

В древнехристианской мистике развиваются рядом два течения, которые со временем становятся все более ясными. Эти два течения были в аскетизме с самого начала. Это суть: 1) нравственно, духовно возвышающее и 2) мыслительное. Представителем первого течения является Макарий Египетский, ко второму принадлежат Григорий Нисский и Евагрий Понтийский, из более поздних — Псевдо-Дионисий Ареопагит. Основные положения этих взглядов у различных представителей почти одинаковы.

Целью христианской жизни является обожествление (феосис). Первым шагом восхождения к Богу является очищение от страстей и искушений. Только по достижении полного бесстрастия, когда человек полностью откажется от этого суетного мира, он восходит на высшую ступень. Ему открывается духовное зрение, он становится единым с Богом, получает обожествление, что́ и составляет высшую цель аскетизма.

Мистика Макария развивает духовное чувство. Из земного очищения ведет она (мистика) через глубочайшие переживания сердца в кротости и молитве к любви и благоговению перед Богом. Переживания высочайшей любви пробуждают в душе чувство необычайного счастья и возвышают плоть над всем земным.

Мыслительная мистика связана с духом (ноус) и с глубинным рассмотрением понятий. Через переработку основ ведет она к философскому осмыслению всего; осмыслению было выражено через писания Климента Александрийского и так вошло в патристическую литературу. Она дает схему страстей, как уже было сказано, схему из восьми главных грехов, приведенную сперва у Евагрия. Борьба с ними одновременно является подъемом к ве́дению, и прежде всего через исцеление отрицательных сторон духа, заключающихся в непонимании Божественного. Не душа, но дух есть та часть человеческой природы, которая после умерщвления всего земного приходит к блаженному состоянию через таинственное лицезрение Божества. Ве́дение (феория) есть главное содержание мистической жизни. Можно достичь его (ве́дения) через внутреннюю собранность и молитву. Внутренняя собранность заключается в том, чтобы постоянно держать свои мысли на Совершенстве. В этом состоянии человек господствует над всеми функциями своего духа. Такая сосредоточенность означает полное внутреннее уединение с отрывом от всего земного. Подвижник, стоящий только в начале аскетизма, нуждается также и во внешнем одиночестве, и в полном разрыве с миром. Для этого нужно жить в пустыне или в монастыре. Самособранность означает обращение своего духа на самого себя, отречение от мира и погружение в молчание.

Уже между современниками святого Макария мы находим "молчащих", которые позже были названы "исихастами".

"О, молчание и в тишине пребывание! Ты мать живого духа и зеркало

грехов. Ты понуждаешь нас к покаянию. Ты исторгаешь из нас слезы и направляешь наши мольбы к небу. С тобою вместе обитает кротость. От тебя душа просветляется. В тебе нам соприсутствуют и нас поучают ангелы. Из тебя происходят кротость и мир с людьми. О молчание, о одиночество! Ты просвещаешь дух. Ты исследуешь мысли и помогаешь их распознавать. Ты мать молитвы. Ты доставляешь досуг для чтения. Ты подаешь силу в посте. Ты удерживаешь язык за забором, освобождаешь от неумеренности. Отстранение забот, молчание и внутреннее восхождение духа в сердце порождает страх Божий и целомудрие. Внутреннее восхождение духа в сердце есть непрестанная духовная молитва: "Господи Иисусе Христе, помилуй меня, Сыне Божий, помоги мне!" — такими словами прославляет святая отшельница Феодора уединение (конец IV столетия).

Мы видим, что уже очень рано в аскетическом упражнении и в мистическом созерцании была в употреблении духовная молитва. Исихия и делание духовной молитвы становились со временем в большем употреблении в мистике Восточной Церкви. Оба понятия, принадлежащих к высочайшим ступеням феории (созерцания), многочисленными отцами Церкви считались главной целью аскетизма, и почти все послемакарьевские аскеты говорят о "духовном делании" или "духовной молитве". Оба великих сирийца — Нил и Исаак, Иоанн Лествичник, Максим Исповедник, так же как Симеон Новый Богослов, подчеркивают важность этого духовного упражнения, важность самособранности, удаление не только от земных мыслей, но и вообще от мыслей, связанных с каким-либо образом. Из гимнов святого Симеона мы узнаем, что исихия может привести к высочайшему духовному экстазу, к Боговедению.

Как уже было сказано, святым Симеоном заканчивается большая эпоха церковной мистики Восточной Церкви, которая здесь вкратце была описана. Для нас важно указать на то, что духовная молитва есть центральный пункт восточной мистики наряду с послушанием и общей молитвой аскетизма. Мы еще увидим, как позже эти три понятия после долгого перерыва снова возникли совершенно в новом виде, связанном с развитием старчества, и получили новое распространение. Относительно распространения и практики исихии в восточном монашестве в последующие столетия мы не имеем точного знания. Мы знаем, что даже ко времени святого Симеона эта практика начала забываться, и очень скоро она совсем была забыта в странах православного Востока. Однако наступил день, когда эта практика возродилась среди аскетов, старавшихся освободить ее от пыли забвения и развить дальше.

Это были отшельники горы Афон, святогорцы. Афон, Святая Гора, украшение Византии — самый восточный из трех "языков", которыми полуостров Халкидики вдается в Эгейское море. "Крупинка мира", как его называл Марк Аврелий, "мастерская добродетели", "избранное Богом место", как тамошние монахи, святогорцы, называют свою гористую родину.

"Афон есть лесной Собор восточного христианства,— так пишет доктор Фалмерайер.— Более двенадцати часов ходьбы в длину и два-три часа в ширину. Соединяется с континентом узким длинным перешейком. Афон возвышается над морем очень величественно. Афон приспособлен только для монашеской жизни. Это своего рода православный Ватикан, на который устремлены духовные взоры православных со всех концов света".

Прежде всего Святая Гора — это духовный центр Восточной Церкви, совершенный пример христианского аскетизма, "Царство Небесное", как многие его называли. Не будет преувеличением сказать, что всей истории восточного аскетизма не было бы без Святой Горы. Именно старчество вообще, а русское в особенности есть наследие духовного роста, происходившего в течение многих столетий на Афоне. И хотя с течением времени менялись несущественные стороны духовной жизни, существо и цель ее оставались теми же. То, что стояло в центре святогорской мистики, было также централь-

ным пунктом учения русского старчества. И это было не чем иным, как исихаством и его духовным инструментом — духовной молитвой.

Начало монашеской жизни на Афоне относится приблизительно к последней четверти VII в. Первый известный исихаст был Петр Святогорец, который уже в 681 г. поселился на Афоне. Он был грек, в юности занимался военной службой при императорском дворе в Константинополе. Потом попал в плен к арабам. После девятилетнего плена Петр пришел в Рим и получил там монашеский постриг. Во сне ему явилась Божия Матерь, которая сказала, что Афон станет знаменитым центром монашеской жизни. Ободренный этим видением, Петр отправился на Афон и жил там в пещере в течение 53 лет до своей смерти. Он причислен к лику святых. В стихире, ему посвященной, мы находим следующие слова: "Святой Петр Святогорец имел пылающую веру, как святой апостол Петр, и обладал истинной любовью, непоколебимой надеждой, терпением, умилением и плачем, кротостью, преодолением плоти, бесстрастием, чистотою жизни и души, молчанием в лицезрении Бога". Он умер в 734 г. Некоторые позднейшие сведения и предания Византийского двора IX—X столетий указывают на монахов, которые жили на Афонской горе независимо от своих монастырей.

Тяжелые времена наступили для святогорских исихастов, когда руководство над ними перешло к святому Афанасию. Его деятельность означала новый отрезок в истории Афона. Святой Афанасий происходил из благородной фамилии. Он родился в Трапезунде. Учился сначала в Константинополе, но уже очень рано ему пришло на сердце решение посвятить себя аскетизму. Он вступил в монастырь на горе Тиминос в Малой Азии, где он находился под духовным руководством игумена Михаила Малинуса. Сорока шести лет он направился на гору Афон. Это было в 963 г. Некоторое время он с изумлением наблюдал аскетическую жизнь Святогорцев, но вскоре пришел к убеждению, что такой образ жизни возможен только для немногих избранников, и стал учреждать на Афоне киновийский (т. е. общежительный) устав. Он написал Типикон, т. е. правила жизни своей киновии. Деятельность Афанасия не нашла полного признания между святогорскими отшельниками. Возникла борьба между ним и исихастами, продолжавшаяся более столетия. Нельзя сказать, что эта борьба закончилась ясной победой киновийцев, хотя последующее время характеризуется сильным развитием строительства общежительных монастырей. Однако одновременно существовало также и отшельничество.

В киновиях жили монахи под руководством игумена. Они не имели личной собственности, носили одинаковую монашескую одежду, питались совместно. Монастырские работы и распорядок дня определялись игуменом. В противоположность этому отшельники жили поодиночке. Однако и они избирали себе игумена сроком на один год. Как уже сказано, борьба между двумя аскетическими направлениями продолжалась очень долго и тяжело отразилась на состоянии исихастов.

Только XIV столетие принесло новый расцвет исихастской мистике. Она связана с именами Григория Синаита († 1346), Николая Кавасилы († 1371) и Григория Паламы († 1359).

Григорий Синаит ставит Боговедение главнейшей целью исихазма. Духовная молитва занимает главнейшее место в феории. Через столетие после смерти Григория его учение о духовной молитве воспринял Нил Сорский и насадил его в девственных лесах северной России.

Григорий Синаит является выдающейся личностью в мистической жизни старчества. Ему принадлежит заслуга оживления старых и полузабытых преданий. В результате жизнь по ним возродилась. Если святой Симеон в своих гимнах передал главным образом личные переживания, то Григорий Синаит создал общее учение об исихазме, не менее важное для мистической жизни, чем "Лествица" Иоанна Лествичника.

Когда Григорий Синаит во второй раз пришел на Кипр, он нашел там в

пещере старца по имени Арсений. Они беседовали друг с другом об аскетических упражнениях, и Григорий рассказал о своем одиноком житии на Синае, его тамошней изоляции от мира, его борении и терпении. Тогда Арсений объяснил, что все это было только деланием (праксис), настоящая аскетическая жизнь заключается в феории. Когда Григорий это услышал, он пал ниц перед старцем и просил его, чтобы он обучил его этой феории. Арсений исполнил его просьбу, особенно в отношении духовной молитвы, безмолвия и хранения духа. Григорий, обученный старцем, занялся сам духовным деланием и написал впоследствии три произведения, обстоятельно повествующие об этом. Эти писания, содержащие практическое руководство для аскетов и взаимно дополняющие одно другое, имеют следующие названия: "Наставление безмолвствующим", "О безмолвии и молитве", "Главы о заповедях, догматах и проч." Они сыграли большую роль в возрождении и развитии аскетическо-мистических взглядов обитателей Афона. Историческое событие на Святой Горе, так называемый "исихастский спор", находится в связи с работами Григория Синаита. Мы не должны забывать, что Григорий Палама, сам принимавший участие в этих спорах как представитель православного направления, был учеником Григория Синаита. Таким образом, победа "Паламитов" приобрела большое значение для распространения учения Григория Синаита. Кратко можно изложить это учение следующим образом.

Монах, желающий отречься от мира, должен сперва пожить в одиночестве и обладать следующими пятью добродетелями: молчанием, воздержанием, бодрствованием, смирением и терпением. Его время должно распределяться между следующими тремя занятиями: пением псалмов, молитвой и чтением Священного Писания. Свой день монах начинает с мысли о Боге, с молитвы и внутренней собранности. Первый час он должен с терпением молиться. Второй час — читать, третий час — петь молитвы, четвертый час — опять молиться, пятый — читать, шестой — петь, седьмой — молиться, восьмой — читать, девятый — петь, десятый — можно поесть, одиннадцатый — отдохнуть (если это нужно), двенадцатый — петь вечерню. И ночью он должен возможно дольше оставаться бодрствующим, петь и молиться; начинающий — в меньшей степени, чем преуспевший.

Григорий Синаит подчеркивает, что послушание и молитва стоят в центре аскетического делания. Через послушание можно освободиться от многих душевных слабостей и страстей. "Молитва начинающего,— пишет он,— подобна огню, выбивающемуся из сердца; молитва преуспевшего подобна тихому свету, излучаемому изнутри и распространяющему прекрасный аромат. Иными словами, молитва есть проповедь апостолов, действие веры или, лучше сказать, сама вера, осуществление всех надежд, явление любви, призвание ангелов, сила бессильных и т. д. Молитва — это Бог, присутствующий во всем, потому что, если кто делает все во имя Иисуса Христа, тот имеет единую силу с Отцом, Сыном и Святым Духом". Высочайшее делание исихастов есть многократное произношение умной (духовной) молитвы. Григорий Синаит сказал: "Начало умной молитвы есть очистительное действо и сила Святого Духа и таинственное священнодействие ума, как начало безмолвия — отказ и освобождение от всех забот; ее середина — просвещающая сила Святого Духа; ее конец — умиление и полное обращение ума к Богу".

Для совершения духовной молитвы находим мы у Григория следующие замечательные советы: "Кто хочет принести свою молитву Богу, должен сесть на маленькую скамеечку или даже лечь, до тех пор пока не пройдет усталость и ты не почувствуешь возвращения своих сил... Рано утром сядь на невысокое сиденьице, приведи свой ум из головы вниз, к сердцу, и крепко держи его там. Наклоняйся книзу до тех пор, пока не почувствуешь боль и напряжение в груди, в плечах и в горле, и постоянно взывай умом из глубины души: "Господи, Иисусе Христе, помилуй меня!" Потом перейди ко второй части этой молитвы и говори: "Сыне Божий, помилуй меня". Произнося это много раз, не часто меняй слова, потому что и растения, которые часто

пересаживают, неохотно образуют корни. Господствуй также над своим дыханием, чтобы не дышать тогда, когда не нужно, не дерзостно дыши, потому что это омрачает ум и предоставляет мыслям бродить своими путями. Если ты своим разумом увидишь нечистоту злых духов, что называется искушением, не бойся; и если перед твоим воображением возникнут какие-либо картины, не обращай на них внимания. Держи свой ум крепко, как только можешь, и заключай его в своем сердце и упражняйся в том, чтобы молитвенно и без перерывов призывать имя Господа Иисуса. Итак, ты, во имя Божие, нанесешь своим искушениям невидимые раны и уничтожишь их совсем".

Далее в писании Григория "Наставление безмолвствующим" сказано: "Отцы учат, что одним удается полностью произнести молитву: "Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня", другим — только половину: "Иисусе, Сыне Божий, помилуй меня"; так пусть каждый делает по своим способностям. Но не следует слишком часто менять слова молитвы. Молитву следует произносить медленно, растягивая слова. Одни учат произносить слова устно, другие — только умом. Я же и то и другое полагаю, так как разум может утомиться, уста могут потерять силу, отчего можно впасть в уныние; поэтому нужно молиться как возможно: умом и устами, но всегда тихо и спокойно, чтобы не отвлекать внимание и не прерывать молитву. И так надо устремляться вперед, пока разум не будет приготовленным к духовному деланию и не получит силу от Духа и молитва не пойдет надлежащим образом. Тогда больше не будет необходимости произносить слова устами, да и невозможно, потому что достигший сего довольствуется вполне умным деланием молитвы и не имеет желания отставать от нее".

В другом месте Григорий Синаит пишет так о духовной молитве: "Духовная премудрость есть сила умной, чистой и ангельской молитвы, признаком которой является то, что разум молящихся полностью очищается от внешних предметов и ни на мгновение не обращает внимания ни на себя, ни на что-либо другое, ибо он полностью отстранен от мира греховного действующим в нем светом. Тогда освобождается его дух и становится единым с Духом Божиим, что́ неизреченно. Он освобождается от материи и становится бесплотным и светозарным".

Это вкратце изложенное учение Григория Синаита о духовной (умной) молитве, его мистическое богословие, в позднейшее время получило величайшее признание у аскетов и мистиков Восточной Церкви. Уже во второй половине XIV столетия творения Григория Синаита были широко распространены. Нил Сорский находит в Синаите "глубочайший дух Восточной Церкви".

Важным дополнением к учению святого Григория об исихии является разговор его с Максимом Святогорцем о духовной молитве. Афонский Патерик в Житии святого Максима рассказывает: "Когда святой Григорий Синаит встретился со святым Максимом, он спросил Максима: "Я прошу тебя, мой высокопреподобный отец, поведай мне о духовной молитве, совершаешь ли ты ее?" Максим, устремив глаза долу, ответил: "Я не хочу скрыть от тебя, высокопреподобный отец, чудо, которое совершилось со мной с помощью Пресвятой Богородицы. От юности я имел живую веру в мою Госпожу Пресвятую Богородицу и не переставал Ее со слезами умолять даровать мне благодать духовной молитвы. Однажды, как всегда, я пришел в церковь и молился Ей с безграничной теплотой моего сердца. Когда я, исполненный любви, поцеловал Ее святую икону, тогда внезапно ощутил я в моем сердце необыкновенное тепло и огонь, исшедшие от святой иконы, но не опалявшие, а освежавшие меня. В это мгновение, мой отец, начало мое сердце из своих глубин произносить молитву, и мой ум через воспоминание о Господе Иисусе Христе и моей Заступнице Пресвятой Богородице получил новую силу. И до сих пор мое сердце не теряет этого воспоминания. И с того часа, прости меня, не прекращается молитва в моем сердце. Тогда сказал святой Григорий: "Скажи мне, преподобный отец, когда ты творишь Иисусову молитву, видел

ли ты какие-нибудь Божественные явления, которые можно считать плодами Святого Духа?" Святой Максим ответил: "Так, мой отец, и поэтому я удалился в уединенные места и любил всегда в совершенной тишине молиться, чтобы получить больше плодов Святого Духа".

Тогда спросил святой Григорий: "Я прошу тебя, отец, скажи мне, имеешь ли теперь и всегда то, о чем ты мне рассказываешь?" Потупив глаза, ответил Максим: "Не требуй от меня, чтобы я говорил о даваемых мне откровениях". Тогда сказал святой Григорий: "О, дай тебе Бог всегда иметь такие утешения, преподобный отец! Я прошу тебя все же, поведай мне: когда твой ум восходит к Богу, что́ видишь ты своими духовными очами? И может ли твой ум вместе с сердцем подняться ввысь?" Святой Максим ответил: "Нет, этого он не может. Когда благодать Святого Духа через молитву нисходит на людей, молитва прекращается, ибо ум подчиняется Святому Духу и не может более действовать своими собственными силами, он бездействен, и Святой Дух ведет его туда, куда хочет: или в нематериальную атмосферу Божественного Света, или к какому-либо неизреченному видению, или к беседе с Богом. Короче говоря, как Утешитель, Святой Дух, как хочет, так утешает Своих рабов; в какой благодати каждый нуждается, ту дарит Он ему.

Что я сейчас говорю, каждый может найти у пророков и апостолов, несмотря на то что люди часто думали, что они впали в прелесть, но люди ошибались. Так, святой пророк Исаия видел Господа, сидящего на высоком Престоле, окруженном серафимами. Первый мученик Стефан видел отверстое небо и Господа Иисуса одесную Отца. Так и теперь рабы Христовы удостаиваются иногда видений, хотя другие этому не верят. Я часто удивляюсь и не понимаю, что это за люди и почему они так ослеплены, почему они, как слепые, не видят и не верят тому, что Истинный Бог устами пророка Иоиля сказал: "Я излию от Духа Моего на всякую плоть, и ваши сыновья и дочери станут пророчествовать" (Иоиль 3, 1). Это та благодать, которую Господь послал Своим ученикам, которую Он и сегодня дарует и вечно будет давать, как Он обещал.

Если эта благодать Святого Духа сходит на кого-нибудь, то показывает ему не обыкновенные предметы этого чувственного мира, но что-то, чего он никогда не видел и что превосходит всякое представление. Так научает Святой Дух дух человеческий высшим и скрытым тайнам, о которых Божественный Павел говорит, что "не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку" (1 Кор. 2, 9).

И чтобы ты лучше понял, как наш ум постигает тайны, подумай о таком сравнении: если воск держать далеко от огня, то он остается твердым, и ты можешь к нему прикоснуться и взять; но если ты бросишь его в огонь, он тотчас растает, воспламенится и сгорит, превратившись в свет. Так и человеческий дух: пока он одинок и не нашел Бога, он постигает то, что его окружает, обычными своими силами; если же он приблизится к Огню Божества и Святого Духа, то он полностью захватывается этим Огнем, сам становится светом, сгорает в пламени Святого Духа, входит в Божественную мысль и не может более проявить свои собственные мысли и волю".

Тогда спросил Григорий: "Мой отец, а бывает ли что-либо другое похожее, но являющееся искушением?" Великий Максим ответил: "Конечно, так бывает, но каждое имеет свои собственные признаки: искушение — одни, благодать — другие. Когда злой дух искушения войдет в человека, он омрачает его, приводит в ярость и возбуждение, покрывает тьмою его сердце, делает его сомневающимся и полным страха или, наоборот, гордости. Взгляд его не тверд, мозг не спокоен; все тело приходит в дрожь. Диавол показывает ему свет, но свет обманчивый: он не чист, а окрашен в красный цвет, повергает его дух в безрассудство и заставляет его уста произносить непристойные слова. Те, кого постигнет подобное искушение, становятся злыми и гневными, не знают кротости, совершенно не знают об истинном плаче и слезах, но хвастаются своими качествами, болтают о них без всякого страха

Божия, и, наконец, дух их падает в совершенный мрак и идет в гроб и землю. Да сохранит Господь через твою молитву, преподобный отец, нас от подобных искушений.

Признаки благодати следующие. Если человек получил благодать Святого Духа, то его собственный дух становится собранным и кротким, постоянно помнит о своих грехах и смерти и о будущем суде и вечных мучениях, умиляется душою и плачет, и чем ближе благодать становится к человеку, тем более исполняется его душа мира и утешения через святые страдания Господа нашего Иисуса Христа и Его безграничную любовь к людям. Дух ведет человека к высочайшему зрению: во-первых, это созерцание неизреченной силы Божией, того, как Он через Слово все сотворил из ничего. Во-вторых, как Он той же силою все содержит, всем управляет и все определяет. В-третьих, созерцает непостижимую Пресвятую Троицу и неисследимые глубины Божественного Существа. Тогда человеческий дух умиляется и просветляется Божественным Светом, сердце становится спокойным, Святой Дух изливает на него все Свои дары: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, веру, кротость, воздержание (Гал. 5, 22)".

Потрясенный и полный изумления, святой Григорий запомнил слова святого Максима и назвал его земным ангелом.

Православные монахи усердно переписывали писание святого Григория и перевели его с греческого на славянский язык. Мистики XIV–XV столетий — такие, например, как Каллист, патриарх Константинопольский, и его друг Игнатий, оба называемые Ксанфопулами; затем Калистос Катафигиотис, Симеон, архиепископ Фессалоникийский, монах Никифор, Филофей, патриарх Константинопольский,— развили его (Григория) мистические взгляды и придали духовной молитве особое значение. После этого наступило время, когда Григорий и его сторонники были забыты.

Во второй половине XVIII столетия происходит возрождение исихастской мистики. Некий греческий монах с Афона — Никодим Святогорец (1748–1808) углубился в старое писание аскетов и мистиков Восточной Церкви, которое он тщательно собирал в течение десятилетий. Исихасты вместе с Григорием Синаитом были особенно внимательно проработаны. Так возник в 1782 г. изданный в Венеции на греческом языке фолиант "Добротолюбие".

Почти одновременно с Никодимом русский монах архимандрит Паисий (1722–1794) издал "Добротолюбие" на церковнославянском языке в С.-Петербурге в 1793 г.

Для православных монахов до сего дня "Добротолюбие" остается важным руководством в аскетизме и мистике, настольной книгой религиозного воспитания и образования мистического мировоззрения, неисчерпаемым кладом и надежной помощью на пути к христианскому совершенству. Мудрость сердца восточных старцев не перестает подавать из этого источника то, как можно научиться христианскому смирению.

ВТОРАЯ КНИГА

РАЗВИТИЕ

Богатый материал о монастырях Древней Руси содержит, к сожалению, мало из того, что нам нужно, чтобы понять основные формы старчества и пути аскетического воспитания. Священные рассказы и уставы монастырей не позволяют легко пролить свет на этот вопрос. Даже в Житии Преподобного Сергия Радонежского († 1392), который был самой значительной личностью своего времени, прямо не указывается, было ли в его монастыре старчество как организованное движение. Он имел многих учеников, образовавших его школу. Известно, что в монастыре одного из них, именно Павла Обнорского (1317–1429), были некоторые старцы.

Преподобный Павел Обнорский провел 50 лет в монастыре Преподобного Сергия, после чего пошел на север через непроходимые девственные леса Вологодской области. Три года он жил в дупле высокого липового дерева. В 1389 г. он основал монастырь во имя Пресятой Троицы. Монастырь находился вблизи реки Обноры. Там он умер в возрасте 112 лет.

Из его монастыря происходит замечательное письменное наставление, относящееся к первой половине XV столетия. Оно описывает, как надо руководить молодыми монахами, и дает нам возможность взглянуть на состояние старчества того времени. Несмотря на то что это наставление касается главным образом внешней жизни новичка, в нем встречаются такие понятия, как "духовная молитва", "самособранность", "молчание". Под "духовной молитвой" здесь понимается, как и вообще в русских монастырях, молитва Иисусова, совершаемая умом в сердце,— умная молитва.

Из одной поучительной рукописи XV столетия

"Игумен призывает к себе почтенного старца, испрашивает его благословения и передает ему новопостриженного брата, поручая ему руководство им, и при том говорит: "Брат, заботься о нем так, как будто ты получил его от Евангелия Христова, чтобы ты передал его потом нашему Небесному Отцу". Потом он говорит новопостриженному: "Сыне, уважай старца как своего отца и учителя, будь ему послушным и служи ему, как Самому Христу. Все предоставляй ему и отсеки свою собственную волю мечом слова Божия". Так же не подобает нам, братия, проявлять непослушание, напротив, выполнять все приказания так, как будто они исходят от Бога, Который однажды сказал Своим апостолам: "Кто вас слушает, слушает Меня; и кто пренебрегает вами, пренебрегает Мной!"

Какое зло — непослушание: Сам Христос был послушен, даже до смерти, и смерти крестной. Послушание есть вторая лестница на небо. бóльшая, чем пост и одинокое подвижничество, Ангел Господень идет вслед за послушником и считает его шаги, и сообщает о каждом его дне Господу, считает каждую каплю его пота, приравнивая их к каплям крови мученика, принося их Богу, как некое благоухание. Служить брату равносильно тому, что служить Богу!"

Старец берет новопостриженного из рук игумена, приводит его в свою келью и учит Иисусовой молитве так, как учили святые отцы, считая эти молитвы по четкам. "Молитва эта такова: "Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного". Нужно произносить Иисусову молитву тихо, чтобы держать себя вдалеке от всех возможных искушений. После сотни молитв подвинуть одну четку, после следующей сотни — еще одну. Так нужно делать после исполнения утреннего и вечернего правила и упражняться в этом ежедневно, так, чтобы в каждом дыхании заключались две или три молитвы. После этого перевести дыхание и продолжать. Упражняйся в Иисусовой молитве во всех местах, где ты находишься: в церкви, в келье, во время работы, до тех пор пока твои глаза не закроются для сна. После, однако, чтобы усовершенствовать свое упражнение, поставь в твоей келье низенькую скамеечку и упражняйся по совету святых отцов и повторяй молитву громко или только в уме и сердце, повторяй всегда в одном дыхании или без дыхания и наблюдай за своим сердцем. Когда же на тебя нападет стадо бесов, будь осторожен относительно видений: или видения света, или сонных явлений, откуда бы они ни пришли — изнутри или снаружи, знай, что это бесы".

Далее поучает старец ученика, как он должен вести себя в келье: где он должен сидеть и где спать: "Не садись на место старца или другого брата: не переставляй предметов с одного места на другое, перед работой или другим деланием скажи своему отцу: "Отче, во имя Божие, прости меня и благослови!" Если хочешь разговаривать в келье, то только тихим голосом спрашивать и отвечать".

Также нужно старцу служить: принести ему дров, положить в печку, зажечь огонь и хорошо размешивать кочергой, чтобы дрова горели весело; также нужно убирать в келье и приносить воду, тихо открывая и закрывая дверь, а после работы испросить благословения старца.

Старец должен поучать новичка, что со сменой одежды и имени необходимо также изменить образ жизни — отказаться от мирских обычаев и жить как монах: предать себя в руки Божии и только Бога Единого иметь в своих мыслях, предавая волю свою старцу, ему служить в послушании, подобно Христу, Который сказал: "Я пришел не для того, чтобы Мне служили, но чтобы послужить".

"Когда колокольчик в церкви возвестит час работы или молитвы — надень свою мантию, оставь все в радости духа и страхе Божием и скажи "Господи, помилуй" два раза, и затем: "Слава Отцу и Сыну и Святому Духу, и затем "Господи, благослови", и в заключение — "Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, молитвами Пречистой Твоей Матери, силою Честнаго и Животворящего Креста, молитвами моего Ангела Хранителя; Преподобного и богоносного отца нашего Сергия Радонежского, чудотворца; Павла Обнорского, чудотворца, и всех святых, помилуй и спаси меня, грешного. Аминь".

После этого сделай три земных поклона, если это будний день, или три поясных — если праздник. После этого иди к своему старцу, произнеси Иисусову молитву и попроси его: "Благослови, владыко, мой исход к богослужению". Если старец тебя не слышит или молчит, чтобы тебя испытать, попроси его еще раз. Получив благословение, иди в церковь, не смотри ни налево, ни направо, ступай неспешно, но и не лениво; чтобы не обрадовать беса, скрести руки свои на груди. Иди в церковь в боязни и смирении и думай, что ты грешник и недостойный. Поскольку ты стоишь на "земных небесах", устреми свои помышления не на земные вещи, но на Небесное Царство и свои грехи и по возможности постарайся испустить слезы. Как только ты занял свое место, начни со слов: "Господи, помилуй" — и поклон. "Господи, очисти меня, грешного" — и еще поклон. Далее, моление к Божией Матери, потом пять земных поклонов; "Слава Отцу и Сыну и Святому Духу", "Господи, помилуй"; два метания и метание в сторону игумена; если же он не пришел, то в сторону его места. Затем метание направо и налево для окружающих братий. Земные поклоны твори следующим образом: стоя на коленях, прикоснись руками и лбом к земле, не лежа и беззвучно, как и другие братия. Не разговаривай с братиями и не прислоняйся к стене.

Когда после богослужения ты идешь в трапезную, произноси псалом: "Вознесу Тя, Боже мой, Царю Мой, и благословлю имя Твое в век и в век века..." Если ты не можешь произнести псалом наизусть, произноси Иисусову молитву. За столом сиди молча и слушай то, что читают. С другими братиями не разговаривай, не смейся, не спорь. До благословения игумена не начинай есть. Думай при вкушении пищи, что она дана Богом. Ешь и пей умеренно. Не обращай внимания на блюда и ешь один раз в день, за исключением суббот и воскресений и особых праздничных дней. Ничего из пищи не бери в свою келью.

Зимою, когда дни коротки, не спи после еды; летом, когда дни длинные, можешь отдохнуть один или два часа. Сиди в своей келье не без дела. Читай Священное Писание или исполняй работу, по благословению старца, молча и с молитвою. Если ты заболеешь, не спеши ложиться, но говори молитвы Матери Божией (с тремя метаниями), твори Иисусову молитву и другие молитвы. Направь свой разум от всех земных помышлений к Богу, вспомни Страшный суд и ад и тогда ложись в постель. Не обнажай своего тела, чтобы тебе не было стыдно перед твоим Ангелом Хранителем. Упражняйся в Иисусовой молитве, пока не заснешь. Когда во сне будешь переворачиваться на другой бок, осени себя крестным знамением два раза и прочти Иисусову молитву. Если тебя постигнет бессонница, лежи спокойно, обращая разум и сердце к

Богу, и произноси Иисусову молитву... Часто во сне случаются злые истории, в особенности с теми монахами, которые не исповедуют своих искушений старцу.

Если захочешь посетить брата в его келье, встань перед его окошечком и произнеси Иисусову молитву. И если не услышишь "Аминь", то произнеси ее еще раз громче, и если опять не услышишь в ответ "Аминь", то произнеси ее в третий раз еще громче и постучи своими пальцами тихонько в окошко. Если опять не услышишь "Аминь", уйди, чтобы не искушать брата своего. Брат, находящийся в келье, должен после первой или второй молитвы произнести "Аминь" и открыть окошечко, просунуть слегка голову и спросить: "Какова цель твоего посещения, господин?" Входя, произнеси молитву входа, склонись, а перед старшим братом пади ниц, испроси его благословения и тогда изложи то, что хотел. В других случаях, когда ты покидаешь келью, опять склонись и испроси благословения того, кто владеет кельей: "Господин, помяни меня, грешного, в твоих святых молитвах Богу нашему, Господу Иисусу Христу и Пречистой Божией Матери". И хозяин кельи ответит: "Бог, Который любит всех людей, научая и воспитывая их по Своей воле, да помянет тебя и меня в той степени, в какой считает полезным. Аминь".

Старец Нил Сорский

Если только что изложенный документ регулирует внешнее поведение монаха, и притом в монастыре, то Нил Сорский излагает совершенно новые взгляды, показывает особенное житие и новые пути к старорусскому аскетизму. Тогда в церковной жизни предлагались две возможности: или следовать застывшим формам византийской церковности, или из духа древней Восточной Церкви почерпнуть свежие силы. Нил Сорский есть главный представитель второго направления.

Преподобный Нил произошел из благородной семьи, родился он в 1433 г. в окрестностях Москвы. Его аскетическая жизнь началась в девственных лесах около Белого озера в Кирилло-Белозерском монастыре, основанном Кириллом Белозерским († 1427), монахом из обители Преподобного Сергия Радонежского. Там Нил получил монашеский постриг и делил свое время — между молитвой, постом и монастырскими работами, которые, по свидетельству современников, были особенно тяжелыми. Но здесь его богато одаренная и мистически настроенная душа не могла найти своего удовлетворения. Поэтому он предпринял паломничество на Афон, надеясь найти там новые возможности. Его сопровождал сподвижник, именем Иннокентий.

Нил посетил многие монастыри на Святой Горе, был в кельях и пещерах старцев-святогорцев. Под их руководством он получил необходимые объяснения о существе аскетической жизни, о том, что такое праксис и феория, о духовной молитве, о хранении сердца и о трезвении ума. Он изучил все богатство аскетических преданий, "перелетая, подобно пчеле, в цветущем саду с одного цветка на другой для того, чтобы оживить свою зачерствевшую душу и приготовить ее ко спасению". Здесь он расширил и углубил свои аскетические познания. Именно здесь он в первый раз пережил красоту погружения в Бога, духовную радость "райской трапезы", которою награждались Божией благодатью подвижники отречения.

Нил почерпал свое знание преимущественно из творений великих христианских отцов: святого Антония Великого, Василия Великого, Ефрема Сирина, Макария Египетского, Исаака Сирина, Иоанна Лествичника, аввы Дорофея, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова, Нила Синайского, Григория Синаита и других. Это были отцы, которые старались весь монастырский аскетизм поставить на мистический фундамент. Поэтому неудивительно, что в писаниях самого Нила мы часто встречаем ссылки на Григория Синаита. Тогда на Афоне воспоминания о Григории Синаите были еще очень живы, и почти каждый старец, которого Нил посещал, был верным

хранителем аскетическо-мистических взглядов Григория. Рука и воля этого великого учителя еще чувствовались везде.

Переполненный глубокими впечатлениями, Нил наконец возвратился на родину. Здесь он вместе с Иннокентием искал, как начать новое житие в удалении от мира. В чаще девственных лесов была маленькая речка Сора, недалеко от Кирилло-Белозерского монастыря. Там они поставили келью и часовню, где вскоре возникла обитель с новым в то время у нас скитским уставом.

Видные современники преподобного Нила — преподобный Иосиф Волоцкий († 1515) и митрополит Даниил († 1547) были сторонниками строгого общежительного устава. Свои религиозно-аскетические и церковные взгляды они связали с понятием "Москва — третий Рим". Это направление получило широкое распространение, взгляды же и писания святого Нила были почти забыты. Только в XVIII столетии старец Паисий Величковский извлек писания Нила на Божий свет и положил их как исходный пункт своих собственных творений, имевших целью возрождение старчества.

Нил и его ученики установили строгие правила жизни в своих монастырях, вернув прежде всего все монастырские имущества государству. Поэтому их называли "нестяжателями". Если бы они имели успех, то произошло бы большое изменение церковной жизни.

После того как планы Нила не удались, он вернулся в свой скит и ограничился тем, чтобы жить с учениками, заботясь о спасении их души. Сведения о его дальнейшей жизни очень скудны, и это, может быть, лучшая похвала христианскому аскету, который умер для всего земного и устремлен только к созерцанию потустороннего мира.

Противоречивы даже сведения относительно причисления Нила к лику святых. Мы можем предположить, что это произошло в конце XVIII или начале XIX столетия. Народ всегда считал его святым. На смертном одре Нил приказывал своим ученикам бросить его тело в какие-нибудь дебри, чтобы звери и хищные птицы его растерзали, так как, говорил он, он много грешил перед Богом и недостоин погребения. Он умер 7 мая 1508 г.

Спустя полстолетия царь Иван Грозный, высоко ценивший заслуги Нила для организации монастырской жизни, повелел построить над его могилой каменную часовню, но вскоре буря разрушила эту часовню до основания. Так небесные стихии исполнили желание святого.

В полном уединении жили Нил и его сподвижник Иннокентий в хижинах на берегу реки Соры, но с течением времени к ним собрались в небольшом числе подвижники, ибо всегда в Древней Руси находились люди, имевшие желание вести равноангельное монашеское житие. Тогда Иннокентий переселился дальше на восток — в вологодские леса, а Нил принял руководство над своим все увеличивавшимся стадом, принуждая оставаться "нестяжателями".

Нил установил строгие аскетические правила для каждого. Братия жили поодиночке или вдвоем в маленьких кельях, рассеянных неподалеку одна от другой, в лесу. Только для богослужений собирались они вместе. Это была первая попытка проводить житие, подобное египетским отшельникам, в северных еловых лесах. К таким монастырям перешло египетское название "скит".

Нил Сорский оставил после себя очень ценное писание и несколько писем, дошедших до нас. Они дают нам возможность заглянуть глубже в образ древнерусского аскетизма. В одном из писем к Иннокентию старец пишет о своей деятельности в скиту: "Я пишу, чтобы осведомить тебя о себе, ибо любовь твоя, во имя Бога, заставляет меня торопиться.

Ты знаешь сам из того времени, когда мы жили вместе в монастыре, как я всегда удалялся от суеты мира сего и всеми силами изучал Священное Писание, которое по немощи своей я все же не изучил.

Так я построил себе после возвращения из паломничества келью вне мо-

настыря, и так я живу здесь, насколько позволяют мне мои силы. По Божией благодати, это место мне очень нравится, ибо оно трудно доступно мирянам, как ты сам знаешь. Главным образом я изучаю Божественные Писания, преимущественно Заповеди Господни, затем Послания святых апостолов, к тому же Жития святых и учение святых отцов. И это все с большим вниманием, надеясь так угодить Господу и принести пользу своей душе. В этом моя жизнь и мое дыхание.

И если мне случается необходимость что-либо сделать, а в Священном Писании я об этом ничего не нахожу, то я откладываю это дело, чтобы ничего не сделать по своей воле и разумению. Если кто в духовной любви ко мне обращается, я советую ему делать так же, а в особенности тебе, потому что ты был преисполнен ко мне любовью с самого начала. Итак, если ты хочешь следовать вышеуказанному, занимайся Священным Писанием и позаботься, чтобы в той степени, как ты понимаешь Заповеди Божии и предания святых отцов, их исполнить".

Преподобного и богоносного отца нашего игумена Нила Сорского, основателя скитского жития, поучения его ученикам, которые вместе с ним в пустыне захотели жить, собранные из Священного Писания и содержащие все, что нам необходимо

Из введения

Содействием Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа и с помощью Его Пречистой Матери написал я это для себя и для своих в Боге живущих собратий, которые суть мои единомышленники. Так, а не учениками называю я их.

Один у нас Учитель — Господь и Бог Иисус Христос, Сын Божий, Который нам дал Божественное Писание и наставил святых апостолов и святых отцов, а также весь человеческий род ко спасению. Все они сами содеяли добро и, исполнив, учили других. Я же ни единой не совершил добродетели, а только сказую Божественное Писание тем, которые его принимают и желают спастись. Священное Писание говорит: мы странники и пришельцы на земле (Евр. 11, 13). Там же после нашей смерти ожидает нас Вечная Жизнь и бесконечное бытие или в мире, или в муках, как Бог определит каждому по его заслугам; и потому ради той жизни, которая придет после смерти, надо здесь об этом позаботиться.

Вначале хочу сказать несколько слов о нашей вере: "Верую во Единого Бога Отца, Который во Святой Троице прославляется, в Сына и в Святого Духа, Которые одного существа с Отцом и неотделимы от Него. Также верую в вочеловечение Сына Божия, в котором Он стал совершенным Богом и совершенным Человеком, исповедую всею моею душою и все прочее, что принадлежит к вере православной. С глубокой верой и великой любовию исповедую Святую Владычицу, Пресвятую и Истинную Богородицу, Которую прославляю и воспеваю. И всех святых почитаю и признаю и прославляю их.

Благодатию Христовою соединяю себя и прибегаю всей душой и сердцем ко Святой Соборной Апостольской Церкви. Принимаю все то учение, которое Святая Церковь от Господа и Его святых апостолов и семи Вселенских Соборов и Поместных Соборов и от святых отцов приняла и через которое она нас учит и сохраняет. Все это исповедую и прославляю с глубочайшей верой и любовью.

Еретические учения и лжесвятых проповедников проклинаю, и то же самое делают те, кто со мною. Всякий еретик да будет нам чужд.

Многие благоговейные братия приходили ко мне, чтобы со мной остаться, но я, чувствуя себя грешным и слабым человеком, долго им отказывал, прося: дайте мне немного покоя, ибо одолевает мной волнение и возрастает тя-

жесть. По неотступности же их рассудили мы, что те, кому есть Божия воля прийти к нам, должны всецело принять учение святых отцов и творить Божии заповеди.

Цель и сущность писания сего в том состоит, чтобы показать, как иноку, который действительно в наше время хочет спастись, подобает совершать свое аскетическое делание, согласуя внутренние и внешние свои упражнения со Священным Писанием и житием святых отцов.

Если мы будем так действовать, то достигнем Вечной Жизни в Иисусе Христе. Ему же подобает всякая слава со Отцем и Святым Духом ныне и присно и во веки веков! Аминь.

Из предисловия

"Из писания святых отцов о мысленном делании, о хранении сердца и ума, о том, зачем это нужно и как мы об этом стараться должны"

Многие святые отцы свидетельствуют о том, что хранение сердца и ума полезно тому, кто по благодати Божией желает быть духовно воспитан. Во-первых, имеем слово Самого Господа, Который сказал: "Из сердца исходят злые помыслы... и это оскверняет человека" (Мф. 15, 18). Он учил "очищать внутреннее сосуда" (Мф. 23, 26) и что "поклоняться Господу следует в Духе и истине" (Ин. 4, 24). К этому приводят и слова апостола, который сказал: "Когда я молюсь языком, то хотя дух мой и молится, но ум мой остается без плода... стану молиться духом, буду петь и умом" (1 Кор. 14, 14). Так сказал апостол о духовной молитве и еще сильнее сказал: "Я хочу лучше пять слов сказать умом, нежели десять тысяч языком" (1 Кор. 14, 19). Святой Агафон сказал: "Внешнее делание подобно листу, внутреннее, т. е. духовное, подобно плоду". После этого он же сказал устрашающие слова: "Каждое дерево, которое не приносит хорошего плода, срубают и бросают в огонь". И еще сказали отцы: "Кто только устами молится, а об уме забывает, тот молится в воздух, в то время как Бог обращает внимание на ум".

В прежние времена не только те из святых отцов, которые проживали в уединенных местах и далеких пустынях, от всего сохраняли свой ум и получали благодать и достигали в бесстрастии и чистоту душевную, но также и те, кто проживал в монастырях, расположенных недалеко от городов или даже в переполненных людьми городах. Так, например, Симеон Новый Богослов и его старец Симеон, проживавшие в Студийском монастыре, как светила, сияли духовными дарованиями посреди многолюдного Константинополя. Подобно и Никита Стифат и многие другие. Поэтому и святой Григорий Синаит не только отшельников и во уединении живущих учил трезвению и молчанию, которое заключается в хранении ума, но и тех, кто проживал в общежитиях.

Подобно псу, собирающему падающие крошки, собрал я это малое из большой трапезы писаний святых отцов, чтобы и нам хотя бы отчасти стать подражателями их.

Из слова 1 "О различии мысленной на нас брани, о победе и поражении в ней, о крепком противостоянии страстям"

Многоразлична борьба с помышлениями, которые побеждают и бывают побеждены, сказали отцы. Сперва появляется "прилог", затем "сочетание", потом "сложение", затем "пленение" и, наконец, "страсть".

"Прилог" есть простое искушение, которое, как картина, возникает, проникает в сердце и являет себя разуму.

"Сочетание", как говорят, есть принятие — со страстью или без страсти — искушения от врага, который здесь же тайно присутствует, собеседование с ним; в этом случае мы не отталкиваем помысла и дозволяем ему входить в наше сознание и обсуждаться. И это, говорят, уже грех.

"Сложение", говорят, есть греховное сочувствие души появляющемуся

искушению или его картине; при этом кто принимает исходящие от врага искушения или картины, тот занимает свои мысли ими и начинает мало-помалу склоняться к предлагаемому искушению.

"Пленение" — это когда помысл невольно и принудительно овладевает нашим сердцем, водворяется в нем и разрушает наше доброе устроение.

"Страсть" есть, как говорят, то, когда грех становится нашим обычаем. Большей частью происходит это оттого, что мы дерзко обращаемся со многими людьми, следуем собственной воле в самом плохом смысле. Страсть подлежит или покаянию, или вечной муке. Надо каяться и молиться, чтобы освободиться от всякой страсти. Ибо всякая страсть подлежит вечному мучению не за то, что подверглись брани от нее, но за нераскаянность.

Из слова 2 "О нашей борьбе с выше названными приражениями; о победе в ней через память о Боге и хранение сердца, т. е. через молитву и умное безмолвие; и о том, как действовать этими способами; здесь же и о дарованиях"

Об этой борьбе отцы определили так: чтобы победить противника, надо противостоять коварному искушению, насколько это позволяют наши силы. Победителям будет дан венец, а избегающим покаяния уготовано мучение. Разумная и хорошая борьба, говорят отцы,— это сразу же при начинающемся искушении, т. е. как только появится "прилог", тотчас же склонить свою голову и непрерывно молиться, ибо кто "прилогу" противостоит, тот с ним вместе отсечет голову всем последующим.

Когда вслед за благими помыслами возникают в нас лукавые, тогда нужно заставить свои мысли замолчать и, глядя в глубину сердца, говорить: "Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня", а иногда лишь половину: "Господи Иисусе Христе, помилуй меня", что́ нужнее для начинающих, как сказал Григорий Синаит. Отцы находят, что еще лучше сказать: "Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня, грешного". Богу особенно приятно, когда мы сознаем себя грешниками.

Так нужно прилежно говорить всегда: стоя, или сидя, или лежа, собирая ум в сердце и задерживая дыхание, насколько это возможно; не часто дышать, как учит Симеон Новый Богослов. А Григорий Синаит поучает нас так: "Всегда призывай Господа Иисуса в надежде, терпении и ожидании, что Господь Иисус Христос тебя избавит от всех искушений". Когда твой дух через эту молитву будет освобожден от искушений, вслушивайся еще более в свое сердце и продолжай молитву умом в сердце. "Существуют многие добродетельные делания, но они являются только частью трезвения; молитва в сердце есть источник всего хорошего и напояет душу, как сад",— сказал Григорий Синаит.

Из слова 5 "О искушениях наших, борьбе и победах и о восьми главнейших страстных помыслах (искушениях)"

Многоразличны виды нашей борьбы, с помощью которых мы одерживаем победу над коварными искушениями (лукавыми помыслами), говорят отцы, соответственно силам сражающихся, а именно: с помощью молитвы на помыслы, через пререкание им и, наконец, через уничижение их и отгнание. Уничижать, подавлять и отревать помыслы могут совершеннейшие, противостоять, противуотвещать — преуспевшие. Новоначальным же и немощным надлежит молиться против них и лукавые помыслы превращать (переводить) на добрые. Имея это в виду, святой Исаак Сирин говорит, что добродетели крадут у нас страсти.

Есть, однако, восемь главнейших страстных помыслов (искушений), говорят отцы, из которых все другие рождаются: неумеренность в пище (чревообъядение), блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость.

Из слова 7 "О памятовании о смерти и о Страшном суде, как и чем занимать ум свой, чтобы вкоренить это памятование в сердце своем"

Отцы сказали, что для нашего (иноческого) делания очень полезно и необходимо думать о своей смерти и держать перед своими глазами Страшный суд.

Филофей Синаит установил правило для этого делания: с раннего утра и до того времени, когда наступит время трапезы, надо оставаться в мыслях о Боге, т. е. в молитве и хранении сердца; после того как мы поблагодарим Бога, следует думать о смерти и Страшном суде. Тем, которые об этом заботятся, прежде всего следует помнить слова Господа: "В эту ночь Ангелы возьмут душу твою от тебя" (Лк. 12, 20). Думайте и о словах святых апостолов: "Конец близок" (1 Пет. 4, 7) и: "День Господень придет, как вор ночью" (1 Фес. 5, 2).

Как из всех кушаний хлеб есть самый необходимый, так из всех добродетелей — память смерти; и как голодный не может забыть хлеб, так и желающий спастись не может не вспоминать о смерти, говорят отцы. Многие миряне и монахи, проводившие счастливую жизнь и любившие все земное и надеявшиеся на долгую жизнь, не достигли старости, потому что нож смерти обрезал их жизнь.

В самом деле, все ничтожно, что́ не пребудет с нами по смерти. Если мы это знаем, то почему мы кидаемся туда и сюда, не все ли это суета? Путь короток. Жизнь — это дым и пар, пыль и зола: является и вскоре исчезает... Тщетно бросаются рожденные на земле туда и сюда, как говорит Священное Писание. И если они станут обладать всем миром, то после идут в гроб, не беря ничего отсюда: ни красоты, ни славы, ни власти, ни почестей и никакой радости жизни. Взгляните в гроб, как уродливы и бесславны наши останки. Глядя на обнаженные кости, мы спросим: кто здесь царь и кто нищий? Кто исполнен славы и кто бесславен? Где радость и красота этой жизни? Не есть ли все это уродство и смрад? И все добро и вожделение этого мира стало нам бесполезным, как увядший цветок, оно упало и, как тень, оно прошло — так все человеческое уничтожается.

Но наш Владыка, в глубине Своей неизреченной мудрости положивший границу нашей жизни и предусмотревший смерть, чтобы победить змия, даровал нам Воскресение, чтобы Его рабы переходили к другой жизни. Ученик, которого больше всех любил Господь, Иоанн Богослов, написал так: "Наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло — в воскресение осуждения" (Ин. 5, 28—29). "Истинно, истинно говорю вам: наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут" (Ин. 5, 25).

Из слова 8 "О слезах и что приличествует делать тем, которые хотели бы их получить"

Если кто, молясь и размышляя о смерти и суде, по благодати Божией обрящет слезы, то приличествует ему плакать в той мере, в которой он возможность и силу для этого имеет. Плач, говорят отцы, избавит его от вечного огня и прочих будущих мучений.

Те, которые дара слез не получили, могут его приобрести, созерцая таинства домостроительства Господня и Его человеколюбие или читая Жития святых или рассказы об их подвигах и учении; отчасти также от упражнения в Иисусовой молитве или других молитвах, которые святые сочинили; также через некоторые церковные песнопения, каноны и тропари. Все это приводит в состояние умиления.

Другие, которые постоянно вспоминают свои грехи, получают дар слез через размышление о смерти и суде или через желание будущего блаженства, а также через некоторые другие образы. И кто каким образом приобретет

дар слез, тому надлежит о том размышлять и так оставаться до тех пор, пока слезы продолжаются. Отцы сказали: "Кто хочет избежать грехов, избегает их посредством слез; кто хочет предотвратить их, достигает этого через слезы".

В том-то и состоит путь покаяния, приносящий плоды, чтобы мы каждому нападению, которое нас постигает, и каждой вражеской мысли противопоставляли, по благодати Божией, слезы и признавали себя виновными. Такое слезное покаяние непременно нам поможет; благодать снисходит, когда мы сердечно молимся. Симеон Новый Богослов сказал: добродетели суть воины, умиление же и слезы есть царь действующей армии. Ибо они, сказал он, вооружают к сражению, созидают армию и укрепляют ее, чтобы нам везде противостоять врагу, и сохраняют подвижников от его стремительности. Для нас, начинающих и неопытных, нет другого средства, как слезы.

Если в нас этот дар благодатию Божией умножается, то наступает облегчение в борьбе, искушения немеют; ум молитвою насыщается и увеселяется, и из глубины сердца истекает неизреченная сладость, охватывая все тело и все его члены, преобразуя страдания и сладость. Таково утешение, происходящее от слез, сказал святой Исаак Сирин.

Таким образом оказывается человек в такой радости, какую он не может получить в этой земной жизни; и никто не знает такой радости, кроме тех, которые отдают себя силе плача.

Из слова 9 "О сохранении себя по даре слез"

Если мы удостоимся благодатию Божией дара слез и молитвы в чистоте и плаче, то нам надлежит всеми возможными способами сохранять себя от духа гнева и других искушений. В такой готовности мы должны находиться всегда.

Из слова 10 "О подлинном отречении и беспопечении, т. е. о удалении от всякой мирской вещи"

Эти великолепные добродетели, о которых мы выше сказали, требуют отречения от всех прочих забот и попечений, с тем чтобы всецело посвятить себя труду и вниманию в деле Божием.

Макарий Великий сказал: "Кто хочет приблизиться к Богу и сделаться достойным Вечной Жизни и быть обиталищем Христа, исполненным Святого Духа, кто хочет дары Святого Духа использовать в соответствии с заповедями Божиими, тот должен начать так: сперва крепко уверовать в Бога, целиком отдаться изучению Его заповедей и отказаться от всех вещей мира сего, чтобы его ум был освобожден от всего земного и имел перед глазами только Единого Бога и Его заповеди, и стараться быть Ему Единому угодным, всегда проводить время в молитве, ожидая пришествия Божия и Его помощи, а свой разум всегда направлять к исполнению добродетели".

Из слова 11 "О том, что вышесказанные добродетели следует творить не преждевременно и в надлежащую меру"

Эти добрые и чудные дела (чистую молитву, слезы, умиление) подобает творить с рассуждением, в благоприятное время и в надлежащую меру. Прежде всего подобает нам предуготовить себя молитвою, да пребудем в делах добрых, будучи сохраняемыми благодатию Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа и благодаря предстательству нашей Госпожи Богородицы и всех святых, которые в подвигах добродетели просияли.

Совершая дела, угодные Богу, как-то: пение и молитву, чтение и поучение о духовных вещах, работу и монастырское служение, будем всеми силами обращаться к Богу, воссылая из глубин души хвалу Отцу и Сыну и Святому Духу, Единому Богу во Святой Троице ныне и присно и во веки веков. Аминь.

Из завещания блаженного Нила

Я, недостойный Нил, прошу кругом меня стоящих господ и братьев, разделяющих мои взгляды: после моей кончины бросить мое тело в пустыне, чтобы хищники и птицы могли его пожрать, ибо я много согрешил пред Богом и недостоин погребения. Если же вы не хотите этого сделать, то выкопайте на месте, где я живу, яму и положите в нее без всяких почестей.

Прошу всех молиться о моей грешной душе и испрашиваю у вас прощения, также прощаю и вас: Бог да простит всех нас.

ТРЕТЬЯ КНИГА

РАСЦВЕТ

XIV и XV столетия можно охарактеризовать как расцвет аскетизма в жизни русских святых. Но и тогда старчество было мало известно. Немного позже, приблизительно во второй половине XVI столетия, начинается критическое время для русского аскетизма, продолжавшееся до середины XVIII столетия и выражавшееся в медленном распаде старорусского монастырского жития. За два столетия обмирщились скиты и монастыри, их религиозная жизнь соединилась с политической и хозяйственной жизнью государства. Московское государство растет пространственно, политически и экономически. Падение Константинополя (1453), который тогда был центром православного мира и в то же время святым образцом Православия для Древней Руси, принесло для Москвы, как тогда верили, исключительную религиозную значимость и возложило на плечи Московского государства большую ответственность. В духовном лике России показались новые черты.

Была построена собственная государственная философия, некое национально-религиозное мировоззрение. Оно было выражено кратко в трех словах, впервые высказанных монахом Филофеем: "Москва – третий Рим!" Русский народ есть избранный Божий народ, призванный послужить всему миру, чтобы принести ему истинное христианство – Православие. Хотя и не все держались этого убеждения, были многие, в особенности из монашества, как, например, Иосиф Волоколамский (он же Волоцкий), а также из церковной иерархии, которые старались это мировоззрение осуществить на деле.

Соединение религиозных и политических идеалов приводило к обмирщению монастырей. Строгий аскет не мог найти там покой и устранение от мира. Он убегал в новые "пустыни", искал спрятаться в сибирских лесах и на берегу Белого моря. Аскетизм удаляется от городов. Связи его с Москвой становятся случайными. В церковном календаре Русской Церкви мы находим из этого периода мало святых имен.

Отпадение староверов (раскол) в конце XVII столетия и церковные реформы Петра Великого в начале XVIII столетия причинили религиозной жизни еще более глубокие раны. Русский народ, который внутренне не одобрял этих перемен, ищет "Нового неба". После Петра Великого в России наступило классическое время богоискателей и паломников, сектантов, которые день и ночь, лето и зиму бродили по стране. Раскольнические скиты и "сектантские корабли" улавливали некоторых из них. Другие, однако, которые непоколебимо пребывали в православной вере, паломничали от монастыря к монастырю и искали в своем не вполне осознанном стремлении духовного вождя.

Православная Русь разделена на два слоя: наверху – застывшая в своих убеждениях церковная власть со своими духовными владыками, в какой-то степени поддерживаемая государством, внизу – глубоко верующий народ и отчасти аскетические монахи и епископы, бесчисленные противники западной культуры – любимые образы славянофилов и герои мессианских идей Достоевского. Только богослужение удерживает оба эти слоя вместе. Появля-

ется реакция на обмирщение: народ обращается к началу своего религиозного прошлого, к сути православной аскетики — к познанию и опыту духовного богатства древних отцов. Старчество, сперва сосредоточившееся внутри монастырских стен, вышло из монастырских ворот в мир. Только в монастыре могло оно воспринять правильные религиозные идеи, которые могли послужить к руководству людей в миру. Исторически мы видим именно такое развитие старчества.

В XVIII столетии умалилось религиозное стремление к аскетической духовной жизни. Многие монастыри были почти пусты. Раскол и церковные реформы Петра Великого 1721 года были особенно неблагоприятны для монашеской жизни. В 1734 году был издан приказ царя, чтобы никто не смел постригаться в монахи, кроме овдовевшего духовенства и отслуживших солдат. Отход церковных и монастырских земель к государству при Екатерине II в 1764 г. был новым тяжелым ударом. Последствием этого было закрытие многих монастырей и дальнейшее снижение аскетической жизни. Только в 70-х и 80-х годах XVIII столетия мы замечаем новый расцвет монастырской жизни. Толчок к этому дал Гавриил, митрополит Новгородский и Петербургский (†1799), один из очень выдающихся иерархов Синодального периода в истории Русской Церкви. Во всех монастырях его епархии он ввел строго общежительные правила. В русском старчестве он нашел лучшую помощь. Это сперва были единичные строгие монахи, как старец Назарий из Саратовской пустыни (позже он был переведен в Валаамский монастырь) или старец Адриан в Коневском монастыре. Но главной его опорой была великая школа русского старчества, связанная с именем скромного старца Паисия Величковского.

Старец Паисий в одном из молдавских монастырей случайно нашел отрывок из творений Нила Сорского. Он понял глубину и остроту мыслей аскетических мудрецов, древних отцов Церкви, на которых Нил Сорский основал свои взгляды.

Ко времени старца Паисия — во второй четверти XVIII столетия — были почти позабыты многие из древних аскетов, как, например, Макарий Египетский, Нил Синайский, Ефрем Сирин. Всю свою жизнь посвятил старец Паисий восстановлению того, что грозило быть утраченным.

От старца Паисия произошло много скромных учеников и последователей, образовавших "школу" русских старцев в последней четверти XVIII и первой половине XIX столетия. Древо русского старчества, которое Нилом Сорским было посажено на почву русского благочестия, но со временем несколько завявшее, Паисием Величковским было сделано вновь свежим и зеленым. Более столетия росло это древо — мы имеем право сказать — до самой революции 1917 года, а далее, наполовину скрывшееся, но распространявшее свои ветви и приносящее всегда новые и все лучшие плоды христианской жизни.

Старец Паисий Величковский

Старец Паисий занимает совершенно особое место в истории возрождения русского монашества и аскетической жизни. Он сам прошел длинный путь духовных исканий и внутренних колебаний и в течение своей более чем семидесятилетней жизни жил и действовал в различных местах. Может быть, именно эти скитания были знаком ослабления монашеской жизни в России.

Паисий происходил из семьи священника. Он родился в 1722 г. в городе Полтаве и уже с молодых лет тесно соприкасался с жизнью Церкви. Сперва он изучал Псалтирь и Часослов, однако скоро это показалось ему слишком мало. Он удалился из своей семьи и углубился в изучение Священного Писания и творений святых отцов. В его юной душе возникло стремление оставить мир и принять равноангельный монашеский образ. Он любил молчание; говорят, что даже его собственная мать могла с ним редко разговаривать. Он

был стеснительным человеком, и не только перед чужими, но даже перед своими родными.

После смерти своего старшего брата — тогда Паисию было тринадцать лет — он благодаря покровительству Киевского архиепископа поступил в Киевскую духовную школу. В течение четырех лет он показал себя прилежным и одаренным учеником, но нашел очень мало внутреннего удовлетворения. В тишине все более укреплялось в нем желание монашества. С некоторыми своими единомышленниками и соучениками он беседовал об этом ночью, спрятавшись, и часто до раннего утра. Они говорили о далеких паломничествах в Иерусалим, на Святую Гору Афон, где процветал во всей красоте действительный христианский аскетизм, или на гору Синай, или в пустыни Египетские, духовную атмосферу которых он познавал через чтение писаний преподобного Ефрема Сирина, а Жития египетских святых запали ему глубоко в сердце, давая ему еще в юности мудрость, кротость и старческое настроение разума. Итак, однажды ночью он тайно покннул школу, ушел из Киева и отдался скитанию, подобно паломнику, ищущему своей Небесной родины.

Судьба направила его сперва в монастырь города Любечá на Днепре. Игумен принял его дружелюбно, присоединил его к обществу братий, предоставил келью и поручил различные работы.

Паисий почувствовал, как в нем возрастали глубокая благодарность и радость, когда он ежедневно наблюдал, с какой любовью относится братия к своему духовному отцу, который в благости и мудрости руководил ими, сознавая всю ответственность своей должности. Три месяца протекли так, в мире работающих братий, как вдруг произошло назначение нового игумена, который был твердого и властолюбивого характера, и вся жизнь монастыря как бы во мгновение ока изменилась. Страх и смущение овладели братией, многие убежали, а для Паисия жизнь с каждым часом становилась тяжелее. Зимней ночью он подошел к берегу реки и по льду перешел на противоположный берег.

И опять брел он через широкие степи на юг, пока в один прекрасный день не очутился перед стенами монастыря святого Николая, который был построен на острове посреди реки Тясьмин, уже в Молдавии. По его просьбе его приняли туда. Снова он стал выполнять различные работы и послушания, и притом с таким усердием, что через некоторое время игумен монастыря в день Преображения Господня постриг его в рясофор с именем Платон. Тогда ему было девятнадцать лет. Здесь ввиду оторванности Тясьмина от населенных мест его душа смогла отдохнуть и созреть. Однако произошли внешние и неожиданные события: возникло преследование Православия со стороны униатов. Церкви закрывались, и братия изгонялась из монастырей. Тогда он снова пошел назад, в Киев. В типографии Киево-Печерской Лавры нашел он приют и занятие и там овладел искусством чеканки икон на меди.

Однако все время горело в нем желание и стремление к отшельничеству, к тишине удаления от мира и к пребыванию под духовным руководством старца, которому он мог бы довериться на тяжелом пути аскетического обучения. Когда однажды два монаха отправились в паломничество, он присоединился к ним. После длительного странствия через Украину, Молдавию и Влахию они остановились, намереваясь в дальнейшем достигнуть и Афона.

Некоторое время он оставался в Трейстене, в скиту святителя Николая Чудотворца, и после в Кыркуле, который был знаменит своей красотою и плодородием почвы. Под руководством опытных старцев Василия и Онуфрия, также под отеческим покровительством Феодосия, игумена монастыря Кыркул, он быстро шел вперед и вскоре достиг настоящего монашеского молчания, которое, по словам святого Исаака, есть "мать покаяния и молитвы".

Около трех лет провел Паисий во Влахии и за это время в совершенстве изучил местный язык, потому что надеялся когда-нибудь позже перевести

святых отцов на молдавский. Затем пришел день, когда его лучшее желание – достичь Святой Горы Афон – должно было исполниться. Тогда ему было 24 года. С другим монахом, Трифоном, имевшим священный сан, получив благословение отца, отправились они в путь. Это был самый определяющий момент его жизни. Наконец после разных приключений и лишений, которые естественно сопровождают путь по земле и морю, перед ним предстал Афон. Со своими спутниками он покинул корабль и поднялся к лавре святого Афанасия.

Ему разрешили поселиться в маленькой келлии. Вокруг него жили в полной нищете монахи, погруженные в безмолвие. В поисках подходящего для себя духовного отца посещал он их всех, но Богу не угодно было, чтобы он нашел там желаемое. Тогда он отдал себя в руки Божиего Провидения и остался один.

"Кто мог бы описать всю его борьбу,– сказано в Житии,– когда он один перед Единым Богом в пылающем усердии своей души стремился к совершенству. Он возложил на себя нужду, лишение, пост и жажду, сокрушение и покаяние. Как много вздохов и просьб исторгалось из глубины его сердца! Какая борьба с искушениями гнева, блуда и гордости, которую принять могут только те, кто обращаются к Богу! Какое сражение с немощью, которое постоянно посещает молчащего, и какие злые страсти, которые приходится преодолевать! Какие искушения души и тела, которые им сопротивляются! К тому же еще приходят сомнения разного рода, колебания и потеря надежды на то, что когда-либо можно будет восстать от этого бесовского состояния, и суровая и тяжелая борьба помышлений. Но все это преодолел молодой монах, обращаясь со всей любовью к Богу и ощущая Его помощь. Сколько благодарственных молитв послал он за эту победу из освобожденного сердца Христу Богу!"

Почти три года прошло в трудах счастливого отшельничества и плодоносного молчания. "Каждый день означал для него более высокую ступень восхождения, желание новой борьбы, происходящей из огня Божественной любви".

К этому времени на Афон пришел вышеупомянутый старец Василий из Влахии. И когда он с глубокой внутренней радостью увидел, какое развитие в духовной жизни получил юный Богоискатель, он постриг его в мантию и дал ему имя Паисий. Ввиду огромного недостатка в священниках и исповедниках на Афоне и после неоднократных просьб со стороны других монахов Паисия посвятили в иеромонаха. Теперь Паисий испросил у протоса Лавры старую пустую келью, посвященную пророку Илии, недалеко от монастыря Пантократор, и построил церковь, трапезную и шестнадцать келлий. Уважение и любовь, которые ему оказывали со всех сторон, были так велики, что его монастырь со дня на день рос. Скоро стало недоставать места, и монахи жили в большой тесноте вместе. Паисий стал думать о том, что не лучше ли было вернуться во Влахию и там в горах построить новый монастырь. Итак, он отправился вместе с шестьюдесятью братиями в Константинополь и Влахию, но, не найдя там подходящего места, пошел в Яссы и получил от Молдавского митрополита монастырь, названный во имя Сошествия Святого Духа (Драгомирна). Здесь отец Паисий, постриженный к тому времени в схиму, устроил киновийное житие по образцу, рекомендованному святым Василием Великим и преподобным Феодором Студитом. А для богослужений существовало правило, которое употреблялось на Афоне. Хор пел на двух языках: русском и молдавском. Никто из братий не смел называть что-либо "мое" или "твое", все было общее, как Богом данное. Пища принималась совместно. Исключения делались только для больных и убогих. Все работы в монастыре исполнялись монахами, которые при этом не забывали страха Божия. Поскольку при общих работах могли возникать своеволие, непослушание, сопротивление, то внимательно следили за тем, чтобы этого не было и чтобы не нарушались Божии заповеди. Первейшей добродетелью

было послушание, смирение, терпение, доброе отношение к другим, готовность к миру. Прежде всего требовалось отречение от собственной воли и самостоятельного мнения.

С молчанием на устах и молитвой в сердце каждый исполнял свою обязанность, служил игумену и братии всегда с одинаковой готовностью и любовью. В своей келье читали Священное Писание и творения святых отцов со слезами и коленопреклонениями Христу, Его Пречистой Матери, Которые с икон взирали на них и давали им силу. Преуспевающим старец давал благословение на духовную сердечную молитву. Новоначальные должны были каждый вечер исповедоваться у старца. По вечерам, между богослужениями, братия собиралась с горящими свечами в трапезную. Старец приходил и читал что-либо из святых отцов, как, например, аскетические слова святого Василия Великого, или Феодора Студита, или Симеона Нового Богослова. Чтения менялись: один вечер на церковнославянском языке, другой — на молдавском. Отсутствующие читали акафисты в церкви. Так строилась монашеская жизнь под руководством старца Паисия. Старчество получило в монастыре Драгомирна большое развитие.

Во всех аскетических добродетелях он сам был неутомимым примером. Часто он сам участвовал в общей жизни монастыря и говорил: "Никто не может оставаться бездеятельным, ибо от праздности происходит все злое". В течение длинных осенних и зимних ночей он работал вместе с двумя братьями, хорошо знавшими греческий язык, которые помогали ему переводить писания святых отцов на русский и молдавский. Это было его самым большим желанием: "мед, истекающий из уст святых отцов", собирать и передавать его все растущему монашеству. Так появился церковнославянский перевод "Добротолюбия", позже напечатанный с помощью Петербургского митрополита Гавриила.

В течение долгих лет дружной работы развивалась общежительная жизнь и достигла заметной высоты, после чего политические события принесли заметные изменения для монастыря и братии. В 1774 году закончилась шестилетняя война между Россией и Оттоманской Портой. По мирному договору часть молдавской земли перешла к Австрии, причем именно та часть, где находился монастырь Драгомирна. Старец, заботившийся о благополучии и будущем своей братии, просил у митрополита монастырь Секул, остававшийся в пределах Молдавии. Старец получил письмо от игумена Секула, в котором тот приглашал его и братию к себе. Старец Паисий получил разрешение, и скоро число братии так умножилось, что даже Секульский монастырь оказался мал. После тяжелых внутренних колебаний он решил, к счастью монахов, переселиться в большой Нямецкий монастырь, удаленный на два часа хотьбы от Секула. Теперь под его руководством оказались два монастыря. Вскоре в Нямеце появилась новая больница, были построены кельи для братий и трапезная, а также устроено особое помещение для паломников и для бедных. Четыреста братьев были в Нямеце, и сто осталось в Секуле.

Во время второй Русско-турецкой войны (1786—1790) старец и его братия пережили тяжелые дни. Как раз к этому времени Паисий был возведен в сан архимандрита. В душе он остался равнодушен к этой чести. В простоте и кротости, как и раньше, он руководил своими двумя монастырями и посвящал дни заботе и руководству своими духовными детьми. По ночам работал он над переводами, чтобы довести их до конца. Часто видели его сидящим на своем ложе при горящих свечах, согбенным, как малое дитя, и окруженным кучами книг на различных языках. Так он писал переводы всю ночь. Житие сообщает, что иногда он изрекал пророчества, которые исполнялись, а также совершал чудеса исцелений. Это еще более возвышало авторитет и уважение, которыми он пользовался до глубокой старости.

Его скромная и деятельная жизнь закончилась 15 ноября 1794 г. в возрасте 72 лет.

Обычно в монастыре богомольцы собирались в большом количестве на престольный праздник Вознесения Господня. Еще большее стечение народа произошло, когда разнеслась весть о блаженной кончине старца. Каждый еще раз хотел увидеть своего отца. В течение его жизни дверь его кельи была открыта весь день и для каждого. Всех он принимал приветливо, каждому давал совет и поучение. Теперь любовь и духовная связь с покойным нашли свое новое выражение.

На четвертый день после его кончины было совершено торжественное погребение.

Оба монастыря, в которых отец Паисий действовал как игумен и как старец, развились в значительную школу аскетической жизни. Не только в ближайших окрестностях, но также и в весьма отдаленных областях чувствовалось влияние старца и его деятельности. Через свою жизнь на Афоне и через свое отношение к нововыросшему монашеству Паисий обновил то духовное родство, которое всегда существовало между русской религиозной жизнью и Афоном. Хотя бы на этом основании можно считать деятельность Паисия для русского монашества и старчества такой великой и значительной.

Письма старца Паисия о монашеской жизни

Подражателю деяний Авраама, усердному исполнителю Божиих заповедей, моему вседражайшему другу, господину и отцу священнику Димитрию. Да будет радость Господня всегда с ним!

Ты должен знать, мой возлюбленный друг, что Святой Дух через святых отцов разделил монашескую жизнь на три вида, именно: отшельничество в одиночку, житие вместе с двумя-тремя братиями и общее житие.

Отшельничество надо так понимать: вдалеке от людей, в пустыне свою жизнь проводят и заботятся о спасении своей души, заботы же о питании, одежде и другие земные нужды предоставляют Божиему Провидению, крепко держась веры в Единого Бога, потому что только Он есть помощь и утешение в этом мире.

Житие вместе с одним или двумя братиями нужно представлять так: старший, старец, опытный в Священном Писании, живет отдельно и имеет одного или двух учеников, находящихся в полном послушании и повиновении душею и телом.

Общее житие подражает жизни Господа Иисуса Христа и Его учеников, как пишет Василий Великий. Число учеников должно быть не менее двенадцати, но может с Божией помощью возрасти до очень большого числа, притом даже разноязычных. Смысл этой жизни состоит в том, чтобы живущие во имя Христово братия имели одну душу и одно сердце, один ум и одну волю исполнять ради Христа Божия заповеди, взаимно помогать нести тяжести каждого. При этом каждый проявляет взаимную любовь и взаимное подчинение, и все вместе подчиняются предстоятелю монастыря, который искусен в знании Священного Писания и через слово и пример их поучает. Его братия должна почитать как отца и учителя, ему, как будто он Сам Господь, полностью подчиняется при совершенном отвержении и умерщвлении собственной воли и собственного мнения. Все, что служит телесным нуждам, должно быть общим.

Во всех этих трех видах монашества, так как они Святым Духом установлены, благоугодили Богу многие святые отцы и просияли духовными дарованиями, как солнце. И для всех трех видов и порядков приводят отцы доказательства из Священного Писания.

О первом виде, т. е. об отшельничестве: показывают высоту этого жития, но также и многочисленные искушения, с ним связанные.

Житие вместе с одним или двумя братиями отцы хвалят, называют его "царским путем" и применяют к нему следующие слова Священного

Писания: "Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди их" (Мф. 18, 20).

Для общего, киновийного жития отцы приводят следующее место Священного Писания: "Се что добро, или что красно, но еже жити братии вкупе!" (по-русски: "Как хорошо и как приятно жить братиям вместе!" (Пс. 133, 1).

Хотя монашеская жизнь бывает трех видов, но святой Иоанн Лествичник советует тем, кто из мира вступает в монашество, не уклоняться ни налево, ни направо, но идти царским путем. Это означает, что не надо удаляться в пустыни, которые требуют ангельской силы. Так же советуют и другие отцы...

16 мая 1766 года
Киновийный монастырь Драгомирна

Для старца Паисия было нелегкой задачей соединить старчество с киновийным житием. Даже монахи, понимавшие важность старчества, не желали давать место старчеству в своей киновийной жизни, потому что считали, что старчество свойственно только скитскому или отшельническому житию.

Во времена старца Паисия нагорья и леса Молдавии были мало посещаемы и оттого очень подходили для скитского жития. Поэтому не только опытные монахи, но и многие молодые приходили для того, чтобы жить поскитски.

До середины XVIII столетия в Молдавии и Влахии "добродетель умной молитвы" была мало известна. Из Жития старца Паисия мы узнаем, что, вводя Иисусову молитву, он иногда встречал сопротивление со стороны монахов. Уже в монастыре Драгомирна он был вынужден написать сочинение в защиту духовной молитвы. Там он с доказательствами от святых отцов Церкви своевременно обезвредил опасное мнение своих противников. Кажется, что, по крайней мере, на некоторое время его аскетические взгляды насчет непослушания победили и сопротивление было сломлено. Но спустя двадцать лет появилось писание старых монахов, проживавших в Буковине, в котором были жалобы на Иисусову молитву. Тогда, будучи глубоким старцем, Паисий вынужден был еще раз в сокращенном виде повторить свое сочинение. В этих двух сочинениях Паисий дает очень ценные сведения о борьбе вокруг исихазма в XIV столетии и защищает умную молитву. В то же время эти сочинения важны для познания личности старца и его аскетических взглядов, а также для понимания значения умной молитвы в религиозно-воспитательном отношении.

Борьба вокруг Иисусовой молитвы, закончившаяся победой старца Паисия, сыграла большую роль в центре духовного руководства и воспитания старцами монахов, в особенности молодых. Она является существенным "инструментом" для нашего спасения, который мы "каждый час; каждую минуту имеем в своих руках", о чем неоднократно говорил впоследствии и преподобный Серафим Саровский.

Противникам и клеветникам умной молитвы, или Иисусовой молитвы (Объяснение и защита старца Паисия)

"Я, земля и пепел, в духе преклонив колена своего сердца перед недоступным великолепием Твоей Божественной славы, умоляю Тебя, Сладчайший Иисусе, Единородный Сыне и Слово Божие, блеск славы и Образ Ипостаси Отчей; Ты, Который слепорожденного сделал видящим, просвети мой помраченный ум и помысл и даруй моей падшей душе Свою благодать. Да будет этот мой труд во славу Твоего Пресвятого Имени и в пользу тем, которые желают через умное и священное молитвы делание умно прилепляться Тебе, Богу нашему, и Тебя, бесценную жемчужину, всегда в своем сердце носить; и соделай также и обращение тех, которые по своему неразумию этим Божественным деланием пренебрегают и на него клевещут.

Какое основание имеете вы поносить эту молитву? Неужели вы находите бесполезным призывать Имя Иисусово? Неужели заслуживает такого поношения ваше сердце, то́ сердце, на котором, как на престоле, ум тайную жертву молитвы Богу священнодействует?

Ум и сердце суть творения Божии и, как все человеческое тело, по своей природе прекрасны. Что тут дурного, если человек из глубины своего сердца призывает Имя Сладчайшего Иисуса и ожидает от Него благодать? Или, может быть, вас смущает умная молитва потому, что вы думаете, будто Бог не слышит тех молитв, которые произносятся втайне, но только те, которые произносятся устами? Это — клевета на Бога.

Я опять спрашиваю вас: порицаете ли вы эту молитву на том основании, что она является причиной какого-либо вреда для вас? Это не так. Святая умная молитва, которая действует через Божию благодать, очищает человека от всех страстей, приводит его к исполнению Божиих заповедей и защищает от всех искушений, посылаемых стрелами искусителя. Кто дерзнет молиться по собственной воле, причем не так, как святые отцы учат, и без совета опытного руководителя, тот, вероятно,— и я утверждаю это — попадет в сеть бесовскую. Как так? Разве молитва — причина падения? Да не будет! Твое самомнение и гордость и самостоятельные действия являются причиной того, что ты попался на приманку искусителя.

Божественная умная молитва имеет непоколебимую основу в словах Господа нашего Иисуса Христа: "Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, Который втайне, и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно" (Мф. 6, 6). Эти слова Господа Иисуса приводит и святой Иоанн Златоуст — уста Христовы, всемирное светило, вселенский учитель — в своей, ему от Святого Духа уделенной мудрости, не о молитве, произносимой устами и языком, но о той, которая исходит из глубины сердца. Святой Василий Великий — огненный столп и огненные уста Святого Духа — говорит, что человек имеет в глубине своего сознания духовные уста, которыми он может наслаждаться Божественными словами. И святой Григорий Богослов говорит об умной молитве: "Держи всегда свой ум так, чтобы он был храмом Божиим, в котором твое сердце имеет духовное пребывание с Царем".

Надо знать, что, по писаниям святых отцов, имеются две умные молитвы: одна — для начинающих, употребляемая в практическом делании (праксис), другая — для совершенных, которая соответствует созерцанию (теория). Первая есть начало, вторая — конец, ибо делание есть восхождение к созерцанию. В этом и заключается весь аскетический подвиг, когда кто-нибудь с Божией помощью подвизается в любви к Богу и ближнему; для умиления, терпения и кротости и для всех других заповедей Божиих и отцов, для полного послушания души и тела, для поста и бдения, для сокрушения, коленопреклонения и для прочих удручений плоти; для внимательного присутствия на богослужении и для творения келейного правила, для тайного духовного упражнения и для памяти смертной — все *это подвиг*, называемый "*праксис*". Это ни в коем случае не созерцание.

Когда человек с Божией помощью пройдет через все эти подвиги, особенно через глубочайшее смирение, и очистит свою душу и сердце от страстей, тогда благодать Божия, наша общая мать, берет его просвещенное сознание, как дитя, за руку, ведет его вверх ступень за ступенью и открывает ему, в соответствии со степенью его чистоты, неизреченные и непостижимые Божии тайны — и это называют верно и действительно *духовным созерцанием* (теорией).

Эта созерцательная молитва, или "чистая молитва", как ее называет святой Исаак Сирин, есть благоговейное созерцание Бога.

В это созерцание нельзя войти по собственной воле, но только тогда, когда Бог кого найдет и через Свою благодать поведет. Если кто посмеет попытаться войти в него без света Божией благодати, тот должен знать,

говорит святой Григорий Синаит, что то, что он увидит, не будет созерцанием, но ложными представлениями, которые ему предлагает архилжец.

Нужно знать, что Григорий Синаит различает восемь родов созерцания. Он говорит: "Мы насчитываем восемь основных видов созерцания: во-первых, Бога, т. е. невидимую безначальную и несозданную Причину всего существующего, единство во Святой Троице и все превосходящее Божество; во-вторых, порядок и иерархию Умных Сил; в-третьих, строение творения; в-четвертых, промыслительное снисхождение Слова; в-пятых, воскресение всего мира; в-шестых, второе и страшное пришествие Христово; в-седьмых, вечные муки; в-восьмых, Небесное Царство, не имеющее конца".

Это Божественное делание святой умной молитвы было достоянием наших богоносных отцов и, как солнце, сияло у тех монахов, которые жили везде: в пустынях и монастырях, в Египетских скитах, на Нитрийской горе, в Иерусалиме и окружающих монастырях — одним словом, на всем Востоке и далее — в Константинополе, на Святой Горе Афон, на многих островах, а в последнее время, через Божию благодать, также в Великороссии. Многие наши богоносные отцы, горящие серафимским огнем любви к Богу и ближнему, удостоились стать строжайшими хранителями Божественных заповедей и сосудами Святого Духа, после того как они очистили свое сердце и душу от всех пороков ветхого человека. Многие из них, озаренные Божественным вдохновением и исполненные мудрости Святого Духа, писали об этой Божественной умной молитве в согласии со Священным Писанием Ветхого и Нового Завета. И они благодаря особенной предусмотрительности Божией писали об этом, чтобы в будущее время это не было забыто. Никто из православных не посмел похулить это делание, это хранение рая сердечного. Напротив, встречали его с большим вниманием и высочайшим благоговением как дело, заключающее в себе великое духовное преуспеяние.

Но сатана, начальник всякого зла и враг всякого доброго делания, видел, как монашество через это умное делание молитвы в непоколебимой любви припадало к ногам Христа и все более совершенствовалось в исполнении Его заповедей; тогда он применил все свои козни, чтобы это душеспасительное делание было оставлено. Он, архилжец, нашел на итальянской земле калабрийскую змею — еретика Варлаама, и когда он всей своей силой вселился в него, то внушил ему поносить нашу православную веру. Подобно Господу нашему Иисусу Христу, Который с самого возникновения православной веры и до сего дня является для неверующих камнем преткновения, а для верующих — Спасителем душ, и Иисусова молитва у некоторых неверующих находится под сомнением и сделалась камнем преткновения и основанием для ошибок, хотя до этих еретиков никто открыто — ни в словах, ни в писании — не порицал умного делания молитвы.

Варлаам был первый клеветник. Как змея, вылезающая из пещеры, пришел он из итальянской области Калабрии в Грецию и сперва поселился в Фессалониках, недалеко от Святой Горы Афон. Там он узнал о святогорцах и о той молитве, которую они творили. В гордости своего философского мудрования начал он испускать убийственный яд своей клеветы сперва на монахов, потом на молитву и затем на всю Божию Церковь и ее учение. Свет Христова Божества, не сотворенный и вечно сущий, он назвал сотворенным. Это тот свет, который на горе Фавор снизошел от Его пречистой преображенной Плоти на святых Его учеников и апостолов.

Этот еретик вместе со своим учеником Акиндином, как и многие их последователи, считал сотворенным и многое другое, что́ на самом деле принадлежит существу и природе Пресвятой Троицы и исходит из Нее, подобно лучам солнца, именно: действие, власть, благодать, свет и сияние, дары и все прочее, что даже перечислить невозможно. Все православные христиане, знающие, что в Боге нет ничего сотворенного и все, что в Нем, не сотворено и было в Нем во все времена, охарактеризовали еретиков как сторонников многобожия, которые сами являются безбожными.

Святогорцы собрались на Поместный Собор и изрекли анафему на клевету Варлаама. Потом было четыре Собора в Константинополе, в Святой Софии, которые и анафематствовали всех этих еретиков и их сторонников. На первых двух Соборах присутствовал святой Григорий Палама в сане иеромонаха, на третьем он был уже архиепископом Фессалоникийским. Четвертый Собор имел место уже после его смерти. Все эти Соборы произнесли анафему на еретиков, если они не пожелают покаяться. Афонских монахов эти Соборы признали чистыми и невинными в клевете и лжи.

Итак, святая Иисусова молитва, творимая умом в сердце, а не только устами, осталась непоколебимой от еретических нападок. Светясь подобно солнцу, она была прославлена во всей Святой Церкви.

А теперь я прошу вас: имейте страх Божий и непоколебимую веру в писание святых отцов и их учение, будьте едины со Священным Писанием и исповеданием Вселенской Церкви, ибо во всех них действует Тот же Самый Святой Дух. Он действует как во вселенском учении, так и в учениях святых отцов и руководителей монашеского жития, и им открыл Он, ввиду их богоугодной жизни, тайны Царства Божия и глубины Священного Писания, и потому в писаниях отцов заключается истинное учение для монахов, желающих спастись. Держитесь крепко этого учения. Бегите далеко от всяких наветов и клеветы, ибо они построены на песке безбожным разумом.

Вы же, которые являетесь верными и истинными сынами Православной Божией Церкви, стоите на твердом камне веры. Вы имеете для следования заповедям Божиим и для святой Иисусовой молитвы наших святых и богоугодных отцов. Следуйте их святому учению, стремитесь телом и душою ко всякому хорошему и богоугодному делу с помощью благодати Божией. Аминь".

Деятельность старца Паисия не ограничилась только Молдавией. Уже в первые годы своей деятельности в молдавских монастырях он был хорошо известен некоторым прилежным аскетам в центральной России, которые были разочарованы в современных им монастырях.

В течение немногих лет Паисий построил около своих монастырей приюты для паломников. Через паломничества молодая поросль старцев пришла в непосредственное соприкосновение со старцем Паисием и принесла новую жизнь во многие маленькие скиты их родины. Объединенные одинаковой целью жизни, они общались между собою и образовали духовную сеть, распростершуюся по большим областям России.

Последующая биография старца Феофана вводит нас в их среду. Это было время цветения, плоды которого должны были созреть в течение нескольких последующих десятилетий.

Старец Феофан

Завещание старца Феофана, архимандрита и игумена Кирилло-Новоезерского монастыря

Во Имя Отца и Сына и Святого Духа! Моя глубокая старость и посещающие меня болезни извещают меня, что близок конец моей земной жизни и переселения в Вечную Жизнь. Свои юношеские годы я провел в грехе и нищете. Господь, однако, в Своем долготерпении и благодати дал мне в ожидании моего обращения достаточно времени для покаяния. И теперь, когда я нахожусь при конце моей жизни, могу только сказать: "Господи! Услышь молитву мою, внемли молению моему по истине Твоей; услышь меня по правде Твоей и не входи в суд с рабом Твоим" (Пс. 142, 1–2). Как могу я моими грешными устами принести достойную благодарность Небесному Отцу и Творцу за его огромные благодеяния ко мне? Сколько раз Он защитил меня в опасных обстоятельствах – я могу об этом вспомнить только со стра-

хом! Но хвала и слава Его благодати, которою Он меня до глубокой и глубочайшей старости защищал! При этом я прошу братий, живущих в этом монастыре, в особенности тех, кого я постриг, а также и других, живущих вне монастыря, молиться за меня, чтобы я ради моих грехов не был низвержен в место мучений, но чтобы я осмелился войти в обители святых, где негаснущий свет и бесконечное житие во вся веки.

Я прошу также, когда Господь позволит мне покинуть эту земную жизнь, сделать простой, некрашеный, ничем не обитый гроб, в который и будет положено мое тело, что для грешного человека более чем достаточно. Аминь.

Я насчитываю семьдесят лет со дня своего рождения (12 мая), мои именины, во Святом Крещении,— 16 мая, день святого Феодора. Монашеский постриг получил я в 25-летнем возрасте, а в монастырь вступил 18 лет. Я хотел даже раньше уйти из мира, но ввиду чумы, вспыхнувшей в Москве, мне пришлось это отложить.

Чума началась на текстильной фабрике, ее принесли из Турции вместе с шерстью. Тогда с колокольни Ивана Великого кричала сова день и ночь и была видна ужасная комета с хвостом, занимавшим половину неба. Уныние постигло всех людей. Бывало, что кто-нибудь молился Богу вечером, потом шел спать, а наутро его уже не было. Да, Бог вел меня в моей жизни чудесно!

Тогда жили великие старцы в Саровской пустыни: отец Ефрем, склоненный в своем смирении и полный добродетели; отец Симон, также богатый добродетелями монах; иеромонах Иоаким, который построил великую церковь; Пахомий и Иосия. Отец Назарий из Сарова рассказывал о чуде, происшедшем в пустыни во время Пугачевского восстания. Когда земля осталась необработанной и настал великий голод, тогда открылась гора, оказавшаяся наполненной мукой, и можно было во множестве печь хлебы. Когда же прошло время нужды и снова пришли к этой горе, то увидели в ней только песок.

В Сарове кормили многих людей. Однажды осталось очень мало хлеба. Братия пришли к отцу Ефрему и сказали: "Хлеба едва хватит нам самим и ничего нельзя дать людям", хотя это было принято. Но отец Ефрем сказал: "Если мы ничего не дадим, люди умрут. Лучше, если мы умрем, чем люди. Да будет воля Господня!" И в это время привезли 150 мешков зерна, которые помещица послала в обитель. Она спросила саровских старцев, как ей распорядиться с мешками. И они дали совет — разделить их на три части: одну часть для нее, другую — для бедных и третью — на продажу. Когда стали делить, то работавший при этом увидел, что зерна не становилось меньше. Госпожа пришла сама, упала на колени и поблагодарила Бога за то, что произошло.

Недалеко от Сарова проживал отшельник, который уже пятьдесят лет провел в одиночестве. К нему пришли двое новичков и застали его сидящим за молитвой. "Что вы хотите?" — спросил он. "Мы пришли тебя навестить",— сказали они. "Ах, теперь я не имею времени, приходите завтра!" Они ушли. Однако по дороге одному из них пришла в голову мысль повернуть назад. "Ты будешь ему только в тяжесть!" — сказал другой. "Что должен я делать? Я все-таки пойду". Спросил старец: "Что ты хочешь?" — "Мне пришел помысл снова вернуться".— "Ну, тогда нечего делать, мне кажется, что так угодно Богу". Он стал молиться и исчез во мгновение ока.

Старец Феофан недолго был в Сарове. Он пошел в Санаксар, где был более строгий монастырь. Там жил старец Феодор Ушаков, ученик старца Паисия. Послушаем рассказ старца Феофана о том, как это было.

"Я хочу вам рассказать, как мы начинали. Мы искали строжайшего монастыря с наиболее продолжительным богослужением. В Сарове разве? Нет, там было недостаточно строго. Пойдем к отцу Феодору. И мы пришли к нему. Обитель не имела стен, только деревянный забор окружал ее; церковь была маленькой. Окошечки обтянуты бычьим пузырем. Не было свечей.

Богослужение совершалось при горящей лучине. Вечерня и утреня продолжалась семь часов.

Когда старец Феодор был послан в Соловецкий монастырь, я пришел к старцу Клеопе.

В то время жили старцы высочайшей жизни: отец Паисий и отец Клеопа. Сперва они были на Святой Горе Афон как отшельники. Потом пошли в Молдавию. Там жил старец Паисий.

Его житие удивительно. Он имел тысячу братий различных национальностей: валахи, сербы, немцы жили в трех монастырях. Он сам жил в монастыре Драгомирна и посещал два других, или же он оставался, и тогда приходили к нему. Сами патриархи в затруднительных случаях получали от него советы. Его имя было известно всем; многие приходили из Москвы. Его светлость князь Потемкин навестил его. Принц Фонкобург приходил к нему.

Его терпение побеждало и преодолевало все. И была еще тысяча монахов, каждого из которых надо было приветить. Он имел также дар пророчества: что он объявлял кому-нибудь, то сбывалось.

Старец отец Клеопа не остался в Молдавии, но вернулся в Россию. Введенская пустынь, куда он пришел, находится в 90 верстах от Москвы, на маленьком острове, почему она называется также Островской. Этот остров еще меньше, чем наш Новоезерский.

Отец Клеопа поселился в лесу и два ученика с ним. Один, Лука, пребывает сейчас в Давидовой обители. Другой, Матфей, пошел на Афон. Однажды у них кончался хлеб. Тогда просили ученики: "Отче, разреши нам пойти в деревню, чтобы хлеб испросить". Старец ответил: "Подождите". Один день прошел, второй, и когда наступил третий, спросили ученики снова своего старца, могут ли пойти в деревню. "Подождите еще, завтра я вас отпущу". Но вечером третьего дня пришел человек с двумя лошадьми и спросил: "Здесь ли живет Клеопа?" И, получив утвердительный ответ, открыл свои богатые запасы: ржаную и пшеничную муку, масло коровье и растительное, а также крупу. Подумайте, как он мог пробраться? Сюда не было дороги, лес был большой и густой, так что мы сами ходили по нему, ориентируясь по засечкам.

Генерал-губернатор князь Воронцов спросил Клеопу, нуждается ли он в чем-либо. "Кланяйтесь от меня князю. Я благодарю его за его заботу, но скажите ему, что мне нужно только два метра земли, в большем я не нуждаюсь!"

Да, покойный отец Клеопа проводил жизнь настоящего святого и чудотворца! Сколько он сделал земных поклонов! После утреннего богослужения — поклоны, после вечернего — так же. От стояния его ноги опухли, и всегда читал он книги Ефрема Сирина и Иоанна Лествичника. По своему молитвенному правилу делал он рано утром в церкви 150 земных поклонов и после вечернего богослужения — еще 150. А ведь всенощная длилась семь часов. Он любил петь за богослужением. Он был несколько выше меня ростом. Его лицо было круглым, но щеки серые и впалые, и глаза его всегда были полны слез. Он умер, если я не ошибаюсь, семидесяти лет. Кончину свою он предсказал и сам себя внес в синодик. Он очень любил день Сорока мучеников и именно в этот день ушел от нас. Житие его было очень строгим. После переселения отца Феодора в Соловецкий монастырь я пришел также к отцу Клеопе. Однажды у него оказалось двое монахов из Молдавии — Антоний и Арсений. Я имел намерение совершить паломничество в Иерусалим. Отец Клеопа дал свое благословение. В военной коллегии я получил паспорт, другие также. Итак, мы, пятнадцать человек, отправились в путешествие. Все пришли в Иерусалим, только я остался в Тисманской обители. Я тоже хотел в Иерусалим, а затем на Афон, но игумен монастыря отец Феодосий не пустил меня. Я хотел также к старцу Паисию, но нет, он меня решительно не пустил. Я сказал: "Я очень хочу к старцу Паисию". Но мне

ответили: "Ты должен остаться". Три дня спустя меня постригли с именем Феофан.

В монастыре Тисман находятся двое святых мощей: святого Никодима и его ученика – святого Аркадия. Это очень уединенное место. Там было, как я думаю, около 80 человек, пришедших из различных стран. В каком послушании, в каком терпении и в каком смирении жили там! Они жили как настоящие ангелы Божии! Отец Афанасий был конюхом. Этот Афанасий был очень ученым человеком и говорил по-французски, по-немецки, по-латински, по-турецки и по-валахски, но служил он в конюшне. И все, которые исполняли послушание, как жили они без всякой заботы! И какие успехи они делали!

После того как был заключен мир с Турцией, мы не могли больше оставаться в Молдавии. И потому пошли отец Афанасий и я в Петербург и подали прошение поместить нас в Софрониевскую обитель к отцу Феодосию. Там совершенно неожиданно встретили мы отца Игнатия, который был со мною в Санаксарской обители у отца Феодора. А теперь он находился во Флорищевой обители. Он сказал мне: "Приходи ко мне в Флорищеву. Мы же были вдвоем у отца Феодора". Итак, я пошел во Флорищево. Однажды эту обитель посетил Высокопреосвященный Иероним, архиепископ Владимирский. Он искал монаха, чтобы сделать его иеродиаконом. Но игумен сказал: "Мы не имеем такого". И я остался там еще на полтора года. После этого стали искать семерых монахов для нашей Православной Миссии в Пекине. Отец Афанасий пригласил меня. Нас направили в Петербург. Все начали путешествие, только я должен был остаться. И все умерли на чужбине, кроме одного вернувшегося.

Я хотел снова покинуть столицу, но мне приказали остаться в Александро-Невской Лавре. Там я выполнял различные послушания, пока Высокопреосвященный Гавриил, митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский, не избрал меня своим келейником.

Этот Высокопреосвященнейший митрополит очень старался улучшить жизнь монахов, ибо бесчисленные монастыри опустели и оставалось очень немного таких, которые едва жили. Митрополит был очень огорчен этим и спросил меня, не знаю ли я способного старца, который мог бы снова привести монастыри в порядок. Я назвал отцов Назария, Игнатия и Иону; их вызвали в Петербург. С их помощью были восстановлены монастыри Клопский, Тихвинский и другие.

Поскольку я почувствовал болезнь ног, то вынужден был отказаться от служения келейника и хотел отправиться в Саров, но митрополит не пустил меня и объявил: "Я хочу сделать тебя игуменом".– "К этому я не подхожу".– "Очень даже подходишь!" Итак, сделали меня игуменом Моденского монастыря. О моей деятельности можно судить по тому, что в течение двух лет пришло двадцать монахов. Старый игумен, живший на покое в этом монастыре, сказал: "Я живу здесь сорок лет, и ко мне никто не пришел".

Жители города Белозерска были очень огорчены тем, что древний монастырь святого Кирилла в Новоезерске опустел. Тогда Высокопреосвященнейший Гавриил, митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский, перевел меня туда. И с тех пор я живу здесь, в этих стенах только. Святой держит меня крепко. Как быстро бежит время!"

1821 г.

"Киновийный порядок, который я, с благословения митрополита Гавриила, здесь ввел, должен оставаться здесь без изменения и после моей смерти. И если это мое завещание будет исполнено, то я испрошу от нашего отца Кирилла Божие благословение не для нашего земного благополучия, но для Царства Небесного, которое Бог приготовил тем, кто Его любит. Аминь".

29 января 1829 г.
Архимандрит Феофан

Духовный путь старца Феофана лежит, как мы видели из его записей, в тесной связи с кругом аскетов и старцев Паисия. Проникнутый духом своего великого учителя, Феофан старался и в Кирилло-Новоезерском монастыре установить ту же жизнь, какая была в Нямеце. Так же, как Паисий, он придерживался мнения, что руководство юными монахами должно происходить через старца в монастырском общежитии. Если мы взглянем на последующую жизнь тех монастырей, которыми руководил Феофан, то сразу почувствуем атмосферу молдавских монастырей. Как там, так и здесь молитва составляла основу аскетического воспитания.

Монах в первую очередь должен был посвящать свое время молитве, кроме кратких часов, посвященных монастырской работе. Летом, накануне воскресных и праздничных дней, всенощная начиналась в 7 часов вечера; зимой начиналась в час ночи и продолжалась четыре часа. В будние дни утреня начиналась в 2 часа ночи и продолжалась три часа. В 6 часов утра начиналась ранняя литургия, в 9 часов — поздняя. После богослужения игумен и братия с пением 145-го псалма шли в трапезную. С молитвою разделялась просфора, принесенная из церкви. Игумен благословлял трапезу. Во время еды обычно читались Жития святых или другие поучения. После благодарственной молитвы каждый брат получал еще часть просфоры. Вечерня, начинавшаяся зимою в 4 часа, а летом — в 5 часов, продолжалась два часа. После вечерни читался канон Иисусу Сладчайшему, Божией Матери, Ангелу Хранителю; после чего следовал акафист: по воскресеньям, средам и пятницам — Спасителю, по вторникам, четвергам и субботам — Божией Матери. После ужина читались вечерние молитвы, прошения об усопших, внесенных в монастырскую книгу, и Иисусова молитва с земными поклонами.

В праздничные дни в течение Великого поста, а также между Пасхой и Пятидесятницей читались только вечерние молитвы. В церкви в промежутках между богослужениями назначенный брат читал вполголоса Псалтирь. Так день за днем целый год молились в церкви. Каждый брат был обязан присутствовать за богослужением. За полчаса до начала утрени назначенный брат обходил келлии и будил спящих. Он же следил за тем, чтобы все присутствовали за богослужением. Во время утрени при пении "Бог Господь, и явися нам" брат, которому было поручено приготовление пищи, брал огонь с лампады перед иконой Спасителя и зажигал плиту на кухне. В келлиях братья ежедневно занимались ручной работой или чтением Священного Писания или творений святых отцов, согласно распределению игумена. Новички и молодые монахи находились под руководством старших, которых также назначал игумен. Келлии были построены так, что состояли из двух комнат: большой передней и задней, маленькой. В маленькой жили новички, а старший располагался в большой комнате. Молодые монахи не смели без благословения и разрешения старшего ничего начать: ни работы, ни чтения; без его благословения они не могли покинуть келлию. Так вся монастырская жизнь была основана на старчестве. Она совпадала с тем порядком, какой ввел старец Паисий в своем Нямецком монастыре.

Влияние личности старца Феофана распространилось далеко за пределы его монастыря. Отовсюду приходили к нему друзья, чтобы получить совет и наставление. Среди его почитателей находился также император Александр I, по желанию которого старцу был дан сан архимандрита. Но с 1829 года старец ушел на покой. Теперь он готовил себя для "другой жизни". Однажды сказал он некоему брату: "Теперь заканчиваю я свою земную жизнь и готовлю себя для вечности". Он проводил все время в молитве, или молчании, или в молитве Иисусовой. Его постигла большая слабость. Когда келейник советовал ему отдохнуть, он отвечал: "Да, теперь я уже скоро отдохну". 3 декабря 1832 года пошел он с помощью братии в церковь, где причастился Святых Христовых Таин. Когда он вернулся в келью, то сказал братиям, что теперь наступил его последний час. Он лег и со словами: "Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня" — скончался.

Из поучений старца Феофана для монахов

Мы должны радоваться и благодарить Бога за то, что Он привел нас в тихую гавань — в Свой дом, что Он приготовил нам особенное убежище здесь, в этом монастыре, который есть небесное жилище и земное небо. Вы, земные жители, можете подражать небесным ангелам.

Знайте, что вы на земле, однако же в небесном жилище находитесь. Здесь живут многие светильники, одни через подвиги, другие через мученичество ставшие святыми. Где вы живете? — "В доме Отца Моего обителей много" (Ин. 14, 2). Какое большое жилище! Блаженны те, которых Ты, Господи, избрал и принял! Вы — избранники из многих миллионов! Вы — часть Божественного, вход к Небесному Царству, вы — достойные носители Божества!

Знайте, что все вы внесены в книгу жизни; старайтесь же, чтобы ваши имена не были из нее изглажены. "Вы — храм Божий, и Дух Божий живет в вас" (1 Кор. 3, 16): в какой чистоте вы должны себя хранить! У вас блаженный жребий со святыми, поэтому не опускайтесь до жизни мирской, которую вы оставили, но благодарите Бога всегда, что Он привел вас в тихую гавань. Пока корабль плывет в море, он подвергается действию бурных волн; если же он вошел в гавань, тогда наступает тишина и спокойствие кругом.

Не впускайте никого в свое сердце — ни родственника, ни друга, никого, только одного Бога. Когда к вам придет желание и ваши родственники захотят вас увидеть, то подумайте о словах: "Отец мой и мать моя оставили меня, но Господь примет меня" (Пс. 26, 10). Он ведь наш Отец Небесный! Молитесь за ваших родственников, ибо Господь может дать им Свою благодать, но не живите их духом или в их домах. Наши родственники — это небесные силы и мученики, святые отцы Церкви и все святые, с ними оставайтесь в одном духе. Если мы, живя в монастыре, занимаемся мирскими делами и думаем только о том, что мы в миру делали или сказали, то такая жизнь нам будет мало полезна. Телом мы оставили мир, так старайтесь же, чтобы духом мы тоже с ним расстались. Вы вышли из мира, смотрите же, не возвращайтесь обратно; вспоминайте жену Лотову: что случилось с ней, когда она обернулась и взглянула на Содом?

Враг непрестанно старается столкнуть вас с праведного пути, привести обратно в мир, старается вселить в вас всевозможные мирские помышления, соблазняет покинуть монастырь, нашептывает вам плохие слова и омрачает ваш разум.

Небесные мысли можно обрести только посредством напряжения, плохое же приходит само и может быть удалено только посредством молитвы. Бес бежит от молитвы, но если мы склонимся к его соблазнам, он тотчас учит нас, что́ нам сказать и что́ сделать, действует через нас, превращает нас в свою собственность и в пленников. Поэтому мы скорее должны воскликнуть: "Господи, избавь меня от искушения!" Искушения окружают нас, подобно змеям, и мы можем освободиться от них только посредством молитвы. Мы должны перекреститься и прогнать врага молитвою. Мы не будем наказаны, если нам придет вражеская мысль: прогоним ее — получим венец, но если мы ее примем, то получим наказание вместо награды.

Если вы не примете злых помышлений, но молитвою прогоните их, то вы станете победителями своих страстей. "Побеждающему дам сесть со Мною на престоле Моем, как и Я победил и сел с Отцом Моим на престоле Его" (Откр. 3, 21).

Мы живем не во времена преследований; но нельзя сказать, что теперь нет преследования: это преследование со стороны врага, который нас смущает, чтобы повергнуть в сомнения и печаль, разлучая нас с Богом. Это не преувеличение, я не делаю горы из макового семени. Вы должны это претерпеть — Господь Бог вас не оставит.

Вы не должны быть печальны, Бог вам поможет — только попросите Его! Часто могут вас постигнуть болезни или слабость. Если мы страдаем с благодарными устами, то получаем венец мученика.

Старец Леонид

В миру он был Лев Наголкин и происходил из мелкобуржуазной семьи. Родился в 1768 году. Двадцати лет поступил в обучение к одному купцу и в качестве его помощника объездил много городов и деревень центральной России. Тогда было время, когда часто мелкие предприятия росли и обретали блистательную известность. Так же было и с тем предприятием, где работал Наголкин. Тем не менее через десять лет Наголкин оставил все и вступил в тогда мало известную Оптину пустынь Калужской губернии. Спустя два года он оставил Оптину и переселился в Белобережскую обитель Орловской губернии. Там был игуменом иеромонах Василий Кишкин, духовный воспитанник Афона и очень одаренный старец. В 1801 г. Лев Наголкин был пострижен в монахи с именем Леонид. Под духовным руководством старца Василия начал молодой монах свою аскетическую жизнь. Отец Леонид был сильный и здоровый человек. Он охотно брал на себя самые тяжелые монастырские работы и был неутомим, работая каждый день, за исключением времени богослужений.

Через пять лет старец Василий ушел на покой, и Леонид, теперь уже иеромонах, был избран братией в игумены. В этом высоком положении отец Леонид не переменил свою жизнь. Перед избранием он был короткое время под духовным руководством старца Феодора из Молдавии, который был учеником и другом старца Паисия, а проживал в соседнем монастыре. Через него Леонид соприкоснулся со школой Паисия, и эта связь стала еще теснее, когда старец Феодор переселился в Белобережскую пустынь.

Через четыре года старец Леонид отказался от игуменства и стал жить вместе со старцем Феодором и иеросхимонахом Клеопой в той же обители, в пустынной келлии, в лесу. Так соединились трое лесных отшельников: Феодор, Клеопа и Леонид. Здесь Леонид принял схиму. Но недолго они могли наслаждаться одиночеством. Через гущу лесов в мир вышел слух о том, что тут живут отшельники, и их начали посещать. Тогда отшельники покинули свою лесную хижину и пришли в Валаамский монастырь на Ладожском озере. Там Леонид с двумя старцами обитал в особом скиту. Ему было сорок лет, и он казался совершенно молодым рядом с дряхлыми старцами, тогда как посетители обращались преимущественно к нему.

Старчество тогда еще не было признано всеми монахами, особенно теми, которые имели какую-либо должность и усматривали в старчестве опасность для своего духовного достоинства. Таким был и игумен Валаамского монастыря. Поэтому Феодор и Леонид (Клеопа к тому времени уже умер) вынуждены были переселиться в Александро-Свирский монастырь. Это произошло в 1817 году.

Пять лет они жили вместе, после чего умер старец Феодор. Один, без своих учителей и друзей, окруженный учениками, которые успели к тому времени к нему собраться, и посещаемый многими людьми, старец Леонид почувствовал, что его жизнь снова стала беспокойной и для аскетических трудов бесплодной. Он стал искать место, куда бы мог переселиться вместе со своими учениками.

Старцу Леониду суждено было вывести старчество из скрытого состояния и ввести его в мир, чтобы оно могло расшириться и служить посредством наставления и благословения всем людям. Леонид образует поворот в истории старчества. Старцы Паисий, Клеопа, Феодор, Феофан, Василий жили и действовали за стенами монастырей. Они принимали монахов для регулярного духовного воспитания, чтобы сделать из них настоящих аскетов. Леонид продолжает духовно развивать эту эпоху и начинает одновременно новую.

Он организует свою собственную духовную школу в Оптиной пустыни, которая почти столетие будет играть выдающуюся роль в религиозной жизни России. Пустынь находилась в епархии епископа Филарета (Амфитеатрова), который сам был строгий аскет и горячий сторонник старчества. По пути в Оптину старец Леонид посетил Площанскую пустынь и там нашел иеромонаха Макария, ученика старца Афанасия, который, в свою очередь, был учеником отца Паисия. Оба — Макарий и Леонид — должны были потом совместно трудиться в Оптиной пустыни.

Итак, старец Леонид вступил в Оптину пустынь в апреле 1829 г. и положил первый камень в основание старчества. Он поселился не в самой пустыни, а в скиту, отстоявшем на несколько шагов от обители. Скит состоял из простой деревянной церкви и многих домиков, в которых жили монахи. Густой еловый лес окружал его со всех сторон и таким образом изолировал от мира. Ежедневно старец Леонид принимал мирян, требовавших его духовной помощи. Сомневающимся он указывал правильный путь, а от печальных устранял тень печали; и те, которые приходили к нему с духовными запросами, получали новую силу и новую веру и вступали на правильный путь, приводящий их к нашему Богу и Искупителю. Очень рано начинался день старца. В 2 часа ночи собирались к нему его ученики, чтобы принять участие в утреннем молитвенном правиле. Весь день, за исключением двух маленьких пауз, был посвящен богослужению и молитве, по правилу старца Паисия. После вечернего молитвенного правила скитские братия оставались в келлии старца, чтобы послушать его беседу или открыть ему свои помыслы. Тогда читали также что-либо из Евангелия или "Добротолюбия".

Каждые две недели старец Леонид принимал Святое Причастие в скитской церкви. Он спал не более трех часов. Дважды в день он принимал скудную пищу. Его одежда была очень старой и изношенной, но в келлии он принимал посетителей в белой одежде из льна. Во время читаемых поучений, или при чтении Евангелия, или во время беседы с посетителями он вязал маленькие пояски, которые потом дарил гостям. Он всегда творил Иисусову молитву или пел церковные гимны.

Епископ Игнатий Брянчанинов, один из его учеников, писал о старцах Леониде и Макарии: "Оба старца были напоены чтением святоотеческой литературы о монашестве. Руководствуясь этим, они руководили другими. Никогда они не давали советов от самих себя, но всегда от Священного Писания или от святых отец. Это давало их словам особенную силу и убедительность: кто намеревался противоречить человеческой речи, не мог возражать Божиему слову и вынужден был оставлять собственные взгляды".

Старец Леонид был строг со своими учениками, но он любил также с ними пошутить, употреблял народные поговорки и пословицы в своей речи. Этим отличался он от других старцев. Было что-то в его старчестве от юродства, что особенно нравилось народу. Такое юродство описывает один русский исследователь следующим образом: "Нельзя понять старчество без понимания русского юродства, с которым старчество находилось в тесном родстве, даже в том случае, если старцы не были юродивыми".

В жизни старца Леонида бывали и комические случаи: с генералом, с ректором и др. В результате — гордые смирялись.

В июне 1841 года старец Леонид объявил игумену одного монастыря, что он поздней осенью умрет; другому он сообщил время точнее.

28 сентября он причастился Святых Христовых Таин и сказал, что по нем можно начинать читать отходную в келье. Некоторые братья и ученики начали плакать и просить, чтобы он не оставлял их. Он ответил: "Дети мои! Я передаю вас Господу. Он вам поможет провести до конца вашу жизнь. Он сохранит вас от всех искушений. Не будьте печальны; отходную прочтут еще шесть или семь раз". Действительно, отходную прочли семь раз.

Умирающий больше ничего не ел. Только в течение двух недель он двенадцать раз причастился Святых Христовых Таин. 11 октября, в субботу, в

Оптину прибыл некий юродивый, который всегда был в тесных отношениях со старцем. Он проживал за 180 верст от Оптиной. В духе он предвидел кончину старца и потому пришел в пустынь. Входя в нее, он сказал: "Надо переодеться". Таким образом он указал на приближающуюся кончину. Старец сказал ему: "Василий Петрович, молись за меня, чтобы Господь освободил меня от вечной смерти".— "Не беспокойся, Он тебя освободит!"

Колокола зазвонили к вечерне. Монахи, находившиеся в келье, прочли девятый час и предначинательный псалом "Благослови, душе моя, Господа". Силы умирающего все более угасали, и он умер. Его последними словами было: "Слава Богу, слава Богу, слава Тебе, Господи!"

ЧЕТВЕРТАЯ КНИГА

ЖАТВА

Старец Макарий Оптинский

Приблизительно столетие, с 1828 по 1921 г., была в Оптиной "школа" старцев, имевшая строго аскетическое и воспитательное направление. Каждый новый представитель этой школы вносил в нее свои личные особенности, так что общая картина получалась более красочной и богатой.

Деятельность старца Леонида простиралась до глубинных слоев народа. Это были преимущественно рабочие, торговцы, мещане, редкие дворяне, приходившие в его келью и искавшие беседы. Старец Макарий, его последователь и отчасти ученик, работал на совершенно другом духовном поле.

Отец Макарий (Иванов; родился приблизительно в 1786 г.) был из дворянского сословия. Однажды он посетил Площанскую обитель, в которой он впоследствии вступил в тесное общение со старцем Афанасием, учеником старца Паисия. Богослужение и вся жизнь обители произвели глубокое впечатление на юношу. По своим внутренним склонностям юноша не имел никакого желания посвятить свою жизнь какой-либо из бесчисленных канцелярий тогдашней России. Он был нежной и склонной к искусству натурой, слабого телосложения. В наступавшем тогда периоде романтизма он был как раз типичной натурой. Он любил музыку больше всего и сам играл на скрипке. Кто когда-нибудь попадал в маленький монастырь, где жили старые церковные мудрецы в своей простой и нетронутой красоте, кто однажды смотрел там на таинственную глубину икон, потемневших в течение столетий, кто вообще способен к тому, чтобы увидеть Небесную благодать в земных вещах, тот легко может себе представить, какое впечатление могла произвести обитель на душу молодого человека. Он решил навсегда остаться в монастыре. Двадцать четыре года он провел в Площанской обители (с 1810 по 1834 г.). Под духовным руководством старца Афанасия († 1823), который воспитывал его в согласии с религиозными взглядами отца Паисия, он был 14 лет.

В 1834 г. иеромонах Макарий переселился в Оптину, так как он уже долгое время знал старца Леонида и был с ним дружен. Они оба влияли положительно друг на друга, углубляя свою старческую практику. Оба друга были очень различны. В противоположность отцу Леониду отец Макарий был малого роста; его лицо было не красиво; разговаривая, он заикался. Он был нежен и добр, радовался цветам, любил музыку и хорошо понимал церковное пение. Он имел особенную склонность к научной работе. Его келлия, переполненная разнообразными аскетическими и святоотеческими трудами, производила впечатление рабочей комнаты ученого. После смерти старца Леонида (1841 г.) Макарий почти двадцать лет стоял в центре духовной жизни Оптиной. Его старчество носило черты мудрости. С посетителями он обращался спокойно, без шуток. Старец Леонид обладал способностью все очень быстро схватывать и имел острый ум умного русского крестьянина,

и эту остроту ума он еще дальше развил в своей старческой практике. Отец Макарий всецело держался взглядов аскетических писаний, в которые он углублялся в течение всей своей жизни. Его беседы были полны доказательств. С одинаковой легкостью он разговаривал и с простым благоговейным человеком, и с богословом, и с философски образованным посетителем. Многие изумлялись простоте и легкости, с какою он разрешал тяжелейшие богословские вопросы. В его трудах большую роль играют его письма, рассылавшиеся до отдаленных пределов России. Многие его духовные сыновья и дочери, которых он никогда в жизни не видел, находились под его руководством, несмотря на разделяющее их огромное расстояние. Также и некоторые женские монастыри находились таким образом под его руководством. Его необъятная переписка была потом издана в нескольких томах, охватывающих только часть его писем. У его порога скапливалась еще бóльшая толпа посетителей, чем у порога келлии старца Леонида. Уже с порога его келлии, переполненной иконами и книгами, как будто там объединились вся человеческая мудрость и христианская скромность, посетитель чувствовал совершенно особенный дух, который изменял его собственные взгляды часто после часовой или двухчасовой беседы, и многое, что прежде казалось ему неясным, становилось совершенно ясным и понятным. Известно, что из личности старца Макария исходило такое сильное действие, что многие высокопоставленные офицеры снимали свое оружие и меняли свое блестящее положение в столице на строгое уединение Оптинского скита. Мы имеем в виду Ювеналия, архиепископа Литовского, который юным офицером пришел в Оптину и сменил свою армейскую одежду на монашескую, став учеником старца Макария. Или другого офицера, Льва Каверина, который позже, под именем архимандрита Леонида, стал наместником Троице-Сергиевой Лавры. Или молодого ученого Константина Зедергольма, сына лютеранского суперинтенданта в Москве, который под влиянием Макария перешел в Православие и далее как отец Климент играл выдающуюся роль в Оптиной пустыни. Он написал Житие старца Леонида и был в дружбе с русским мыслителем Константином Леонтьевым, на которого оказал большое духовное влияние.

В келлию старца Макария приходили многие поэты и ученые. Особенное значение имели отношения старца Макария с известным философом Иваном Киреевским (1806—1856).

Иван Васильевич Киреевский, основатель русского славянофильства, в своей жизни был изменчивых взглядов. Сперва он был убежденным сторонником западной, особенно немецкой, идеалистической философии. Он бывал в Германии и был лично знаком с Гегелем и Шеллингом. После своего возвращения он женился на Наталии Арбеневой; она имела строго христианское воспитание и была духовной дочерью старца Филарета Новоспасского; она была строго православной и скромной женщиной. Под ее влиянием Киреевский ушел от интерконфессионального христианства к Православию. Из биографии этого мыслителя мы знаем, как это произошло.

Его друг А. Кошелев рассказывает: "Через два года после своей свадьбы Киреевский попросил у своей супруги разрешения почитать работы ее кузины. Она с удовольствием исполнила эту просьбу, но, когда он спросил ее мнение об этой книге, она ответила, что в книге есть много хорошего, но ничего нового, потому что все это изложено гораздо глубже и обстоятельнее в писаниях святых отцов... Через некоторое время после этого они вместе стали читать Шеллинга, мысли которого оказывали большое влияние на Киреевского, и он ожидал от своей жены соответствующего восторга, но она сперва ответила, что знает эти мысли из писаний святых отцов. Много раз показывала она ему эти места, перечитывая иной раз целые страницы. Ему было неприятно признать, что у святых отцов находится то, что он считал принадлежащим Шеллингу. Он тайно взял книги своей жены и читал их с большим вниманием. Знакомство с монахом Филаретом из Новоспасского монастыря, беседы с этим скромным старцем укрепили скромность его само-

го. Смерть старца Филарета в 1842 г. обратила его окончательно к Православию".

Старец Филарет познакомил Киреевского со старцем Макарием, и со временем он стал постоянным посетителем домика этого скромного старца. Его ищущая душа пришла к своей цели. "Философию откровения" он нашел в святоотеческих писаниях, и она сделала его верным учеником старца. К этому времени Киреевский написал своему другу Кошелеву свои известные слова: "Важнее всех книг и каких бы то ни было мыслей,— это найти святого православного старца, который может быть твоим руководителем, и которому ты можешь открывать все свои мысли, и который ответит тебе не более или менее разумным мнением, но покажет определение святых отцов. Таких старцев, слава Богу, мы еще имеем на Руси".

Мы знаем, что Киреевский свою статью "О просвещении России" посылал старцу Макарию и испрашивал также благословения на написание второй статьи — "О возможностях и необходимости новых основ в философии", в основу которой он положил мистическое созерцание. Так в мир мысли проникли взгляды старца Макария. Киреевский был первым писателем, обращавшимся к старцу. Если вспомним и других, таких, как Гоголь, Достоевский, Константин Леонтьев, Владимир Соловьев и других, то поймем, какое значение имело старчество для оплодотворения творческого русского духа. Но не только с мировоззренческими вопросами приходил Киреевский к Макарию, но и с вопросами личной жизни, такими, как отношение к жене и детям, и даже с хозяйственными вопросами, такими, как, например, может ли он штрафовать крестьян, которые плохо работали. Старец Макарий помогал ему во всем. Весной 1856 г. Киреевский заболел холерой и умер 11 июня. Его похоронили в Оптиной пустыни. На его памятнике написаны следующие слова: "Я возлюбил мудрость и искал ее от юности своей, но я познал, что ее ничем не познаешь, если только Господь ее не даст".

Старцу Макарию принадлежит еще другая заслуга. Под его духовным руководством работал также профессор Московской Духовной Академии Ф. Голубинский. Он и И. В. Киреевский совместно с некоторыми монахами Оптиной занимались переводами и изданием святоотеческих писаний. Таких писаний в Оптиной собралось великое множество, но не все они были верными. Переводчики трудились над исправлением старых рукописей. Кроме того, из кельи старца Макария вышли и изданы многие аскетическо-мистические творения. Это были: "Жития и писания старца Паисия"; "Творения Нила Сорского"; "Преподобных отцов Варсонуфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни"; "Житие преподобного Симеона Нового Богослова"; "Огласительные поучения преподобного Феодора Студита"; "Святого отца нашего Исаака Сирина слова духовно-подвижнические", особенно ценимые благодаря хорошему их переводу; "Главы о любви аввы Фалассия"; "Преподобного аввы Дорофея душеполезные поучения"; "Аскетические главы Марка Подвижника; "Преподобного аввы Исаии Египетского духовно-нравственные слова"; "Преподобного Максима Исповедника толкование на молитву "Господню" и другие.

Эти кропотливые научные труды составляли только часть напряженной работы старца Макария. Сени его кельи были постоянно полны посетителей, людей из всех слоев общества. Все они ждали того мгновения, когда смогут обратиться к старцу с вопросом. Поскольку женщины не допускались в Оптинский скит, старец принимал их в монастырской гостинице, и ни одна из них не покинула Оптину без утешения и наставления.

Старец Макарий умер 7 сентября 1860 года. Память о нем жива до сих пор. Раз в год, в годовщину его смерти, в скит допускаются также и женщины, чтобы почтить его память молитвенным поминовением.

Епископ Игнатий Брянчанинов

Димитрий Александрович Брянчанинов (родился в 1807 г.) происходил из Вологодской губернии. Его отец, дворянин, жил как помещик. Некий старец назвал эту лесную местность пустыней – "Русской Фиваидой". Все пространство между Белым озером и Вологдой было наполнено многими монастырями и обителями, которые с течением времени быстро возникли, а потом отчасти опять исчезли. В течение XIII столетия пришли в эти непроходимые леса аскеты; их деревянные хижины, скиты, прятались в глубине девственных лесов. Целые поколения росли в этих лесах так называемого Заволжья. В более поздние времена такие маленькие монастыри расположились на берегах озер и речек.

С юности своей Димитрий радовался природе своей Родины. "Мои юные годы были переполнены печали. Здесь усматриваю я перст Божий. Я вижу Твою руку, Боже мой! Я не имел никого, кому бы я мог открыть свое сердце. И я начал изливать его при чтении Евангелия, а также читая Жития святых".

В юности чувствовал Димитрий склонность к монашеству. Поэтому не был для него радостным день, когда отец в 1822 году послал его в Петербург в военную школу по примеру его дворянских предков. Только по послушанию исполнил он это повеление, так далеко отстоящее от желания его сердца. Он учился так усердно, что даже великий князь Николай Павлович, который эту школу очень любил, был им очень доволен. (Николай Павлович (1825–1855) взошел на Российский престол в 1825 г.)

Брянчанинов занялся совершенно особым родом аскетизма. Однажды он хотел уйти из школы, но император не хотел потерять столь одаренного ученика и настоял на том, чтобы он окончил школу. В 1827 г. Брянчанинов окончил школу и был произведен в офицеры.

Школьные годы были для Брянчанинова тяжелы. "В моей душе родилась какая-то страшная пустота, голод, неописуемая тоска по Богу. Я начал оплакивать свое нерадение. Я оплакивал то забвение, которому я предал веру, я оплакивал сладкий покой, который я потерял, оплакивал ту пустоту, которую приобрел. И меня подавляло чувство, что я остался сиротой. И правда, это были душевные мучения, разделявшие меня от истинной жизни с Богом. Я вспоминаю еще: я иду через улицы Петербурга в военной форме, слезы льются из моих глаз... В строгих думах снял я одежду юнкера и одел офицерскую форму. Я сожалел о юнкерском мундире: в нем можно было в церкви стоять среди солдат и простых людей и молиться и плакать, сколько твоей душе угодно..."

К тому времени около Димитрия и его друга Михаила Чихачева образовался кружок религиозно настроенных юнкеров, которые по вечерам собирались в темном уголке спальни и вели оживленные беседы на религиозные темы. Также читали они аскетические книги, посещали Александро-Невскую Лавру. В ней в 1826 г. Димитрий познакомился со старцем Леонидом, который прибыл по делам своим в Петербург. Он почувствовал такое влечение к этому старцу, что как бы век жил с ним.

"Как часто ложился я и начинал, подняв голову с подушки, читать молитву и, не меняя положения, сменял ее другой молитвой. И так оставался до утра, пока наставало время вставать и идти в класс".

В конце 1827 г. Димитрий Александрович получил вожделенную отставку. Теперь он мог приблизиться к исполнению своей жизненной цели, он направился в Александро-Свирский монастырь, где как раз находился старец Леонид. Спустя год отец Леонид с учениками своими, и в том числе с Димитрием Александровичем, направился в Площанскую пустынь, а затем спустя еще год – в Оптину пустынь. В дальнейшем некоторое время он (Брянчанинов) жил в Кирилло-Новоезерском монастыре у старца Феофана.

И наконец, в 1831 г. он попал в Дионисиев Глушицкий монастырь в гуще вологодских лесов.

Везде, где он был, брал на себя самую тяжелую работу и предавался строжайшему послушанию; его сердце радовалось тому, что он смог снять с себя военную одежду, и мечтал об одежде монашеской. В 1831 г. Димитрий был пострижен, получив имя Игнатий; месяц спустя был посвящен в иеромонахи и получил под свое руководство старую Пельшемскую обитель, также находившуюся в Вологодской губернии. Казалось бы, он был у цели своих желаний. Но Бог судил иначе. Как раз в это время император Николай посетил юнкерскую школу и спросил директора, знает ли он, где находится Брянчанинов. Директор мог ему ответить только то, что слышал: Брянчанинов где-то постригся в монахи. Тогда царь спросил митрополита Петербургского: "Где Брянчанинов?" Митрополит ответил, что Брянчанинов уже посвященный монах и стоит во главе маленького монастыря в Вологодской епархии. "Пошлите его в Петербург",— приказал царь Николай Павлович строго. Так должен был Игнатий оставить свое одиночество и вернуться в столицу, которую он недавно с такой радостью покинул.

Император Николай Павлович имел о нем особое мнение: он считал, что хороший офицер не может стать плохим монахом. Он приказал молодого 26-летнего иеромонаха немедленно возвести в сан архимандрита и передать под его руководство монастырь недалеко от столицы. Так в 1833 г. архимандрит Игнатий принял Сергиеву пустынь, находившуюся в плачевном состоянии. Царь на свои собственные средства приказал восстановить пустынь и потом в течение 24-летнего руководства ею отцом Игнатием царь посещал ее много раз. Также и петербургское общество любило посещать пустынь, чтобы получить благословение своего прежнего офицера.

Близость большого города и многочисленные посещения не мешали Игнатию содержать пустынь в строгом порядке. Его прежнее знакомство со старцами дало ему возможность точнее изучить аскетическую жизнь. Уже вскоре стали замечаться в Игнатии определенные черты старчества. В обширной переписке он склонил многих людей к аскетизму. В конце 1857 г. он стал епископом Кавказским и Черноморским. Но только три года находился он в Ставрополе на этой высокой кафедре. В 1861 г. он ушел на покой и поселился в Николо-Бабаевском монастыре Костромской губернии. Шесть лет продолжался этот последний отрезок его жизни, проводимый им в строгом послушании, посте, смирении и молитве.

В эти годы написал он свои выдающиеся "Аскетические опыты", исполненные убеждения, что каждому русскому аскету и религиозному мыслителю и вообще каждому верующему человеку подается благодать по мере его веры и что каждого ведет рука Господня.

Письмо монаху, страдавшему в печали

Где бы я ни был — будь то в одиночестве или в человеческом обществе,— свет утешения вливается в мою душу от Креста Христова!

Грехи, владеющие всем моим существом, не перестают мне говорить: "Сойди с Креста!" Увы! Я схожу с него, думая при том, как я достигну правды без Креста?

Если я сойду с Креста, я останусь без Христа. Я молюсь Христу, чтобы Он помог меня опять на Крест поднять. Я молюсь и стараюсь сам опять страдать на Кресте, потому что опыт учит: если не пострадаешь, то не будешь жить с Христом! Вера помогает на Крест взойти, но кажущийся разум, который полон неверия, сталкивает меня с него вниз. Как я сам поступаю, так и советую поступать моим друзьям! Я хочу только сказать, что общий путь подвижника есть следующий: исцелять нравственные страдания, искать Бога и входить в духовную молитву. Иные идут по Божию предназначению, другие — по своей воле. Любовь к ближнему приводит к быстрейшему успе-

ху. Моему сердцу больше нравится последнее, потому что любовь к ближнему — это общая обязанность, а уединение — удел только немногих. Мир с тобой.

Письмо к послушнице, желавшей перейти в другой монастырь

†

Вместо обращения я ставлю на моем письме знак Креста. Этот знак соединяет в себе все то, что сказано тем, которые хотят идти крестным путем. Примите слова веры, которые из моего грубого сердца исходят, когда оно, погруженное в молитву, слышит удивительные вещи, которые благодать таинственно в моей душе произносит. Эти слова сближают меня и всех, которые ради спасения своей души не пренебрегают моими греховными и бедными речами.

Один монах из Задонска в течение двух лет позволял себе помышлять оставить Задонский монастырь. Он казался ему недостаточно одиноким, и он думал, что в другом месте его меньше будут беспокоить посетители. Однажды, как рассказывал он, когда он был погружен в эти мысли, ему сообщили, что с ним хочет говорить некий старый паломник, чтобы рассказать ему что-то про старца Серафима Саровского. Затворник разрешил паломнику войти. "Отец Серафим,— сказал паломник,— приказал мне тебе сказать: брат, ты не должен смущаться тем, что так долго находился под влиянием бесовского искушения. Не иди в другое место! Богу угодно, чтоб ты оставался здесь". С этими словами паломник поклонился и вышел. Монах окаменел от изумления, что его тайные мысли стали явными, и, когда он пришел в себя, послал он своего келейника за паломником, чтоб его привести обратно, но паломник исчез. Кто он был? Не будем любопытны, но сделаем заключение, что если мы имеем постоянно возвращающиеся мысли, то это еще не является знаком их правильности. Увы нам: где обретается покой, к которому стремится наше сердце, которого оно жаждет и всегда должно искать? Этот покой сокрыт в Кресте Христовом. Бес, который всегда наблюдает за человеческой душой для того, чтобы ее испортить, дает совет: пойди в другое место, там ты найдешь покой. Это его совет, за которым скрывается другой: сойди со Креста!

Святые отцы советуют усмирить борение. Не менять место, если нет каких-либо других уважительных причин. Монах, который подчинился борению своей души и переменил место, никогда не пожнет плодов духа.

Постоянство есть первая духовная добродетель. Опытные в борьбе воины считают ее особенным признаком храбрости. На таких воинов можно положиться. На таких воинов полагается также Господь наш Иисус Христос и венчает их вечным венцом. Постарайтесь принести плоды кротости! Я советую вам сперва почитать книгу Варсонофия Великого; она будет вам сейчас полезнее, чем Исаак Сирин, которого с Божией помощью вы в свое время прочтете. Мир вам!

1844 г.

Письмо монаху, его духовному сыну

Я благодарю тебя за твое письмо и пожелание счастья ко дню моего Ангела. Я уже был утешен, как только увидел твой почерк. Может быть, я не смею сказать: моя любовь к тебе — я еще не созрел для любви,— лучше сказать, моя склонность к тебе так велика, что только вид твоих строчек меня утешил. Не только по поводу твоего молчания я был обеспокоен, я извинял его болезнью, административными обязанностями и говорил тебе: "Ожидай следующей почты!" И эта следующая почта пришла, я имею твое письмо. Ты меня простишь на том же основании, на каком я тебя простил. Все это время я почти никому не писал, вернее, я писал не в том количестве,

какое было необходимо. Кто знает, как болезнь человека меняет и держит крепко, тот простит мое молчание.

И ты тоже был болен? Что нам делать? Больного не совсем можно причислить к числу живущих, потому что он живет только половинной жизнью, с какой-то тенью жизни. Способности его души притупляются, они не действуют больше так, как надо. Христиане страдают теперь не в цепях и узах, так будем же терпеть болезни и другие неприятности. Каждому времени найдутся соответствующие страдания, нашему времени даны маленькие страдания. Будем же переносить их с терпением! Неприятности и награды дает только Бог.

Почему ты опечален? "Милость и истина сретостеся, правда и мир облобызастася" (Пс. 84, 11). Это означает: где нет благодати, где только огорчения, там нет правды, и где нет мира, там нет справедливости. Такое состояние души далеко от Божественной правды, его нельзя назвать состоянием богопреданным. Нужно освободить душу и привести ее в такое состояние, где есть Божественная правда, состояние благодати и мира. В нем ты получишь богатый опыт, если ты себе скажешь: ничего не происходит без Божиего Провидения, что только может произойти. Да будет прославлено имя Господне всегда и во веки веков!

Не будем обращать слишком много внимания на события этой жизни: они не имеют цены, они идут, спешат скорей пройти, одно следует за другим. И мы сами в них спешим к границе Вечности. Кто свое внимание останавливает на событиях, тому кажутся они неподвижными, и он становится жертвой. Кто, однако, видит, как все пролетает мимо и он сам, как все, преходит, тот чувствует себя легко и радуется сердцем. Христос с тобою! Молись за меня!

Письмо к игумении к 20-летию ее управления монастырем

Христос воскресе!

Состояние моего здоровья похоже на Ваше. На Святую Пасху я даже не мог пойти в церковь! Надо благодарить Бога за наказания, которые Он нам посылает во время нашей земной жизни. Они дают нам надежду на освобождение от наказания в Вечности и суть неизбежные последствия нашей греховности.

Аминь.

20 апреля 1864 года

Епископ Феофан, затворник Вышенский

Аскетические взгляды, которые через деятельность многих старцев в первую половину XIX столетия распространялись в монашестве, часто проникали в духовные школы. Благодаря влиянию некоторых епископов студенты считали монашество выше священства. Очень важными также были отношения, которые устанавливались между духовной молодежью и некоторыми монастырями, в особенности теми, которые находились ближе к школам и имели старцев и выдающихся монахов.

Будущий затворник Вышенский Георгий Говоров (родился в 1815 г.) учился и закончил Киевскую Духовную Академию (1837–1841), находился под большим влиянием пещер Киево-Печерской Лавры. Они определили его аскетическое становление. В то время там пребывал очень уважаемый старец Парфений (1790–1855), очень строгий аскет, который день и ночь пребывал в непрерывной молитве. Молодой Говоров часто его посещал. Старец оказывал на Говорова очень большое влияние, и при окончании Академии Говоров объявил ректору, что хочет стать монахом. После пострига, в котором Говоров получил новое имя Феофан, старец Парфений сказал ему: "Вы, ученые монахи, много сидели за книгами, но не забывайте, что самое глав-

ное — это молитва, молитва умом в сердце к Богу. Держитесь этого крепко". Эти слова сильно повлияли на Феофана.

Вначале его деятельность протекала больше в ученой среде. Пять лет (1842–1847) отец Феофан был преподавателем и ректором сперва в Киеве, потом в Новгороде, где его лекции по логике и психологии показали его как хорошего философа; наконец он стал профессором нравственного богословия в Петербургской Духовной Академии. Жизнь привела его в Святую Землю, где он работал в Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Он посещал в Палестине многие древние монастыри и провел некоторое время в Лавре преподобного Саввы, где в то время проживал скромный затворник и исихаст Иоасаф. Беседы с ним имели большое значение для отца Феофана. Пять лет продолжалось это житие, в течение которого отец Феофан имел возможность изучить восточное христианство, его аскетические взгляды и их практическое применение. После краткого пребывания в России отец Феофан, уже как архимандрит, снова вернулся на Восток и занял место настоятеля церкви Русского посольства в Константинополе. Два года оставался он там, а в 1857 г. был отозван в Петербург, где занял место ректора и профессора Духовной Академии. Однако эта деятельность ему не нравилась. Он отказался от своей должности и занимался религиозным обучением в светских школах столицы.

1 июня 1859 г. архимандрит Феофан был посвящен во епископа Тамбовского. Тогда он в первый раз посетил Вышенскую обитель и сразу полюбил ее. Потом он был переведен во Владимир. В этом городе, знаменитом своими церковными зданиями и древними иконами, епископа Феофана очень полюбили за его строгую жизнь, сердечность, простоту и содержательные проповеди.

Большое значение для его духовного развития имело его участие в 1861 г. в прославлении святителя Тихона Задонского († 1783). Епископ Феофан очень почитал этого великого аскета и епископа Православной Церкви, которому народ еще задолго до его прославления оказывал глубокое почитание. Святитель Тихон оставил свою епископскую кафедру для того, чтобы стать затворником в маленьком монастыре. Епископ Феофан принял его себе за образец. Уже для своих современников этот пастырь Церкви был примером христианина, исполненного смирения и кротости. Святитель Тихон оставил много аскетических писаний, которые своею доступностью и простотою оказывали большое влияние на простой народ и монахов. Писания святителя Тихона были для народа лучшим введением к пониманию и исполнению на деле величайших идей русского мировоззрения — идей Правды и Справедливости. Эти идеи сопровождали духовное развитие русского народа и его религиозно-философское мировоззрение, начиная с введения христианства до сего дня. Сочинения Достоевского определялись именно этим "исканием Правды", и на этом пути творения святителя Тихона были хорошим указателем.

Мы можем сказать, что нравственно-христианские взгляды епископа Феофана в значительной степени произрастают из нравственного учения святителя Тихона. Только стиль его речи другой; мы не должны забывать, что между ними лежит целое столетие, и епископ Феофан получил философское образование в Духовной Академии.

Если для святителя Тихона духовным источником было Священное Писание, то епископ Феофан был больше под влиянием патристической аскетики, пережившей свое возрождение в России в первой половине XIX столетия. Важнейшую роль в этом отношении сыграло русское старчество, и особенно школа Паисия.

Оба — епископ Феофан и святитель Тихон — показывают существенную склонность к старчеству, но святитель Тихон мало связан со школой Паисия. Святитель Тихон жил и действовал самостоятельно и раньше какой-либо старческой школы. В нем мы находим многие черты старинных русских

святых, которые были больше образцами, чем учителями, христианской жизни: их кельи еще не привлекали многих посетителей и их писания распространялись только после их смерти. В жизни епископа Феофана русское старчество нашло особое выражение. Маленький деревянный дом в Вышенской пустыни не видел в последние годы никаких посетителей. Его влияние осуществлялось не через непосредственное впечатление и не через разговор. Со своими духовными сынами и дочерьми епископ Феофан общался только посредством писаного слова: через проповеди и письма. Его книги дополняли эту переписку.

Семь лет Феофан был правящим епископом. В июне 1866 г. он подал прошение в Синод об уходе на покой; 24 июля простился со своей паствой и поселился в Вышенской обители. Владимирский собор еще не видел такого плача молящихся. Прощаясь с паствой, епископ Феофан сказал: "Думайте прежде всего о своем спасении и спасайтесь о Христе. Я не могу вам пожелать ничего лучшего. Вы все получите, если спасетесь. Вам известен путь спасения, известны также и действия Божии, и не забывайте меня в своих молитвах". Так закончил епископ Феофан свою прощальную речь и преподал каждому свое благословение.

Теперь он начал вторую половину своей жизни, продолжавшуюся 28 лет, в которой он, по свидетельству очевидцев, как "свеча" или как "вечный огонь", горел перед Лицом Бога.

Первые шесть лет епископ Феофан посещал все богослужения в обители. По воскресным и праздничным дням с собором священников совершал литургии с таким благоговением, что присутствовавшие получали от этого глубокое впечатление. В 1872 г. епископ Феофан устроил в своем домике алтарь со всем необходимым. С этого времени он затворился в своем домике и общался только со своим духовным отцом — игуменом монастыря и с монахом, который был его келейником. С остальными он общался только посредством писем.

22 года продолжался его затвор. Первые десять лет каждый воскресный и праздничный день он совершал богослужение один в своем алтаре; в последующие годы — каждый день. Келейник приготовлял все, что для этого нужно, и затем покидал его. Затворник читал и пел литургию без присутствующих. Очень часто совершал он только вечерню, полунощницу и утреню или только духовную молитву.

В промежутках затворник занимался письменной работой, в которой старался представить нравственное учение христианской Церкви. Мы назовем здесь только главные труды: "Письма о христианской жизни" в четырех частях, "Письма о духовной жизни", "Нравственное богословие" и "Путь ко спасению" (краткое обозрение аскетики).

Главной идеей всех его трудов было показать, что единение с Богом через веру — высшая цель христианина, что необходимы полная отдача жизни Иисусу Христу и надежда на будущую жизнь в Царстве Небесном. Его учение в его теоретической части основывается на древнехристианских взглядах на теосис (обожествление), тогда как в своей практической части оно вытекает из аскетического учения восточно-христианской патристики. Епископ Феофан старался обратить внимание на эту практическую часть. На этом основании он посвящал бóльшую часть времени и усилий переводу аскетических и мистических писаний. На первом месте стояли монашеские правила святого Пахомия, святого Василия Великого, святого Иоанна Кассиана, святого Венедикта, пятитомное "Добротолюбие". Очень важны также его толкования Посланий святого апостола Павла, имеющие форму проповедей. Эти и еще некоторые писания и переводы были сделаны во время его затворничества.

Двадцать восемь лет провел епископ Феофан в строжайшем затворе в Вышенской обители. Обитель расположена на большой поляне, окруженной еловым лесом на берегу речки Выша в Тамбовской губернии. Затворник

занимал две комнаты в маленьком домике. Это были совсем простые помещения с темными деревянными стенами. Мебель была только самая необходимая: железная кровать, стол, шкаф. Но бесчисленные книги стояли кругом: "История России" С. Соловьева, "Мировая история" Шлоссера, сочинения Гегеля, Фихте, Якоби на немецком языке и множество патристической и аскетической литературы на греческом языке, научно-богословские книги на французском, английском, немецком языках, труды из области медицины и анатомии, географические труды, анатомические и географические атласы, а также телескоп, микроскоп и фотоаппарат, краски, кисти и все, что нужно для живописи. На стенах висели иконы и картины, которые затворник писал сам, например Казанская икона Божией Матери, иконы святого Тихона Задонского и преподобного Серафима Саровского, картины из жизни Христа: Распятие, Воскресение, Крещение и другие.

Крещение, то есть день Богоявления, имело особое значение для жизни затворника: так толковалось его имя (Феофан — богоявление), этому дню была посвящена его маленькая церковь, и в этот же день он умер.

Совершая литургию, он неутомимо поминал имена тех, которые находились с ним в переписке. Его пища была очень проста: утром он выпивал стакан чая с куском хлеба; за обедом — яйца и стакан молока, кроме постных дней; после обеда — опять стакан чая и хлеб. Целый день он непрерывно работал, делая маленькие перерывы для ручной работы. Уста его были полны словами молитвы. Затем приходили часы полного погружения в молитву, часы полного покоя и тишины и собеседования с Горним миром. Ночью допоздна он молился перед слабо освещенными иконами, и часто келейник заставал его в молитве перед самым рассветом. Ежедневно приходили письма со всех сторон России, которые требовали тоже многих часов для ответа.

Последние недели его земной жизни мало чем отличались от предыдущих. Старый епископ только чувствовал себя очень слабым, ел еще меньше и неравномерно, но все же сидел за столом и писал письма. В последний день, 6 января 1894 года, он еще немного поел, после этого в его комнате стало совсем тихо, и когда келейник постучал, чтобы принести вечерний чай, ответа не последовало. Затворник лежал простертый на своей кровати, сложив руки на груди, как для архиерейского благословения. Тогда келейник понял, что его господин не принадлежит больше земной жизни.

Письмо о церковной молитве

Я хочу вам объяснить, с какими чувствами мы должны готовиться к посещению храма Божия. Мы знаем, что Всемилостивый Господь особым образом являет Свою благодать в церкви, освященной через молитвенное призывание благодати Божией. Поэтому храм можно назвать жилищем Божиим, местом особенной встречи Бога и людей, как он Сам сказал: "Оставлю жилище Мое посреди вас, и душа Моя не возгнушается вами; и буду ходить среди вас, и буду вашим Богом, а вы будете Моим народом" (Лев. 26, 11). В древнем Израиле это было показано видимым образом. Облако осеняло скинию, и слова исходили из облака. Позже, во время прохождения Израиля через пустыни, вел их к обетованному Ханаану облачный столп, который шел впереди или останавливался. Над христианскими храмами не замечается никаких материальных знаков, но в неменьшей степени им присуща полнота Божия благословения. Эти храмы не идут куда-либо и не останавливаются, подобно скинии, но они суть не менее верные указатели пути, ведущего к Небесному Ханаану. Это последнее свойство наших церквей напоминает нам порядок путешествия Израиля и заставляет нас думать о том, что мы с полным правом можем окружать наши церкви соответствующими чувствами и настроениями, чтобы они на нашем жизненном пути могли нас привести туда, где Бог определил нам остаться навечно.

Когда скиния была построена и освящена, Бог приказал Моисею расположить народ в определенном порядке вокруг нее так, чтобы три колена израильских были впереди, три сзади, три с правой стороны и три с левой стороны. А скиния сама находилась в середине, ее несли люди из колена Левитова. Мы верим, что наши церкви суть путевые указатели, и мы рядом с ними шествуем в Небесное Царство. Поэтому, вспоминая это разделение на колена, мы должны наше душевное состояние обретать в церкви исходя из того обстоятельства, что три колена находились впереди, три сзади, три справа и три слева. Я представляю это так.

Сначала три спереди — на Восток. Здесь надо поставить высочайшие переживания духа. Какие именно? Я думаю: веру, которая является действительной госпожой церкви и через свое, полное благодати присутствие делает то, что церковь действительно является храмом, на который всегда направлено Око Божие и в котором пребывает Его сердце; надежду на то, что всегда присутствующий в церкви Господь, как Отец, любящий детей, слышит все к Нему направленные молитвы и готов исполнить все, что необходимо для нашего вечного спасения; любовь к церкви, в которой мы пребываем, как в доме Отчем, где наш дух находит мир и спокойствие, как дитя в объятиях матери. Это и есть главные, основные и тайные отношения в Божией церкви. Они созревают в духе и обращены к Самому Лицу Божию.

На противоположной стороне, на Западе, нужно поставить нечто телесное, что, однако, склонно к духу. Это тоже можно разделить на три рода делания: усердное посещение церкви, терпеливое пребывание в ней от начала до конца, всегда на своем определенном месте, молитвенное положение: спокойно, несколько согбенно, со взором, устремленным к земле или наверх, к иконам, с ушами, отверстыми для восприятия слов и песнопений, с молчащими устами, не вертясь и не позволяя себе смотреть по сторонам. Все это делание составляет участие в молитве тела, укрепляемого внутренним духом молитвы и в свою очередь укрепляющего этот дух.

Что понимается под стоящими справа и слева? Я думаю, это о том, чему душа должна следовать в молитвенном делании.

С правой стороны стоят три утверждающих действия. Это суть: стояние — с пониманием в сердце — перед Лицом Бога, что́ сопровождается трезвенным благоговением, которое держит нас в бодрственном состоянии и наш внутренний храм овевает его внутренним ветерком, чтобы мы могли глубоко вникать в смысл всего того, что читается и поется...

На левой стороне должны стоять три отрицательных свойства, отвлекающих от богослужений, т. е. там находится то, что мы не должны делать...

Письмо Иоасафу, затворнику и исихасту в монастыре святого Саввы в Палестине

Я хотел тебя увидеть своими телесными очами и устами к устам с тобою говорить, если бы это было возможно. Это, однако, невозможно. Итак, увидим мы тебя другим способом — увидим тебя душевными очами и будем разговаривать письменно, в надежде, что посредством такого обмена мыслями мы тоже получим маленькую пользу, потому что мы верим, что и ты из тех, кто, по слову евангельскому, все оставил, пришел ко Христу и говорит Ему: "Через Тебя для меня мир распят, и я для мира" (Гал. 6, 14). Через вас можем мы с правом сказать: "Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: Авва, Отче!" (Гал. 4, 6).

Такие научаются Духом, и нет надобности в том, чтобы кто-нибудь другой их учил. И не для наставления хочу я тебе сказать, а только братски поделиться с тобою тем, чему меня научили святые отцы.

Самое главное, о чем надо стараться, чтобы Иисус Христос к нам снизошел и с нами жил. Причина, корень, источник и основа такого дара есть Благодать и мирная молитва сердца в то время, когда мы от всего злого

отказались и обратились к добрым делам. Это ведет к жизни по заповедям Христовым, к молитве молчащего, который с терпением остается в своей маленькой келье. Вначале молчащий усердно созидает защиту через внимание и молитву Божию. Часто все же приходит он в рассеяние, потому что он пребывает только в начале упражнения и его духу непривычно останавливаться на чем-нибудь одном. Середина совершенства, достигаемая позже, заключается в том, чтобы начинающий молился непрестанною молитвой. Когда же он возвысится до совершенства, то молится духом в правде и через свет благодати приемлется Богом. Таким образом, кто хочет быть трезвенным, тот по примеру богоносных отцов в глубине своего сердца должен всегда собранно молиться, всегда обращаться к словам молитвы в полной отрешенности, с молчанием и вниманием, ибо из этого проистекают оживление сердца и теплота, которая уничтожает страсти диавола и очищает сердце. как в плавильной печи.

От такой молитвы будет расти наше стремление к нашему Господу Иисусу Христу и постоянная любовь к Нему, из которой происходит сладчайший дар слез, охватывающий душу и тело и очищающий их через покаяние и исповедание веры, через любовь и благодарение. И приходят к нам непостижимые никаким понятием тишина и мир, далекие от всяких искушений.

Благодаря этому подается нам сверкающая, подобно снегу, одежда бесстрастия, воскресение души от телесности к образу Божию; благодаря этому приходит к нам совершенный Божий мир, с деланием созерцания, любви, надежды и веры, непосредственное соединение с Богом, наслаждение Им в созерцании Его великолепия. Все это мы имеем сейчас как в предвидении, как в зеркале, как в обещании; потом же — как лицом к лицу — совершенное общение с Богом и вечная пища через Него, которой мы сподобляемся от Всеблагого Бога по молитвам святых! Аминь.

Старец Амвросий Оптинский

Мне еще лично приходилось слышать от посетителей Оптиной пустыни, которые видели старца Амвросия или говорили с ним, что они были совершенно поражены его сердечностью и его простотой. В его наружности было нечто притягательное. Его лицо было настоящим лицом великорусского крестьянина, с несколько выдающимися вперед скулами, с белой бородой и умными глазами, взгляд которых проникал глубоко в человеческое сердце; он был скромен и благодушен, и из его речей посетители обнаруживали изумительно богатый опыт знания жизни и людей; каждый вопрос и каждую просьбу рассматривал он с одинаковой серьезностью и вниманием. Некоторые были разочарованы, когда люди, чаще всего старые крестьянки, отягощали старца мелочами их повседневной жизни и занимали его время разговорами. "Мой дорогой, — сказал старец Амвросий однажды такому посетителю, — как ты не можешь понять, что вся их жизнь заключена в этих мелочах, а их душевное спокойствие имеет такую же ценность, как у людей, задающих сложные вопросы". И действительно, старец всегда находил время для таких простых поучений. Рассказы посетителей о мудром старце распространялись по всей России.

Позже в его келлию приходили по дорожке, протоптанной простыми людьми, также и "духовные" и научались здесь, может быть, впервые, что без детской простоты нельзя жить как христианину.

То, что старец вносил в свои поучения глубокое понимание разнообразных явлений обычной жизни, было плодом Оптинской школы. Старец Амвросий начал свое духовное воспитание как келейник старца Леонида, но неожиданно он внес новые черты в манеру старца Леонида" его жизненный путь прошел другим образом, чем путь его духовного отца.

Старец Амвросий (родился в 1812 г.) был сыном псаломщика маленький и бедной деревенской церкви. В противоположность старцам Леониду и

Макарию он получил духовное образование. Сначала под руководством отца читал он учебные книги и Псалтирь, затем окончил духовное училище и, наконец, Духовную Семинарию в Тамбове. Везде он проявил себя как одаренный и прилежный ученик. По завершении образования он несколько лет жил в Липецке как учитель духовной школы. Именно в это время в нем произошло решительное изменение. Александр Гренков (таким было его мирское имя) чувствовал с каждым днем все глубже, что прежняя деятельность его не удовлетворит. Его наклонность к одиночеству и к углублению в молитву становилась все сильнее и сильнее. Часто тишина монашеской кельи возникала перед его духовным взором и притягивала его. Однажды он заболел и дал обещание по выздоровлении уйти в монастырь. Старец и отшельник, именем Иларион, живший в селе Троекурове, когда Александр Гренков пришел к нему, желая испросить у него совета и благословения на дальнейшее свое жительство, сказал ему: "Иди в Оптину, ты там нужен".

Осенью 1839 г. он пришел в Оптину, в скит старца Леонида. Незадолго до своей смерти Леонид сказал Макарию: "Я передаю его тебе, потому что он очень близок к нам". Так Амвросий оказался под руководством старца Макария. Имея соответствующую подготовку, Амвросий помогал ему при переводе патристических книг — сперва в приготовлении и обработке Жития и писаний Паисия Величковского, после и при других работах. Уже во время своей келейной работы он очень тяжело заболел; как следствие этого — он остался на всю жизнь слабым и болезненным. Болезнь оказала большое влияние на его жизнь и его взгляды. Через нее он получил особенное познание. "Хорошо для монаха быть больным, — не раз говорил он позже. — При выздоровлениях он не должен по-настоящему выздоравливать, но только немного лучше себя чувствовать".

По причине своей слабости он не мог совершать литургию и оставался вдали от монастырского богослужения; бóльшую часть времени он проводил полулежа в своей келии, причем вставание и совершение поклонов были ему также очень трудны.

После смерти старца Макария отец Амвросий наследовал от него руководство работой по переводу патристической литературы. Но в этой деятельности он не находил большого удовлетворения. Души людей казались ему важнее книг. Перед его глазами всегда стояла его жизнь со старцем Леонидом, так что его старчество во многом походило на старчество Леонида, но его келья видела бóльшую и более пеструю толпу посетителей.

Заслугой старца Макария является то, что Оптина привлекла внимание русских ученых. Именно в 60-х годах мы замечаем некоторое колебание в развитии духовной культуры страны. Большинство представителей интеллигенции уклонились к материалистическим взглядам, стараясь одновременно мышление и душу образованных православных слоев отвратить от церковности. Значение вновь возникшего старчества заключалось в том, что оно стало оплотом против этих попыток и, как противоположное течение, до сих пор еще по-настоящему не признано. Старец Амвросий продолжил работу старца Макария, укрепил церковные взгляды и придал религиозным умозрениям новое направление. Основные представители русской философии уяснили, что "главной задачей русского религиозно-философского творчества является построение православного христианского мировоззрения, вытекающего из богатого содержания христианских догматов, из их применения к жизни". При этом мы не должны забывать, что эти основания ведут нас ко времени русских славянофилов и к их представителю в религиозной философии — Ивану Киреевскому. Оттуда путь идет к Владимиру Соловьеву, который объединил отдельные высказывания славянофилов в одну систему, к Достоевскому и другим, еще ныне живущим, религиозным мыслителям.

В старчестве ученые познакомились не только с некоторыми значительными представителями христианской веры, но даже больше — с единством веры и знания и с путем к ним.

Поэтому не надо удивляться тому, что Достоевский, когда он вместе с Владимиром Соловьевым посетил старца Амвросия (1878 г.), нашел вместе с ответом на свои личные вопросы также ответ на то, какими должны быть общие задачи христиан в миру. После этой беседы он написал "Братьев Карамазовых" и смог искусно описать незабываемый образ старца Зосимы. "Как, однако, вы удивитесь, — пишет Достоевский своим читателям о старце, — если я скажу, что по молитвам этих смиренных, в одиночество и тишину погруженных старцев произойдет спасение России".

Также и другой великий представитель русской литературы, Лев Толстой, идет в Оптину для того, чтобы там свои критические замечания по отношению к русскому благочестию увидеть потрясенными и в них чистосердечно раскаяться: "Да, отец Амвросий — совершенно святой человек. Я с ним беседовал, и тогда стало так легко и радостно на моей душе. Когда ты с таким человеком общаешься, ты чувствуешь близость Бога". Три раза посещал Толстой келью Амвросия, в последний раз — вместе с семьей. Когда в 1910 г. он в четвертый раз прибыл в Оптину, то старец Иосиф, ученик Амвросия, хотел, как говорит предание, постричь его в монахи, чтобы его мятущуюся душу привести к покою. Но Толстой умер недалеко от Оптиной.

Также и многие другие представители русской интеллигенции находили у смиренного старца совет и благословение, а также освобождение от того, что отягощало их совесть.

Жизнь старца Амвросия — это целая цепь дел любви и сердечности. Обращаясь с людьми, он часто обнаруживал удивительное знание души, их обстоятельств и их будущего. Уже после нескольких минут душа посетителя лежала перед ним, как открытая книга. Однажды пришел к нему священник, который имел очень небольшой и бедный приход и был в сомнении относительно своего одинокого и бедного жития. Как только он переступил порог кельи старца, тот закричал ему: "Иди, иди назад, отец! Он один, а вас двое". Священник не понял и спросил старца, что это значит. Старец Амвросий ответил: "Бес, который тебя искушает, один, но ты имеешь еще одного Помощника — Бога. Иди домой и не бойся, и не сомневайся, и заметь, что это очень большой грех — оставить свой приход. Совершай каждый день Божественную литургию, и все будет хорошо". Успокоенным и обрадованным вернулся священник в свою деревню и делал так, как сказал ему старец. Прошло несколько лет, и община стала гораздо больше и активнее. Позже, после смерти Амвросия, священник стал сам подобен старцу и был хорошо известен.

Епископ Калужский Макарий посетил старца Амвросия, когда еще был молодым священником и не принимал монашества. Старец долго беседовал с ним. На прощанье старец подарил ему книгу о монашеской жизни. Впоследствии епископ рассказывал: "Я подумал: зачем мне дали книгу о монашестве, когда я не монах? Старец тоже сказал: "Ах, зачем я даю вам эту книгу? Вам нужно нечто другое". Но потом он посмотрел на меня внимательно и сказал: "Нет, все так должно быть". Через несколько лет умерла моя жена, и я поступил в монастырь. Теперь я уже епископ, но храню эту книгу как благословение старца, предсказавшего мне мою жизнь".

В Оптиной произошло еще следующее. Там жил молодой иеромонах Палладий. Он совершил воскресную литургию и пошел, совершенно здоровый, в свою келью. Внезапно приходит к нему келейник старца и говорит, что отец Амвросий велел ему постричься в схиму и начать читать канон на исход души. Удивленный иеромонах ответил, что он еще совершенно здоров. Через несколько дней старец опять послал келейника с тем же повелением. И так три раза. На четвертый раз иеромонах испытал удар, сделался парализованным и умер после прочтения отходной.

Известный русский писатель и философ Константин Леонтьев, оставив свою дипломатическую карьеру, поселился в домике, который он построил в Оптиной пустыни. Пятнадцать лет жил он там, постоянно общаясь со стар-

цем Амвросием. Осенью 1891 г. Леонтьев захотел поехать в Троице-Сергиеву Лавру, чтобы там постричься. Он пришел к старцу Амвросию, чтобы с ним проститься и испросить благословения на свою будущую монашескую жизнь. Старец, благословляя его, сказал: "Ну, мы скоро увидимся". Леонтьев не придал этим словам особенного значения. Но когда он три месяца спустя получил сообщение, что старец Амвросий умер, то почувствовал, что и его смерть приблизилась. Действительно, через месяц он заболел воспалением легких и вскоре умер.

У одной монахини заболело горло; врач определил туберкулез горла и головы и объяснил, что нет надежды на спасение. Монахиня приуныла и пришла к старцу. Но старец послал ее к близлежащему колодцу и велел принести ему воды. Монахиня исполнила это. Старец извлек из-под своей подушки три яйца, смешал белок с водою и дал монахине попить, после чего приказал ей вернуться в монастырь и вымыться этой водой. Она все точно исполнила. После омовения она глубоко заснула и проспала день и ночь. Наутро она почувствовала себя гораздо лучше и вскоре стала совсем здоровой. Врач не мог поверить, что больная выздоровела.

Современники много рассказывали о подобных исцелениях и предсказаниях. Много душ, считавших себя уже на краю могилы, старец Амвросий спас через свою любовь и возвратил на правильный путь. Он учил людей отличать истинное от ложного. Целый год бесконечные толпы паломников приходили в Оптину, часами ожидая старца Амвросия.

У старца Амвросия мы находим черты, родственные преподобному Серафиму Саровскому. Оба старца посвящали себя с особой любовью заботе о женских душах. Оба основали недалеко от себя женский монастырь, и оба духовно покровительствовали их насельницам. Это совершенно особая глава в истории русского старчества.

В деревне Шамордино, отстоящей в пятнадцати километрах от Оптиной, старец Амвросий с помощью своих почитателей основал женский монастырь, и так появилась в конце 70-х годов XIX столетия обитель Шамордино, посвященная Казанской иконе Божией Матери. Старец сам руководил строительством монастырской церкви, а также приспособлением уже существующих строений. Неутомимо проводил он многие часы в обозрении работ и в соответствующих беседах. Казалось, что все слабости старости, все телесные недуги от него ушли. 1 октября 1881 г. церковь наконец была освящена. Выбор монахинь делал сам старец с большой заботой. Год от года все укреплялась религиозная община нового монастыря, ставшего любимым детищем старца. Каждое лето старец Амвросий приезжал в Шамордино на много недель и брал на себя воспитание и руководство своих духовных дочерей. Из-за этого в оптинских монахах и посетителях возникло неудовольствие, так как они часто оставались без общения со старцем. Епархиальный архиерей распорядился, чтобы старец вернулся в Оптину. Он делал так, как было приказано, но на следующее лето повторял то же самое. Летом 1891 г. старец Амвросий опять отправился в Шамордино. Целую зиму перед этим он чувствовал себя очень слабо, но в летние месяцы ему стало несколько лучше, а затем слабость возобновилась. Игумения и монахини Шамордино видели, что старец со дня на день слабеет, и были очень этим обеспокоены. Снова пришло распоряжение епископа, чтобы старец вернулся в Оптину. Но затем пришло письмо, что епархиальный архиерей в ближайшие недели сам приедет в Шамордино. Старец совсем лишился сил. Это были первые дни осени; он простудился и должен был оставаться в кровати. Когда монахини спросили его, как надо принять епископа, старец ответил: "Мы споем ему: "Со святыми упокой души раб Твоих".

10 октября 1891 г. был последний день его жизни. Окруженный своими духовными дочерьми, он почил. Епископ по дороге услышал известие о смерти старца и решил сам его отпеть. Был вечер; гроб стоял посредине церкви, построенной старцем Амвросием, монахини пели панихиду, и в ту

минуту, когда они начали петь "Со святыми упокой", епископ вошел в церковь. Так исполнилось последнее предсказание старца.

Оптина должна была стать местом успокоения старца Амвросия. Это была очень впечатляющая картина, когда его гроб через луга и леса был на руках переносим, сопровождаемый тысячами народа с горящими свечами и пением монахов и монахинь. Поздно вечером прибыл покойный обратно в свою обитель. Его старчество, продолжавшееся 31 год, пришло к концу, но дух его жил в Оптиной и в Шамордино и далее.

Его ученики продолжали его благословенную работу. Еще 30 лет продолжалось духовное руководство, до тех пор пока ворота Оптиной пустыни закрылись для аскетической жизни и колокола этого последнего и важнейшего центра русского старчества замолкли.

Со смертью старца Амвросия закончился большой по времени период русского старчества. Кроме старца Амвросия, действовали также и другие современные ему старцы в различных обителях. Однако Амвросий занимает первое место между ними. Он оставил многих учеников, которые продолжали его работу. Прежде всего надо назвать старца Иосифа, который воспринял духовное руководство сынов и дочерей старца Амвросия. Двадцать лет он действовал в Оптиной как старец, стяжал любовь и внимание всех паломников и умер в мае 1911 г. Он был похоронен рядом с могилой своего учителя.

Вторым был монах Нектарий. В молодые годы он пришел в Оптину и находился несколько десятилетий под духовным руководством старца Амвросия. Он имел большую наклонность к одиночеству и молчанию и проводил бóльшую часть времени в делании духовной молитвы. Но после смерти старца Иосифа начал и он заниматься старчеством. В своем отношении к посетителям он во многом напоминал старца Леонида. Он умер в 1928 г. Еще и теперь можно встретить людей, которые лично с ним встречались и его помнят.

Последним учеником старца Амвросия был монах Анатолий. Много лет видел он келейную жизнь старца Амвросия, затем продолжительное время как старец находился в центре духовной жизни Оптиной. Его любили и уважали. Он жил в келье своего учителя, но последние годы провел не в скиту, а в монастыре. Своим внешним видом и обращением с людьми с сердечностью и вниманием, своей продолжительной добродушной улыбкой он имел много общего с преподобным Серафимом. Тридцать лет он руководил во времена войн и беспорядков и умер в 1921 или 1922 г., когда неистовствующий мир сей разрушил тишину и одиночество оптинского скита. Ученики рассеялись повсюду — далеко от стен их духовной родины. Они пошли в леса севера и Сибири и начали по-новому аскетическую жизнь своих пращуров.

Снова стена, подобная стене девственных лесов, отделяет беспокойный внешний мир от людей, которые развивают в себе образцы христианских добродетелей, следуя духу их скромных вождей — русских старцев. Скрытым остается их христианское делание, и дары любви созревают незримыми, пока не наступит время, в которое вновь пробудившиеся души осмелятся оставить ужасные, ошибочные пути своей жизни...

ПЯТАЯ КНИГА

СВЯТОЙ

Преподобный Серафим Саровский

К концу XVIII столетия в непроходимых лесах Саровской обители появился новый отшельник, живущий в небольшой хижине. Ему было около 40 лет. Он был высокого роста и сильного телосложения. Несмотря на то что до этого он провел многие годы в строгом аскетизме, его лицо было свежим.

Прекрасные, синие, проницательные глаза располагались под густыми бровями. Длинные светлые волосы достигали плеч, и большая широкая борода обрамляла его лицо. Весь его облик свидетельствовал о том, что он был внутренне и внешне сильным человеком. Хижина находилась в густом еловом лесу, поблизости от холма на берегу маленькой речки Саровки. Хижина была построена из простых, но крепких бревен, состояла из единственной комнаты и освещалась двумя маленькими окошечками. В ней не было ничего, кроме печки. Более двух часов требовалось отшельнику для того, чтобы по узкой тропинке в густом лесу дойти до монастыря. Зимой, когда бури нагромождали массу снега, сообщение с монастырем прекращалось. Тогда хижина погружалась в бесконечное зимнее молчание...

Медленно и постепенно в отшельнике созревала сила, которая вела его в христианском аскетизме ступень за ступенью, все выше и выше. Как второй Симеон Столпник, провел он три года, более тысячи дней и ночей, в молитве, коленопреклоненно, на большом камне. С простертыми кверху руками произносил он сердцем и устами все время: "Господи, помилуй меня, грешника!"

Это был иеромонах отец Серафим, новый Божий подвижник, "собеседник Ангелов", "сила Церкви и радость верующих", как прославляет его Церковь. И до сих пор остается отец Серафим совершеннейшим ликом в ряду русских святых и прекраснейшим жемчугом на богато украшенной одежде Восточной Церкви.

Преподобный отец Серафим родился 19 июля 1759 г. в Курске. Его мирское имя было Прохор. С младенческих лет он находился под защитой Божиего Провидения. В семилетнем возрасте он упал с высокой колокольни, но остался невредим. Спустя три года он тяжело заболел. Тогда во сне явилась ему Божия Матерь и обещала выздоровление.

Он не любил, подобно другим мальчикам его возраста, участвовать в различных играх; больше искал одиночества, усердно читая Священное Писание и Жития святых. Особенно его привлекало богослужение. Как сын купца, он должен был начать заниматься делом, но очень противился этому. Позже, когда он стал уже старцем, в своих беседах с учениками он часто приводил различные примеры из купеческой жизни для того, чтобы сделать более понятными трудные места в Священном Писании. В глубине души стремился он в совершенно иной мир.

Восемнадцати лет, простившись навсегда со своей матерью, он предпринял паломничество в Киев, куда ежегодно устремлялись тысячи верующих, чтобы посетить знаменитый Печерский монастырь. Здесь жил в узкой пещере старец Досифей, обладавший даром прозорливости. На коленях испросил у него Прохор благословения на монашество. "Иди, дитя мое, — сказал старец, — в Саровскую обитель и оставайся там. Это место послужит твоему спасению. Там с Божией помощью окончишь ты свой земной путь. Старайся только всегда иметь память о Боге и непрестанно повторяй молитву: "Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня, грешного". Держись крепко этого упражнения и будь добр: когда ты идешь или когда ты сидишь, во время работы, а также в церкви, на всяком месте да живет эта молитва в твоих устах и в твоем сердце. В этой молитве ты найдешь покой, через нее получишь ты чистоту тела и души. И Святой Дух, Источник всякой святости, будет почивать на тебе и приведет к святости твою жизнь!" Поклонившись еще раз святыням Киево-Печерского монастыря, Прохор направился в Саров. В Саровской обители монахи жили в строгой аскетической дисциплине. Здесь были и старец Назарий, и старец Иосиф и другие.

Когда прошли первые восемь лет послушания под руководством старца Иосифа, Прохор был пострижен в монахи и вскоре посвящен в иеродиакона. Игумен Пахомий, знавший его пламенеющую веру, дал ему при пострижении имя Серафим. Вскоре после пострижения его постигла тяжелая болезнь — водянка, и он лежал в безнадежном состоянии. Игумен хотел послать за

врачом, но больной повернулся к нему и сказал: "Я поручил себя другому Врачу души и тела — Господу и Его Пресвятой Матери. Если благословите, то исцелите меня, бедного, Святым Причастием". После этого он исповедался и причастился Святых Христовых Таин. Много лет спустя, незадолго до своей смерти, рассказывал преподобный Серафим одному монаху, какое видение он получил после этого Причастия. Пресвятая Дева Мария явилась ему в небесном свете; слева и справа от Нее стояли апостолы Петр и Иоанн. Божия Матерь повернулась к апостолу Иоанну и сказала: "Сей есть от рода нашего". При этом Она положила Свою десницу на голову страдальца, и тотчас из раны в его правом боку начала вытекать вода, переполнявшая его тело. Шрам от раны остался на всю его жизнь.

После своего исцеления преподобный Серафим проводил долгие ночи в горячей молитве Божией Матери, Которую он очень почитал.

Как иеродиакон, преподобный Серафим почти каждый день участвовал в совершении Божественной службы. Оставшееся время он проводил в келье, стоя читая Священное Писание и святых отцов.

В это время он имел еще одно видение. За ранней литургией Великого Четверга, которую, как обычно, совершал игумен Пахомий, преподобный Серафим, как диакон, вошел в царские врата и возгласил: "Господи, спаси благочестивыя и услыши ны!" При этом он должен был, по уставу, навести орарем на присутствующих. Но преподобный Серафим не смог поднять своей руки; выражение лица его изменилось, он остался стоять, не будучи в состоянии произнести ни слова. Все поняли, что он имел видение. Два других иеродиакона взяли его под руки и ввели в алтарь.

Три часа отец Серафим был не в состоянии что-либо сказать. Когда речь вернулась к нему, он смиренно сообщил игумену: "Когда я, убогий, произносил слова: "Господи, спаси благочестивыя и услыши ны" и хотел поднять орарь, внезапно озарил меня луч света, подобный солнечному. В этом свете увидел я нашего Господа Иисуса Христа в человеческом образе, во свете и славе, окруженного Ангелами, Архангелами, Херувимами и Серафимами, подобно тому как пчелы окружают свою матку. Господь пошел по воздуху от западных церковных дверей с поднятыми руками и благословил духовенство и народ. После этого Он вошел в Свою икону, висящую по правую сторону царских врат, и преобразился в ней. Я, земля и пепел, сподобился видеть Господа Иисуса Христа и получил от Него еще особенное благословение, и мое сердце преисполнилось умиления и любовью к Богу!"

Епархиальный епископ Феофил, сам требовательный монах, зная о смиренном житии молодого монаха и заботясь о пользе церковной, посвятил его 2 сентября 1793 г. во иеромонаха. В благодати священства преподобный Серафим продолжал прежнее аскетическое житие. После смерти престарелого игумена Пахомия преподобный Серафим решил перейти к отшельничеству, вне монастыря. В холодное зимнее утро в конце 1794 г. преподобный Серафим оставил обитель и пошел трудным путем через высокие снега лесом к одной маленькой хижине. Он ничего с собой не взял, кроме Евангелия и священных сосудов для литургии.

Одиночество продолжалось недолго, ибо преподобного Серафима стали посещать люди: одни — из любопытства, другие — по своим внутренним нуждам. Были между ними и женщины. Для преподобного Серафима эти посещения были очень нежелательны, так как они отвлекали его от пути к его цели. Тогда он стал со всею силою молиться, чтобы тишина одиночества могла опять восстановиться. Он вскоре увидел знамение того, что его молитва услышана: стволы елей склонились, чтобы его защитить. На первый день Рождества он направился в монастырь, принял Святое Причастие, а к вечерне опять отправился назад. Когда он увидел, что стволы елей глубоко склонились и загородили проход по тропинке, он понял, что Господь благословляет его вновь начатое житие, и благодарил Его коленопреклоненно за этот новый знак Его благодати. На следующее утро, во второй день Рождества,

когда церковь прославляет Пресвятую Богородицу, отец Серафим снова пришел в монастырь. По окончании Херувимской песни преподобный Серафим смиренно приблизился к служащему игумену и сказал:

— Отец игумен, дай благословение, чтобы в хижину, где я живу, не могли больше приходить женщины. Игумен ответил строго:

— В какое время приходишь ты ко мне с таким вопросом, отец Серафим!

— Именно сейчас дай мне благословение, отче, — просил отец Серафим настойчиво, но смиренно.

— Как могу я из монастыря наблюдать, приходят к тебе женщины или нет?

— Произнеси благословение, отец игумен, и ни одна не осмелится приблизиться к моей хижине!

Игумен взял икону Пресвятой Богородицы, благословил ею отца Серафима и сказал:

— Я даю тебе благословение, чтобы ни одна женщина не приблизилась к твоему холму, ты сам, однако, бодрствуй!

Отец Серафим приложился к иконе, а потом опять причастился Святых Таин.

Этим был положено начало настоящему отшельничеству. Отшельник был одет несколько необычно: вместо черной монашеской одежды — белая; на ногах лапти и старая шапочка на голове. На груди носил он крест — благословение матери, а на спине мешок с камнями и Евангелием. На груди, под рубахою, он носил, кроме того, несколько железных крестов, которые вместе весили около 20 фунтов, а на спине такие же кресты весом около 8 фунтов. Он был препоясан железным поясом. Зимою рубил он дрова в лесу для своей печки, но топил ее так, что келья едва нагревалась. Летом разводил огород, от плодов которого питался...

"О, одинокое житие! Убежище учености, школа небесного и Божественного понимания, где Бог есть единственный предмет изучения. Пустыня — рай умиления, где благоухающие цветы любви в огненном свете пылают и вскоре становятся бестящими и белоснежными. От этих цветов возникают радость и покой. Запрятанные в глубине души, они недоступны никаким ветрам. Так воскуряется фимиам умерщвления не только плоти, но и воли в кадиле непрестанной молитвы, которая, сладостно пылая, горит непрестанно, зажженная от огня Божественной любви!"

Этими словами святого Василия Великого прославлял Серафим свое одиночество. При всех своих делах он молился, пел псалмы и тропари, которые знал наизусть. Особенно любил он гимн, прославляющий Пресвятую Богородицу. Ежедневно он прочитывал несколько глав из Евангелия и Посланий, а также аскетические писания святых отцов, просиявших в отшельничестве. Но основным занятием его аскетизма оставалась молитва. Его утреннее и вечернее правило было очень длинным и объединяло в себе смирение, покаяние перед Господом и прославление Его великолепия. Он всегда читал покаянную молитву Ефрема Сирина "Господи и Владыко...".

На первой неделе Великого поста преподобный Серафим не принимал никакой пищи; только по воскресеньям принимал он Святое Причастие и ел просфоры. Два года своего отшельничества он питался только одним растением (снитка), летом — свежим, зимою — сушеным и в воде сваренным.

Иногда он рассказывал другим старцам о бесовских искушениях, которые посещали его среди ночи, когда он молился. Ему казалось, что стены его хижины исчезали и дикие звери с рычанием нападали на него. Один монах спросил его: "Батюшка, отец Серафим, видел ли ты когда-нибудь злых духов?" — "Они гнусны, — ответил старец, посмеиваясь. — Как грешнику невозможно перенести свет Ангелов, так очень страшно увидеть злых духов".

Однажды Бог дал старцу Серафиму случай показать все свое человеколюбие. Осенним днем 1801 г. он рубил дрова в лесу. К нему подошли трое мужчин в крестьянской одежде и начали дерзко требовать от него денег.

Они думали, что он много получает от верующих. Ответ Серафима, что у него ничего нет, только разозлил разбойников. Один из них стал наносить ему удары палкой по голове и по телу. У старца полилась кровь изо рта и ушей, и он упал. Несмотря на то что он сам имел колун в руках и был достаточно сильным человеком, чтобы защититься от разбойников, он, однако, не оказал им сопротивления. Мужики обыскали его хижину и, не найдя ничего, удалились. До глубокой ночи лежал старец без сознания на земле. Рано утром он появился в монастыре, весь покрытый кровью. Он отказался от предложения игумена послать за врачами. Слабость от потери крови заставила его лечь и заснуть. Во сне он увидел видение: с правой стороны подошла к нему Божия Матерь, увенчанная короной, справа и слева от Нее стояли апостолы Петр и Иоанн, так же как в первом видении. Небесная Царица повернулась к присутствующим и сказала: "Что вы беспокоитесь?" А потом обратилась к апостолам, сказав: "Сей есть от рода нашего!" И в это мгновение больной пробудился.

Игумен просил его показаться врачам, но преподобный Серафим повторил, что хочет себя отдать в руки Божии и Пресвятой Богородицы. Четыре часа старец лежал в изнеможении, но с тихой радостью в сердце. После этого он поднялся, вкусил немного хлеба и погрузился в молитву. Еще около двух недель он оставался в монастырской келье, после чего почувствовал себя здоровым. Но избиение не прошло бесследно: он остался навсегда сгорбленным и мог ходить, только опираясь на посох.

Через пять месяцев старец вернулся в свою отшельническую келлию. Прощаясь с игуменом, он просил, чтобы преступников не преследовали, причем сослался на евангельские слова: "Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне" (Мф. 10, 28).

Через год игумен монастыря умер. Братия избрали преподобного Серафима новым игуменом. Но преподобный Серафим отклонил это избрание и одновременно наложил на себя новый аскетический подвиг — молчание. "Больше всего украшает человека молчание"; об этом говорил и святой Амвросий Медиоланский, что "он видел очень многих, спасающихся через молчание, и ни одного — через болтовню".

Три года жил старец в совершенном молчании. Он ни с кем не говорил, даже с монахом, приносившим ему хлеб. Даже свое лицо он скрывал под платком, когда кто-нибудь к нему приближался.

"Когда мы останемся в молчании, — объяснял он, — наш враг, сатана, не может приблизиться к молчащему. Но молчание должно быть и в сердце, и в разуме. От него возгораются в сердце различные дары Святого Духа: кротость и умиление. Это последнее действует в человеческом сердце подобно "водам Силоама, текущим тихо" (Ис. 3, 6). Пребывание в келлии в молчании, упражнении в молитве и чтении Священного Писания день и ночь делает человека богобоязненным. Келлия монаха, как говорят отцы, подобна Вавилонской пещи, в которой три юноши увидели Сына Божия. Молчание приближает Бога к человеку и делает его подобным земному Ангелу. Ты должен только тихо, бдительно и молча пребывать в своей келье и всеми силами устремляться к Господу, и Господь готов из человека, какой ты есть, сделать Ангела".

Молчание, однако, было только ступенью к еще более высокому аскетизму. Вечером 8 мая 1810 года Серафим снова появился в обители и стоял за вечерним богослужением; после этого он молча пошел в свою келлию. На другой день — это был день Святителя Николая Чудотворца — старец пришел к ранней литургии, причастился Святых Христовых Таин и получил благословение игумена. После этого он вернулся в свою келлию и там затворился. Так начал Серафим новое аскетическое упражнение — затворничество.

Годами жил в нетопленой келлии, освещаемой только слабым, но по-

стоянным светом от иконы Пресвятой Богородицы. Сперва он спал только в сидячем положении на деревянном полене. Позже — в им же сделанном гробе, который постоянно должен был напоминать ему о смерти. Тело его, как и прежде, было отягощено веригами; для того чтобы больше себя утомить, он перетаскивал дрова с одной стороны кельи на другую. Стоя или на коленях молился он тихо умом в сердце; часто читал он громко Священное Писание: каждый день по евангелисту, апостольское Послание и Деяния святых апостолов. Ночи он проводил в глубочайшей отрешенности от мира, в духовной молитве, в трезвенности и хранении сердца. Тогда он имел много видений, из которых мы знаем только немногие. Он сам совершал богослужения точно по уставу. По воскресным и праздничным дням он причащался Святых Христовых Таин, которые ему по благословению игумена подавались через окошечко в двери после ранней литургии. Он никого не принимал. Когда епархиальный архиерей, обозревая Саровскую обитель, пришел к его келье, двери ее остались закрытыми и для него. Только через десять лет преподобный Серафим позволил ему войти в свою келлию и принял архиерейское благословение. Еще через пять лет его келлия открылась совсем. Пятнадцать с половиной лет продолжалось его затворничество, которое закончилось 25 ноября 1825 года. Теперь началось старчество.

Внешний мир снова пришел с ним в соприкосновение; теперь старец принимал всех посетителей с равной, большой любовью и вниманием. Бедный или богатый, крестьянин или дворянин, мужчина или женщина, приходившие к нему, — все бывали приняты с одинаковой приветливостью. Принимая, отец Серафим был одет в белую одежду с епитрахилью и поручами — знаком своего священнического достоинства. Он не переставал творить непрестанную духовную молитву. Он требовал этого и от посетителей. "В этом должно заключаться все твое бодрствование, — учил он, — идя и сидя, на работе, в церкви и в особенности перед началом богослужения храни эту молитву в твоей душе и сердце. В призывании имени Божия найдешь ты покой, очищение души и тела, и Святой Дух, этот Источник всякого очищения, будет почивать на тебе и содержать в страхе Божием и чистоте".

Часто полагал старец после беседы свою епитрахиль на голову исповедывающегося, произносил разрешительную молитву и помазывал крестообразно его лоб маслом из постоянно горящей лампады, затем давал испить святой воды, целовал его на прощание со словами: "Христос воскресе, радость моя!"

Последние восемь лет его благословенной жизни, в течение которых он действовал как старец, были одним смиренным делом любви.

Уже рано утром, после ранней обедни, на которой старец Серафим всегда причащался Животворящих Христовых Таин и набирался новых духовных сил, собирались толпы посетителей к его дверям. Многие рассказывали об этих беседах со старцем. Они говорили, что его слова в их душе производили полную перемену, что сердце и разум их, которые у них обычно находились в борьбе, объединялись и вообще вся их жизнь изменялась. Многие, которые не могли посетить его лично, посылали письма, и преподобный Серафим посылал ответы, часто даже не раскрывая конвертов. Некоторые старые монахи говорили: "Ты принимаешь слишком много людей, не делая различия".

— Как бы я ответил Господу, если бы жаждущие ушли от моей келлии неудовлетворенными? — отвечал святой.

— Некоторые сердятся на тебя, — говорили завистники.

— Я не сержусь на то, что многие получают пользу и только немногие сердятся, — отвечал старец.

Это было незадолго до конца его затворничества. Однажды в Саров пришел помещик, по имени Михаил Мантуров. В течение нескольких лет он страдал болезнью ног. Врачи не давали ему надежды на исцеление и отказывались его лечить. По совету своего родственника Мантуров решил поехать в

Саров к старцу Серафиму. Когда слуга внес его в келью, старец спросил его с большим участием: "Почему ты стараешься увидеть убогого Серафима?" Мантуров, лежа на полу, умолял его со слезами об исцелении. "Веришь ли ты в Бога?" — спросил старец. Больной ответил твердо, что верит. "Ты, радость моя, если так веришь, то веришь также и тому, что верующий все от Бога получает. Верь тому, что Господь тебя исцелит, а я, убогий Серафим, буду за тебя молиться". С этими словами старец ушел в соседнее помещение и через некоторое время вернулся назад, велел Мантурову встать и помазал его больные ноги маслом. "Через тебя Господь дал мне благодать исцелений, и я исцеляю тебя первого!" Затем старец надел на помазанные ноги исцеленного чулки из белой новой льняной ткани и приказал Мантурову идти. Мантуров попробовал и с удивлением и неописуемой радостью заметил, что он твердо стоит и может двигаться. Исполненный благодарности и счастья, упал он перед старцем ниц и хотел поцеловать его ноги. Но старец поднял его и строго сказал: "Разве Серафим имеет власть умертвить или оживотворить, низвести во ад и опять вывести оттуда? Как ты думаешь, батюшка? Это все действия Господа, исполняющего волю тех, кто Его боится, и Он слышит их молитву. Принеси свою благодарность Всемогущему Господу Богу и Его Пречистой Матери!"

Время шло, и Мантуров не знал, как поблагодарить Бога. Полный страха, пошел он опять к старцу. "Ты, радость моя, — сказал преподобный Серафим посетителю, — мы должны Господа поблагодарить за то, что он нам вернул жизнь". Мантуров ответил: "Что вы мне прикажете?" — "Итак, радость моя, раздай все, что имеешь, Господу и прими на себя добровольную бедность!"

Помещик пришел в смущение, так как он не ожидал такого совета. Он думал еще о том, что дома у него есть молодая жена, и он не знал, как ее прокормить, если все отдаст. "Оставь все и не беспокойся о том, о чем ты сейчас думаешь, — сказал старец. — Господь не оставит тебя ни в этой, ни в будущей жизни, ты не будешь богатым, но хлеб насущный у тебя всегда будет".

По благословению старца Мантуров продал свое поместье, дал вольную своим крестьянам и купил маленький кусок земли вблизи Сарова. Деньги, полученные от продажи, он пока сохранил у себя, чтобы потом пожертвовать женскому монастырю, основанному старцем Серафимом. По его завещанию к тому же монастырю перешел и вышеназванный участок земли.

Однажды — это было 14 сентября 1824 года — княгиня Колончакова посетила святого старца, чтобы получить его благословение. У нее был брат, который находился в походе на Кавказе. Она беспокоилась, так как давно не получала от него писем. Старец Серафим встретил ее словами: "Ты не должна грустить, в каждой семье бывает печаль!" Три месяца спустя княгиня получила официальное сообщение о том, что ее брат пал на поле брани.

Две сестры пришли в Саров. В то время как одна принесла с собою небольшой подарок, другая об этом забыла. По просьбе сестры она поделилась с ней, и, таким образом, обе пришли с подарками. Святой старец Серафим сказал забывчивой: "Когда ты мне позже снова захочешь что-то принести, то принеси от того, что сама имеешь. Ты ведь имеешь пасеку, так сделай мне свечу из воска и принеси как дар!"

В доме крестьянина Воротилова тяжело заболела его жена. Воротилов уже бывал в Сарове и был известен старцу. Однажды вечером ее состояние очень ухудшилось. Воротилов поспешил в Саров и достиг келлии старца около полуночи. К своему удивлению, он увидел, что старец Серафим сидит на пороге своей келлии, как будто он кого-то ожидает. "Ну, радость моя, почему пришел ты так поздно к убогому Серафиму?" Воротилов рассказал ему, что жена его умирает, и просил помощи для больной. Старец возразил, сказав, что она должна умереть. Воротилов заплакал и упрашивал старца, говоря, что он мог бы исцелить больную. Серафим закрыл глаза и погрузил-

ся в молитву. Через некоторое время он их снова открыл, поднял лежащего у его ног человека и сказал: "О, радость моя, Господь дарует жизнь твоей жене. Иди в мире домой!" Придя домой, Воротилов узнал, что именно в полночь его жена испытала внезапное облегчение, ее болезнь пошла к выздоровлению, и вскоре она совершенно выздоровела.

В Дивеевском женском монастыре 8 сентября 1830 года была освящена новая церковь в честь Рождества Пресвятой Богородицы, построенная на деньги помещика Мантурова. "После освящения, — рассказывал священник этой церкви отец Василий Садовский, — пошли мы с архимандритом Иоакимом, который совершал освящение, и с господином Мантуровым к батюшке Серафиму в Саров. Он был в своей маленькой келлии в лесу. Радостно приветствовал нас святой старец и затем сказал отцу архимандриту: "Батюшка, чем же мне вас угостить? Не думайте, что у меня ничего нет. Для вас я имею, по случаю столь праздничного дня, совершенно особенное угощение!" При этом он подвел нас к кусту смородины, которого раньше я никогда не видел, показал мне три большие спелые ягоды и сказал: "Возьми и дай это нашим гостям!" Изумленный стоял я, не понимая, что нужно делать. Наконец взял ягоды. С улыбкой сказал святой: "Они дороги, очень дороги, потому что убогий Серафим радуется тому, что может вас угостить! Но это была Небесная Царица, Которая вас угощала, мои батюшки!" "Еще никогда я не ел смородину подобной сладости, да еще в сентябре", — заключил священник Садовский свой рассказ.

Во время польского восстания 1831 г. проходило через Саровский монастырь воинское соединение. Командир его, который был очень верующим человеком, остановил своих солдат, чтобы получить благословение старца. Старец исполнил его просьбу и внезапно объявил, что никто из этих солдат не будет убит. Солдаты с командиром совершили весь польский поход, приняли участие в штурме Варшавы и все благополучно вернулись домой.

Одна женщина рассказала следующее: "Я была еще девочкой, приблизительно двенадцати лет, когда мама взяла меня посетить отца Серафима. По пути мы встретили бедного человека, который выглядел таким бедным и страдающим, что я пожалела его и дала полтинник — все, что у меня было. Когда мы вошли в келью старца, он благословил меня и сказал: "Это хорошо, Ваше Высокоблагородие, что ты бедняку полтинник дала". Моя мама была тогда очень удивлена этими словами. Значение их стало ясным потом, когда я вышла замуж за генерала".

Жена Мантурова была немкой из Эстонии. Она не могла читать по-русски и мало говорила. Она только посещала старца Серафима, которого она глубоко почитала. Он часто говорил ей:

— Матушка, ты должна прочесть Житие святой Матроны и ей следовать.

— Батюшка Серафим, я не могу читать по-церковнославянски.

— Ты должна это прочесть! Ты должна! — повторял он много раз.

"Удивительно, — рассказывала потом госпожа Мантурова, — что я, немка, которая не могла читать по-русски, легко прочитала церковнославянский текст, как только взяла книгу в свои руки".

Однажды принесли к старцу Серафиму в келлию больного. Отец Серафим обернулся к нему и сказал: "Ты, радость моя, молись! И я буду за тебя молиться, но, смотри, лежи смирно и не поворачивайся". Через некоторое время, когда нетерпение и любопытство больного все возрастало, обернулся он и увидел: святой стоит на воздухе! Больной от удивления воскликнул, а старец, закончив молитву, сказал ему: "Теперь ты будешь всем болтать, что Серафим святой и молится на воздухе! Боже тебя сохрани; никому не говори об этом до моей смерти, иначе болезнь вернется к тебе". После смерти старца Серафима исцеленный рассказал, что́ он видел.

Также и три монахини из Дивеева монастыря, проходя по лесу, увидели, как старец Серафим по воздуху шагает на порядочной высоте через луг, недалеко от своей хижины. Это было за год до его кончины.

В сентябре 1831 г. пришел в Саров судья Николай Мотовилов. Он очень любил отца Серафима. Три года он лежал больной с парализованными ногами и многими ранами на теле. В своих дневниках он пишет: "5 сентября 1831 года меня принесли в Саров. 7 и 8 сентября, в день Рождества Пресвятой Богородицы, удостоил меня старец дважды со мной поговорить. 9 сентября пять человек несли меня через лес в хижину старца. В это время старец беседовал со многими людьми. Меня положили под большой лиственницей, которая еще и сегодня стоит, на землю. На мою просьбу помочь мне старец Серафим ответил: "Я не врач, который может исцелить какую-либо болезнь. Обратитесь к врачу".

Я рассказал ему обстоятельно, что был уже у лучших врачей Казани, потом обращался к ученику известного гомеопата Ганэмана, но никто не мог помочь мне. Я почувствовал, что мне, грешнику, только Бог может помочь.

— Верите ли вы в Господа Иисуса Христа, что Он Богочеловек, и в Его Пресвятую Матерь, что Она есть Пречистая Дева?

Я ответил: Да, я верю.

— И верите ли вы, что Господь, как Он прежде, в одно мгновение, одним-единственным словом или через прикосновение все страдания исцелял и теперь точно так же легко и в одно мгновение может исцелить того, кто Его попросит и что через Его слово и предстательством Божией Матери нам возможно в одно мгновение и через одно слово исцелиться?

Я ответил: Верю от всего сердца и всею душою, и если бы я не верил, то неужели бы я приказал нести меня к вам?

— Если вы так верите, тогда вы уже исцелены.

— Как так здоров, — сказал я, — когда вы и мои люди держат меня за руки?

— Нет, все ваше тело исцелено, и вы полностью здоровы.

И старец попросил людей, которые меня держали, отойти в сторону. Он же сам взял меня за плечи, поднял от земли, поставил на ноги и сказал:

— Ну, стойте крепко! Ступайте ногами твердо по земле... Так, так, не бойтесь, вы сейчас полностью здоровы; посмотрите, как вы хорошо стоите!

Я ответил: Да, потому что вы меня так хорошо ведете!

— Нет, теперь вы можете ходить уже без меня и будете так ходить всегда. Божия Матерь Сама просила Господа, и Он вас полностью исцелил. Идите же!

И я, чувствуя особенную силу в своих ногах, прошел несколько шагов туда и сюда. Но святой старец остановил меня и сказал:

— Достаточно на сегодня! Три года болезни очень ослабили вас. Начинайте понемножку и потихоньку улучшайте свое здоровье, которое теперь стало драгоценным даром Господа. Господь отнял от вас все дурное и очистил ваши грехи. Смотрите, какое чудо Господь над вами сотворил, и верьте всегда без сомнения в Его благость.

Получив благословение старца, я осторожно пошел — в присутствии многих людей — к своей карете...

Потом я много раз навещал святого старца и имел с ним длинные и серьезные беседы. Последняя беседа со святым старцем происходила в ноябре 1831 г., когда я имел счастье видеть его в благодатном состоянии и слышать его слова на лесной поляне. Он открыл мне также многие тайны из будущей судьбы России".

Учение преподобного Серафима о стяжании Святого Духа

Николай Мотовилов пишет в своем дневнике[3]: "Это был четверг, день пасмурный. Земля была покрыта ровным слоем снега. Снежинки непрерывно падали. В это время отец Серафим начал беседу со мною. Это было в лесу, на небольшой поляне, рядом с его хижиной, на берегу речки Саровки, у подножия холма. Он усадил меня на лежащий ствол и сам сел рядом.

"Господь открыл мне, — начал великий старец, — что вы в юности своей усердно старались узнать, в чем заключается смысл христианской жизни и что вы часто обращались с этим вопросом к духовным особам".

Я должен сказать, что в возрасте около двенадцати лет этот вопрос меня постоянно беспокоил и я действительно обращался ко многим духовным лицам с этим вопросом, но их ответы не удовлетворяли меня. Старец об этом не мог знать.

"Никто, однако, — продолжал отец Серафим, — не мог вам сказать об этом ничего определенного. Говорили только: ходи в церковь, молись Богу, живи по Божиим заповедям, твори добро — в этом заключается смысл нашего христианского жития. Другие, которым ваше любопытство не нравилось, говорили: высших себя не ищи. Но никто не ответил так, как было бы нужно. Теперь хочу я, убогий Серафим, вам объяснить, в чем заключается истинный смысл христианской жизни. Молитва, пост, бдение и другие делания сами по себе хороши, но все равно смысл нашей христианской жизни не в них лежит, хотя и они суть необходимые средства. Настоящий смысл нашей христианской жизни заключается в стяжании Святого Духа. Заметьте, батюшка, только ради Христа сделанные добрые дела подают нам дары Святого Духа. Все, что́ не ради Христа сделано, даже добро, не доставляет нам благодати. Поэтому сказал наш Господь Иисус Христос: "Каждый, кто не со Мною собирает, расточает". Однако добрые дела, не ради Христа сделанные, все-таки остаются добрыми.

Господь применяет все Свои Божественные средства, чтобы человек в Вечной Жизни не остался без награды. Поэтому надо уже здесь начать право веровать в Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия, Который пришел на грешную землю нас спасти, и надо стараться о приобретении благодати Святого Духа, чтобы Он создал в наших сердцах Царство Божие и указал нам путь, на котором мы приобрели бы блаженное счастье будущей Вечной Жизни. Человек свободен делать добрые дела или нет. Создатель дает нам средства к их осуществлению. При этом если человек сделает доброе дело ради Христа, то получит от Господа не только венец в Вечной Жизни, но Господь исполнит его еще в этой земной жизни благодатью Святого Духа, как сказано: "Не мерою дает Бог Духа. Отец любит Сына и все предал в руки Его" (Ин. 3, 34—35). Это так, друг мой в Господе. Итак, в стяжании Сего Святого Духа заключается истинная цель нашей христианской жизни, а молитва, бдение, милостыня и другие ради Христа сделанные добрые дела суть только средства к стяжанию Святого Духа".

— Что значит это стяжание? — спросил я старца Серафима. — Я этого не понимаю.

— Стяжание — это в точности, как приобретение прибыли, — ответил старец, — вы понимаете, конечно, что означает приобретение денег в мирском смысле; совершенно похоже на это стяжание Святого Духа. Цель жизни обыкновенных людей — это стяжание денег; у благородных еще существует желание признания или получения орденов за гражданскую службу.

Стяжание Святого Духа — это тоже капитал, но благодатный и вечный, и его можно получить похожим способом, как временный капитал из денег и наград. Слово Божие, Господь наш Иисус Христос, Человек и Бог, сравнивает нашу жизнь с торговлей и называет деяния нашей жизни на земле торговлей, говоря всем: покупайте, пока Я приду, берегите время, ибо дни лукавы, что́ значит: используйте время, чтобы обменять земные ценности на небесное блаженство. Земные ценности суть добродетели, исполняемые ради Христа. Они приносят нам благодать Пресвятого Духа, без Которого никакое спасение не бывает и не может быть, ибо "Святым Духом всяка душа живится и чистотою возвышается, светлеется Троическим единством священнотайне". Святой Дух проникает в наши души. И то, что Он, Вседержитель, в нас входит и в нашем духе пребывает, соделывает нашу душу и тело престолом и сосудом Бога Вседержителя.

Следовательно, каждая добродетель, которая ради Христа исполняется, дарует нам благодать Святого Духа. Но преимущественно так действует молитва, которая всегда находится в нашем распоряжении как инструмент для стяжания Святого Духа.

Например, вы хотели бы в церковь пойти, но нет никакой церкви поблизости или богослужение уже заканчивается; вы хотите бедному милостыню подать, но не встречаете бедного или сами ничего не имеете; вы хотите себя сохранить в девстве, но ваша природа этого не позволяет; вы хотите какое-либо другое доброе дело ради Христа сотворить, но вам не хватает сил или вы не находите для этого возможности. А к молитве это никак не относится. Для каждого человека и в любое время существует такая возможность: для богатых и для бедных, для высоких и для низких, для сильных и для слабых, для здоровых и для больных, для праведников и для грешников. Могущественна сила молитвы, потому что сильнее всего привлекает она Святого Духа, и как просто для каждого ее сотворить. Посредством ее мы разговариваем с Богом и Спасителем. Но мы должны молиться лишь до тех пор, пока Святой Дух на нас не снизойдет в известную Ему меру Своей небесной благодати; когда это произойдет, необходимо молитву прекратить.

— Батюшка, что же делать с другими добродетелями, которые мы стараемся исполнить во имя Христово, чтобы получить через них благодать Святого Духа? Вы говорили до сих пор только о молитве.

— "Вы можете стяжать благодать Святого Духа также и другими добродетелями, Христа ради творимыми. Действуйте, однако, теми, которые приносят вам наибольшую выгоду. Собирайте себе капитал от преизбытка Божией благодати, но не по четыре или по шести рублей на сто, а по сто на один духовный рубль и даже много больше.

Если вам, например, приносят больше благодати Божией молитва и бдение, то молитесь и бодрствуйте. Если пост дает вам много благодати Святого Духа, то поститесь. Если помогает милостыня, то старайтесь творить ее больше. И так рассматривайте, какая добродетель ради Христа для вас более подходяща.

Заботьтесь о правильной духовной торговле добродетелями. Раздавайте дары благодати Святого Духа всем ищущим, как горящая свеча своим огнем может зажечь другие свечи, не погаснув сама. И если так происходит с земным огнем, то что скажем мы о воспламеняющей благодати Пресвятого Божиего Духа?

— Батюшка, — сказал я, — вы говорите о стяжании благодати Святого Духа как о смысле нашей христианской жизни, но где и как можем мы эту благодать увидеть? Добрые дела видимы, но может ли Святой Дух так же быть видимым? Как могу я знать: есть Он во мне или нет?

— Современные люди, — ответил старец, — почти все пребывают в смертельном холоде относительно святой веры в Господа нашего Иисуса Христа, и мы не замечаем более Его Божественных действий и нашего общения с Богом. Это зашло так далеко, что мы почти совсем удалились от христианского жития. Поэтому слова Священного Писания нам кажутся удивительными, когда Святой Дух через Моисея говорит: "Адам видел Бога, ходящего по райскому саду", или когда мы у апостола Павла читаем: "Мы пришли в Ахаию, и Дух Божий не был с нами; мы повернули в Македонию, и Дух Божий был с нами". И в других местах Священного Писания неоднократно идет речь о том, что Бог являлся людям. Некоторые говорят: "Эти места непонятны. Как это могло быть, что люди своими глазами видели Бога?"

Но здесь нет ничего непонятного. Непонятность происходит оттого, что мы очень далеко отошли от первоначального христианского мировоззрения и, по нашим собственным мудрованиям, попали в такую темноту и незнание, что нам теперь непонятно то, что древним было совершенно ясно и что им самим, в буквальном смысле слова, явление Бога было нередким.

Бога и благодать Святого Духа люди видели не во сне, и не в мираже, и не в болезненном бреду, но в действительности и истинно.

Так мы из-за собственного небрежения о том, что касается нашего спасения, виновны в том, что многие слова Священного Писания не в том смысле принимаем, как должно. И все это только потому, что мы не ищем благодати Божией, что мы пренебрегаем ею по гордости ума нашего и потому не имеем истинного просвещения от Господа, посылаемого в сердце каждого человека, который всей душою жаждет Его правды. Когда Господь наш Иисус Христос после Своего воскресения захотел завершить дело нашего спасения, то вдунул в апостолов дыхание жизни, которое Адам потерял, и таким образом вернул им благодать Пресвятого Духа. В день Пятидесятницы в бурном дыхании Он таинственно послал благодать Пресвятого Духа в виде огненных языков, которые опочили на каждом из апостолов, и исполнил их огненной силой Божественной благодати. И эта огнедохновенная благодать Пресвятого Духа подается каждому последователю Христа в Таинстве Святого Крещения, в котором, как Святая Церковь предписывает, миропомазываются важнейшие места нашего тела. Поэтому во время помазания произносятся слова: "Печать дара Духа Святаго". Благодать Святого Духа есть Свет, просвещающий человека.

Я спросил отца Серафима: "Как я могу узнать, что уже нахожусь в благодати Пресвятого Духа?"

— Это очень просто, ваше боголюбие, — ответил старец, — поэтому Господь говорит: тем, кому дан разум, все просто. Апостолы, обладавшие таким разумом, всегда видели, с ними Дух Божий или нет, старались вернуть себе Его присутствие и тогда были убеждены, что их действия святы и угодны Богу.

— Но я все-таки не понимаю: как можно увериться в том, что Святой Дух со мною? — сказал я.

Тогда отец Серафим взял меня за плечи и сказал:

— Мы оба, батюшка, находимся теперь в Святом Духе! Почему ты не смотришь на меня?

Я ответил: Я не могу на вас смотреть, отче, из ваших очей блистают молнии, ваше лицо стало светлее солнца, и мои глаза от этого света болят!

— Не бойся! — сказал отец Серафим. — Ты сам стал сейчас таким же светящимся, как я. Ты находишься в благодати Святого Духа, иначе не мог бы меня таким видеть!

И, склонив свою голову ко мне, он прошептал мне на ухо: "Благодари Бога за Его неизреченную благодать. Ты увидел, что я даже не перекрестился, только в своих мыслях молился Богу и в своем сердце сказал: "Господи, дай ему ясность и позволь ему, его же телесными очами, увидеть излияние Святого Духа, Которым Ты удостаиваешь Своих рабов, когда благоволишь являться во свете Твоей великолепной славы". И вот, батюшка, Господь и исполнил смиренную молитву убогого Серафима. Как должны мы Его благодарить за неизреченный дар нам обоим! Смотрите, батюшка, не всегда показывает Господь Бог даже великим отшельникам так видимо Свою благодать. Эта благодать Божия наполнит радостью наше обеспокоенное сердце. Однако почему ты все-таки не смотришь мне в глаза? Смотри и не бойся, Господь с нами!"

При этих словах посмотрел я на его лицо и был объят благоговейным страхом. Представьте себе: посередине, в солнце, в сиянии его полуденных лучей, лицо человека, разговаривающего со мной. Вы замечаете движения его губ и изменяющееся выражение его глаз, вы слышите его голос, вы чувствуете, что кто-то держит вас за плечи, однако вы не видите его рук, вы не видите ни его, ни себя — только исходящее сияние, расширяющееся и освещающее блеском снег на небольшом дереве, и падающие на великого старца и меня снежинки...

Невозможно описать то состояние, в котором я находился в этот момент.

— Как ты себя чувствуешь сейчас? — услышал я голос отца Серафима.

— Необыкновенно хорошо! — ответил я.

— Как хорошо? Что ты подразумеваешь под этим? Я ответил: Я чувствую такую тишину и мир на своей душе, которые никаким словом нельзя выразить!

— Это, ваше боголюбие, есть тот мир, о котором Господь говорил Своим ученикам: "Мир оставляю вам, мир Мой даю вам, не так, как мир дает". Это — мир Божий, который, по словам апостолов, выше всякого разумения. Что ты еще чувствуешь? — спросил отец Серафим.

—Необыкновенную сладость, — ответил я.

— Это та сладость, о которой говорит Священное Писание так: "От тука дома Твоего упиются и потоком сладости Твоея напоиши я". Эта сладость проникает наше тело, через эту сладость тают наши сердца, и мы оба исполняемся этой сладости так, как нельзя описать никаким словом. Что ты чувствуешь еще?

— Необыкновенную радость во всем моем сердце!

Отец Серафим продолжал: "Когда Святой Дух снисходит на людей и всею полнотою Своего излияния благословляет их, тогда человеческая душа исполняется неизреченной радости, потому что Святой Дух вызывает радость во всем, чего Он касается.

Но как ни утешительна эта радость, она, однако, ничтожна по сравнению с той, о которой Сам Бог объявил через Своих апостолов: "Не видело того око и не слышало того ухо и не приходило то на сердце человеку, что уготовал Бог любящим Его. Теперь нам дано только предчувствие той радости. И, однако, уже эта радость так сладка в нашем сердце, так любима нами, то что́ же можно сказать о той радости, которая приготовлена на небесах тем, кто здесь плачет? Так и ты, батюшка, достаточно плакал в своей жизни и смотри, какою радостью тебя Господь утешает. Чувствуешь ли ты еще что-либо, друг мой?"

Я ответил: "Необычайное тепло!"

— Какое такое тепло? Мы же находимся в лесу! Теперь зима, и под ногами у нас снег, и еще снег падает сверху. Какое здесь может быть тепло?

Я ответил: "Тепло, похожее на то, когда в бане брызнут водой на горячие камни и поднимается пар".

— И запах похож на банный? — спросил старец.

— Нет, — ответил я, — я не знаю ничего на земле, что похоже на это благоухание.

Тогда сказал отец Серафим с улыбкою: "Батюшка, я сам чувствую все это точно, как ты, но я спрашивал тебя так подробно, только чтобы услышать, так ли вы все чувствуете, как я. Это истинная правда, друг мой! Никакое земное благоухание не сравнится по сладости с этим, ибо нас овевает благоухание Святого Духа! Заметьте же, ваше боголюбие, вы мне сказали, что вокруг нас так тепло, как будто мы находимся в бане. Взгляните еще раз: снег не тает ни на вас, ни на мне. Следовательно, теплота не в воздухе, но в нас самих. Это теплота Святого Духа, заставляющая нас, обращаясь к Богу, молиться так: "Теплотою Твоего Святого Духа согрей меня". Согреваемые ею, отшельники не чувствовали зимней стужи, потому что они закрывались благодатной одеждой, которую Святой Дух соткал, и были как бы одетые в шубу. Так должно быть, так как благодать Божия в нас, в нашем сердце обитает. Ибо Господь сказал: "Царство Божие внутри вас есть".

Под Царством Божиим Господь разумел благодать Святого Духа. Это Царство Божие находится в нас, и благодать Святого Духа освещает и согревает нас также и снаружи и оживляет нас, наполняя также воздух неизреченным благоуханием. Она радует наше сердце неизреченной радостью. Мы находимся в том состоянии, о котором апостол сказал: "Царство Божие не пища и питие, но правда и мир во Святом Духе". Или как написал великий Макарий Египетский: "Я сам был исполнен Святого Духа".

В этом состоянии находимся мы сейчас. Ну, мне кажется, ты больше не нуждаешься в том, чтобы спрашивать, как люди находятся в благодати Святого Духа. Вспоминайте всегда сегодняшнее откровение".

— Я не знаю, батюшка, — сказал я, — сподобит ли меня Господь всегда живо и явственно вспоминать то, как я сейчас себя чувствую.

"Я твердо верю, — ответил отец Серафим, — Бог тебе поможет всегда удерживать это воспоминание; иначе Его благость не исполнила бы так скоро мое смиренное прошение, тем более что тебе это дано не только для тебя самого, а через тебя для целого мира и также для того, чтобы ты мог быть полезен и другим. Что касается того, что я монах, а вы мирянин, то это не имеет значения. Богу нужны только правая вера в Него и Его Единородного Сына. За это благодать Святого Духа подается свыше щедро. Господь ищет сердце, переполненное любовью к Богу и к ближнему. Этот тот престол, на котором Он любит царствовать и открывать Себя в Своей небесной славе. "Сыне, дай Мне твое сердце", — сказал Он, — и Я дам тебе все остальное, ибо в сердце человеческом находится Царство Божие. Господь слышит монаха и мирянина, простого христианина, если оба держатся правой веры и из глубины своей души любят Бога. Если они имеют веру в Бога, хотя бы с горчичное зерно, то оба смогут переставить горы.

Все возможно верующему. Вы все получите, будь то для славы Божией или для нужд ближних. Ибо Бог берет на Себя также и нужды ближних. Не имей также сомнения в том, что Господь Бог твои молитвы исполнит. И если вы в чем-нибудь нуждаетесь и даже если это нужно только для ваших собственных нужд и выгоды, Бог пошлет вам это скоро, даже если это только внешняя необходимость. Ибо Бог любит тех, кто Его любит. Во всем Он, благой Господь, исполняет желания тех, кто Его боится, и слышит их молитвы".

В житии и делах преподобного Серафима Саровского особое значение имела его забота о Дивеевском женском монастыре.

Около конца XVIII столетия одна благочестивая женщина устроила девическую общину. Для этого она выбрала местечко Дивеево, в нескольких километрах в стороне от Саровской обители. Игумен Сарова Пахомий был там духовным отцом. Незадолго до своей смерти он сказал предстоятельнице общины: "После моей смерти отец Серафим будет вас вести и охранять".

Случилось так, как предсказал игумен. Старец Серафим по окончании своего затворничества стал снова бывать в своей лесной избушке и заботился о дивеевских сестрах.

В 1825 г. он разделил эту общину на две части: на вдов и на девиц; последних он назвал своими серафимовскими сиротами. С помощью денег господина Мантурова старец смог построить для общины церковь. Позже, в 1861 г., община была признана монастырем, и в начале XX столетия Серафимо-Дивеевский монастырь находился в состоянии расцвета, имел до 1000 монахинь и сестер, а по строгости жизни был известен на всю Россию.

Отец Серафим стал духовным отцом общины, образцом старца, который с большой любовью и вниманием постоянно имел в виду все духовные нужды сестер. Он воспитывал их в духе отречения от мира и послушания и в особенности старался привить им любовь к богослужению. Вся суть их аскетизма заключалась в служении Божией Матери, "Пречистой Госпоже". Часто говорил он сестрам: "Не я вас избрал, но Небесная Царица сама избрала вас, а мне передала".

Николай Мотовилов — "слуга Серафимов" — рассказывает в своем дневнике:

"Это было в 1825 г., в день святого Климента, папы римского, и святого Петра Александрийского (25 ноября), когда преподобный старец после многолетнего затвора снова прибрел в свою лесную избушку. Там явилась ему Божия Матерь. Пречистая Дева стояла между апостолами Петром и Иоанном. Она велела отцу Серафиму разделить Дивеевскую общину и указала

место для новой церкви. Незадолго до этого один помещик подарил старцу Серафиму кусок прилегающей земли. Деньги, которые имел господин Мантуров, он истратил на строительство церкви.

На месте явления Божией Матери находился родник, вода которого уже столетиями приносила облегчение многим больным и исцеляла их.

Духовно руководя сестрами, преподобный Серафим неоднократно проявлял свою духовную силу. Особенно замечательна история "послушания" Елены Мантуровой. Она была сестрой исцеленного помещика. Она отличалась цветущей красотой, скрытой в отдаленном уголке нашей страны. Елена Мантурова привлекла особое внимание старца и по его просьбе поступила в монастырь. В 1832 г. Мантуров опять заболел и написал святому старцу письмо, в котором просил о помощи. Отец Серафим велел ему съесть кусок свежеиспеченного ржаного хлеба, отчего он выздоровел. Вскоре после этого старец позвал к себе Елену.

— Ты, моя радость, всегда была мне послушна. Теперь я хочу дать тебе еще одно послушание.

— Я всегда слушалась вас, батюшка, и готова вас и далее слушать.

— Так-так, моя радость, видишь ли, матушка, твой брат очень болен, и наступило время ему умереть. Но он мне нужен еще для нашей общины. Итак, я даю тебе задачу: умри ты, матушка, вместо твоего брата!

—Благословите меня, батюшка, на смерть, — сказала она. После этого старец начал рассказывать ей о Вечной Жизни, но вдруг Елена сказала: "Батюшка, я боюсь смерти!"

"Ты — моя радость, мы не должны бояться смерти, для нас там только вечная радость".

Когда она собралась уходить, упала на пороге, обессиленная. Старец дал ей попить святой воды, и она снова пришла в себя. Когда она пришла домой, то тяжело заболела. Во время болезни она рассказала игумении о своем разговоре со старцем и принятом ею послушании 28 мая 1832 года Елена Мантурова умерла в возрасте 34-х лет. Одна сестра пришла к старцу и, плача, сообщила ему о ее смерти. "Почему ты плачешь? — спросил святой. — Надо радоваться! Как вы мало понимаете! Вы плачете! И если бы только вы видели! Ее душа полетела, полетела, как птица, кверху. Херувим и Серафим приготовили ей место. Как девственница, она удостоилась занять место недалеко от Святой Троицы. Она верная служительница Божией Матери... Она фрейлина Царицы Небесной!"

Священник Дивеевской общины отец Василий Садовский рассказывал:

"Через три дня после праздника Успения (1830 г.) навестил я святого старца Серафима. Мы долго говорили о жизни святых, когда старец внезапно спросил: "Батюшка, имеешь ли ты чистый платочек? Дай его мне". Я протянул ему платочек. Старец взял из сосуда крошечный сухарик, который был особенно белым. "Ну, батюшка, Царица меня посетила и подарила этот сухарик для моих гостей. Иди в монастырь и дай каждому по сухарику". Я подумал, что какая-нибудь высокая персона посетила старца Серафима, но старец сказал мне: "Небесная Царица, батюшка, Небесная Царица Сама посетила убогого Серафима! Какая радость, батюшка.. "Мой верный слуга, — сказала Она, — проси от Меня всего, что ты хочешь!" Слышишь ли, батюшка, какую благодать открыла мне Царица Небесная!" Праведник просиял от умиления и продолжал: "И убогий Серафим, батюшка, попросил Божию Матерь! И он выпросил, чтобы все находящиеся в Серафим-Дивеевском монастыре спаслись... И Божия Матерь обещала убогому Серафиму эту неописуемую радость! Только троим это не было обещано. Трое должны погибнуть, так сказала Матерь Божия", — и при этом помрачилось сияющее лицо старца.

Накануне Благовещения Пресвятой Богородицы (1831 г.) в присутствии сестры Евпраксии преподобный Серафим имел последнее известное нам видение.

"Я пришла к батюшке Серафиму, — написано в дневнике монахини Евпраксии, — накануне Благовещения.

— Ах, ты, моя радость, я тебя ждал! Какая благодать Божией Матери приготовлена нам к этому празднику! Каким многозначительным будет этот день!

— Разве я, грешная, этого достойна, батюшка? — спросила я не без страха.

— Если ты недостойна, я буду просить Господа и Его Матерь, чтобы и ты эту радость увидала. Теперь будем молиться!"

Отец Серафим начал читать акафисты: Господу Иисусу Христу, Божией Матери, Святителю Николаю, Иоанну Крестителю, а затем каноны Ангелу Хранителю и всем святым. Кончая, он сказал мне:

— Не бойся, благодать Божия является нам! Держись крепко меня!

Внезапно возник шум, как от сильного ветра, появился пламенеющий свет и послышалось пение. Отец Серафим упал на колени и стал восклицать, воздев руки кверху:

— О Всеблаженная, Всепречистая Матерь Божия, Ты Пречистая и Богородица!

И я увидела: два Ангела появились, шествуя впереди с ветвями. За ними — Сама наша Госпожа, затем последовали двенадцать дев и, наконец, святой Иоанн Креститель и святой Иоанн Евангелист. Исполненная страха, я упала без сознания и не знаю, о чем говорила Небесная Царица с отцом Серафимом и о чем он Ее просил... Внезапно услышала я, лежа на земле, что Богоматерь сказала отцу Серафиму: "Кто это около тебя на земле лежит?" Отец Серафим ответил: "Это та монахиня, о которой я Тебя, Владычица, просил, чтобы она присутствовала на Твоем явлении".

Пречистая удостоила меня, совсем недостойную, тем, что взяла мою правую руку... Батюшка взял мою левую, и Она повелела мне через него приблизиться к девам и спросить их имена. И я пошла вдоль ряда, сперва пришла я к Ангелам и спросила их: "Кто вы?" Они ответили: "Мы Ангелы Божии". После этого я обратилась к святому Иоанну Крестителю и святому Иоанну Евангелисту и спросила их, и они назвали свои имена. После этого я пошла к девам и спросила их имена. Святые девы были: святые великомученицы Варвара и Екатерина, святая первомученица Фекла, святая великомученица Марина, святая великомученица царица Ирина, святая Евпраксия, святая великомученица Пелагия и Дорофея, святая Макрина, святая мученица Иустина, святая великомученица Юлиания и святая мученица Анисия. Когда я всех переспросила, то подумала, что теперь должна пасть к ногам Царицы Небесной и просить Ее простить мои грехи... Но внезапно все сделалось невидимым. Батюшка потом сказал мне, что видение длилось четыре часа...

— Ах, батюшка, со страху я забыла попросить Царицу Небесную о прощении моих грехов.

— Я, убогий Серафим, молился Божией Матери за всех, которые меня любят, которые мне служат и которые вокруг меня трудятся, за каждого, кто любит мой монастырь.

Я упала ему в ноги, он тихо сказал мне:

— Иди теперь, дитя мое, в мире, в свой монастырь.

Из оставшихся поучений преподобного Серафима[4]

Бог есть огонь, который сердце и тело согревает и воспламеняет. Когда мы в нашем сердце чувствуем холод, который приходит со стороны сатаны, ибо сатана сам есть холод, то мы призываем Господа. И Он приходит и согревает наши сердца через совершенную любовь не только к Нему, но и к ближнему. И перед лицом этого тепла исчезает холод, происшедший от того, кто ненавидит добро. Где Бог, там лукавый не имеет места. Спасительно и

полезно нашей душе человеческой все, что от Бога исходит и ведет, часто против нашего желания, образуя в нас смирение.

Бог открывает нам, людям, Свою любовь не только тогда, когда мы делаем добро, но и тогда, когда мы согрешаем. Как терпеливо переносит Он наши ошибки! И когда Он наказывает, то как милосердно!

Прежде всего нужно верить в Бога, "что Он есть, и ищущим Его воздает" (Евр. 11, 6). Вера есть начало нашего соединения с Богом. Кто действительно верует, тот становится краеугольным камнем храма Божия, предопределенным на небесах для творчества Бога Отца, через силу Иисуса Христа, именно — через Его страдания на Кресте, и поднятым через силу благодати Святого Духа. "Вера без дел мертва" (Иак. 2, 26). Дела веры суть: любовь, мир, терпение, милосердие, кротость, несение креста и жизнь в духе. Только такая вера оценивается как правильная. Правильная вера не может быть без добрых дел; кто правильно верит, тот должен творить добро.

Все, которые в твердой надежде на Бога живут, к Нему возводятся, и блеск вечного Света просвещает их. Истинная надежда ищет только Царства Божия и уверена, что все земное, потребное для жизни временной, несомненно дано будет. Сердце не будет иметь покоя, если оно не будет иметь такой надежды.

Кто ищет совершенной любви к Богу, проживает эту земную жизнь так, как будто ее не было. Чувствуя себя чуждым ко всему видимому, ожидает он терпеливо невидимого. Он живет в любви к Богу и оставляет все вещи, которые ему встречаются, далеко за собою.

Кто себя любит, не может Бога любить. А кто самого себя не любит из любви к Богу, только такого любит Бог. Кто действительно любит Бога, смотрит на себя как на странника и чужестранца на этой земле, так как он спешит к Богу и видит душою и духом только Его Одного. Переполненная любовью к Богу душа не боится князя мира сего, сатаны, господствующего в воздухе. Когда она, разлучаясь (умирая), оставляет тело, она летит вместе с Ангелами ввысь, как из чужой страны на родину.

Человек, который хочет пройти путь святого трезвения, должен прежде всего иметь в себе страх Божий, так как он является началом премудрости. В его уме всегда должны быть слова: "Работайте Господеви со страхом и радуйтесь Ему с трепетом" (Пс. 2, 11). Он должен свой путь проходить с величайшей осторожностью и благоговением перед тем, что свято, а не небрежно. Иначе должен он бояться, что над ним исполнятся слова: "Проклят всякий, творящий дело Господне с небрежением!" (Иер. 48, 10).

Бывает два рода страха: 1) когда ты не хочешь сделать зла, то бойся Бога и не делай его; 2) когда ты не хочешь делать добра, то бойся Бога и делай его.

Никто не может достичь страха Божия, если он не освободится от всех временных забот. Если разум совершенно без забот, тогда почивает в нем страх Божий и приводит его к любви благости Божией. Страх Божий приобретает тот человек, который отказывается от всего, что есть в мире, все свои мысли и чувства собирает в созерцании Бога и погружается в благоухание блаженства, обещанного святым.

Невозможно совершенно отречься от мира и прийти в состояние духовного зрения, если мы остаемся в миру, потому что, пока страсти не успокоены, душа не может найти мира. Но страсти не успокоятся, пока мы окружены вещами, вызывающими страсти. Чтобы прийти к совершенному бесстрастию, нужно постоянно искать духовного и упражняться в молитве.

Совершенное отречение от всего есть крест, на котором человек со своими страстями и грехами должен простереться.

Чтобы иметь в своем сердце Свет Христов и чувствовать его, нужно от всего видимого возможно дальше уйти. Когда очистим душу во внутренней вере в Распятого через исповедь и добрые дела, нужно закрыть телесные очи, погрузить разум в сердце и непрестанно призывать Имя Господа Иисуса

Христа: "Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня". Тогда соответственно со своим усердием и горением духа к Возлюбленному человек находит в призывании Имени некую сладость и умиление, которые пробуждают волю к тому, чтобы искать высшего просветления.

Когда разум достаточно долго пребудет в таком упражнении и сердце обретет тишину, тогда Свет Христов своими лучами просветит храм души Божественным светом, как святой пророк Малахия сказал от Имени Господа: "Для вас, благоговеющих пред Именем Моим, взойдет Солнце правды" (Мал. 4, 2). Этот Свет есть жизнь: "В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков" (Ин. 1, 4). Как скоро человек вечный свет увидит в себе, разум его очистится и освободится от всех земных представлений, совершенно погруженный в созерцание Несотворенного Блага, оставляет весь мир понятий, уже не хочет смотреть и на самого себя, но желает глубоко спрятаться в сердце земли, лишь бы не потерять истинного Блага — Бога.

* * *

Дела отца Серафима в течение последних восьми лет до его смерти нельзя назвать делами только одного старца. Он перешагнул границы этого мира. Он был праведником и хранителем неизреченной тайны, которая перекидывает мост от земного к потустороннему.

Для верующих он уже не был человеком, но святым, который только из любви к грешным людям остается еще в телесной жизни. И когда они увидели, что святой старец приготовляется к вечному блаженству, они не чувствовали печали, но радость; и верили, что вскоре получат нового заступника перед Престолом Божиим. Его смерть означала для них не расставание и не конец.

Более полустолетия подвизался святой для славы Божией. Ему было уже 72 года. Его земные силы начали медленно угасать. Он сам еще за год до смерти почувствовал, что силы слабеют. Только дух его пылал непрестанной любовью к Богу. Старец чаще оставался в монастыре и только иногда едва доходил до своей лесной хижины. Но больным он помогал очень охотно и исцелял многих из них.

Много раз он объявлял о своем приближающемся конце: "Я слабею, теперь должны вы без меня жить". Оставшееся ему время он большей частью употребил для того, чтобы предстать пред Лицом Бога. Многие часы проводил он в молитве. С сияющим лицом и воздетыми руками погружался он в молитву без слов. Его глаза были устремлены к другому миру.

"Какую радость, какую сладость получает душа, разлучающаяся с телом! Ангелы встречают ее, чтобы привести пред Лице Бога... Когда я помру, приходите к моему маленькому гробу. Все, что тяготит вашу душу, или вам живется тяжело, или вы имеете что-либо вас беспокоящее — приходите ко мне и приносите ваши печали к моему маленькому гробу. Падите на землю и расскажите мне все, как живому, и я вас услышу, и тогда ваша печаль скоро пройдет! Для вас я еще живу и буду вечно жить!" — говорил святой старец.

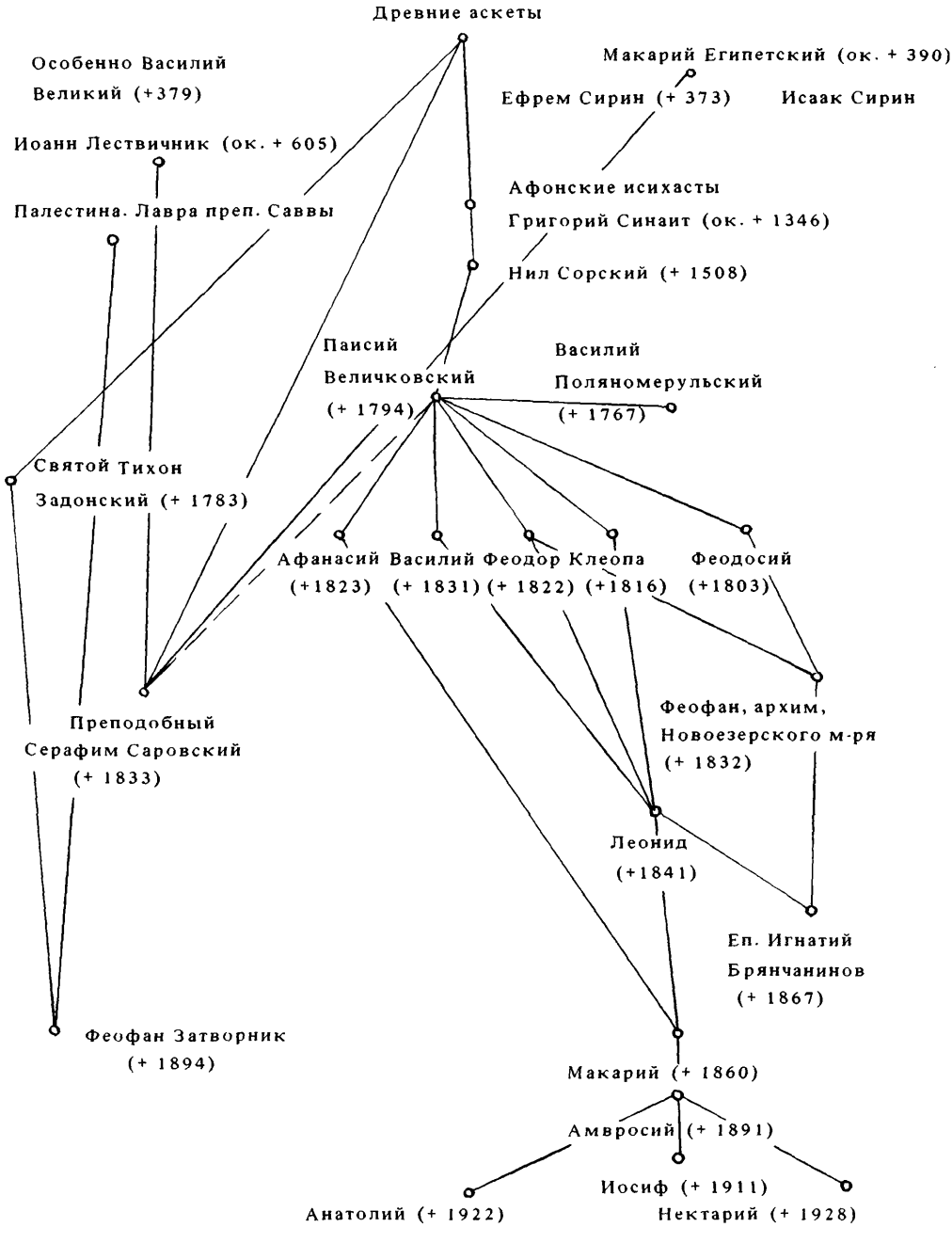
В первый день 1833 г., в воскресенье, присутствовал он последний раз за Божественной литургией. В келье он весь день пел пасхальные песнопения. Три раза он выходил к тому месту, которое предназначено было для его могилы. В ближайшее утро, незадолго до ранней литургии, нашли его в келье перед иконой Божией Матери "Умиление" лежащим с руками, скрещенными на груди, и светлым лицом. Глаза его были закрыты, как будто он был погружен в молитву. Святой Серафим вошел в Вечную Жизнь.

Вместе с Церковью мы молимся: "От юности Христа возлюбил еси, блаженне, и Тому Единому работати пламенне вожделев, непрестанною молитвою и трудом в пустыни подвизался еси, умиленным же сердцем любовь Христову стяжав, избранник возлюблен Божия Матери явился еси. Сего ради вопием ти: спасай нас молитвами твоими, Серафиме преподобне, отче наш!"

Расположение монастырей и обителей

Петербург	Валаамский монастырь
	Александро-Свирский монастырь
	Кирилло-Новоезерский монастырь
Вологда	Нило-Сорская обитель
	Кирилло-Белозерский монастырь
	Пельжемский монастырь
Москва	Троице-Сергиева Лавра
	Флорищева обитель
	Островская обитель
	Санаксар-обитель
	Саров-обитель
	Оптина пустынь
	Белобережская обитель
	Площанская обитель
	Софрониевская обитель
	Вышенская обитель
Киев	Печерская Лавра

Последовательность старцев, упомянутых в этой книге



ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Трубецкой Е.* Религиозное мировоззрение древнерусской иконописи. Падерборн, 1927, с. 72.

[2] Слова русского мыслителя Ивана Киреевского. Здесь он говорит о знаменитой Иверской иконе Божией Матери, стоявшей в часовне на Красной площади. Эта часовня сейчас разрушена, а икона передана в другую церковь.

[3] Игорь Смолич приводит беседу с некоторыми несущественными сокращениями. Поэтому данный перевод короче полного русского текста.

[4] Игорь Смолич перевел изречения преподобного Серафима на немецкий язык. При повторном переводе на русский, возможно, частично утратилась простота и красота слов преподобного.

А. ГРЕБЕНЕТСКИЙ

СЛОВА И ПОУЧЕНИЯ в Великих Четиих-Минеях митрополита Макария

Предметом нашей курсовой работы служат "слова и поучения в Великих Четиих-Минеях митрополита Макария". Подобного рода предмет при исследовании его на первый план выдвигает задачу характера чисто библиографического. Кто авторы четии-минейных слов и поучений? Действительно ли эти слова принадлежат тем лицам, которым они в Минеях приписываются, или же они приписываются ошибочно и являются псевдонимами? Кто авторы слов анонимных? Как произошли анонимы и псевдонимы четии-минейные? — Вот те вопросы, которые прежде всего возникают при изучении четии-минейных слов и поучений. Этим вопросам, вытекающим из самого существа исследуемого предмета, мы посвящаем первую часть нашей работы, разделив ее на три главы: I. Место, занимаемое словами и поучениями в Великих Четиих-Минеях; авторы их — греческие и русские; II. Анонимные и III. Псевдонимные четии-минейные слова и поучения и объяснение их происхождения[1]. Покончив с этой задачей, мы, далее, рассматриваем эти слова в их содержании и внешнем изложении. При обозрении содержания мы разделяем их на слова нравственно-аскетические, похвальные и догматические и рассматриваем их в трех главах второй части нашего сочинения; четвертую же главу составляет рассмотрение этих слов во внешнем их выражении, со стороны формы их и со стороны языка. Но так как естественно и необходимо знать то, с чем приходится иметь дело, то мы этим двум частям нашей работы предпосылаем введение, в котором сообщаем общие сведения о Великих Четиих-Минеях, в состав которых входят рассматриваемые слова и поучения, и их составителе. Заключаем же мы нашу работу словами о значении четии-минейных слов и поучений для современников и для нашего времени. Что же касается источников и пособий, то их мы точно указываем при пользовании ими в примечаниях.

ВВЕДЕНИЕ

Понятие о Четиих-Минеях. Четии-Минеи митрополита Макария. Исторические обстоятельства, вызвавшие появление их. Происхождение Великих Четиих-Миней митрополита Макария. Их состав. Макарий — творец Великих Четиих-Миней. Последующая судьба Великих Четиих-Миней

Древний русский человек был тесно связан с кругом церковной жизни, близко соприкасаясь с ее ежедневными отправлениями. Все высшие интересы его были тесно связаны с Церковью, ее учением и ее воспоминаниями; а поэтому прежде всего у него чувствовалась потребность в чтении таких книг, которые бы служили этим интересам. Но состояние тогдашней письменности было таково, что представляло для грамотного человека неодолимые затруд-

---

[1] Курсовое сочинение студента IV курса Московской Духовной Академии, 1900 г.

нения при его настроенности следить за кругом церковной жизни и черпать из нее назидание и утешение для своей души. Подобные книги существовали лишь в отдельных списках, были разбросаны по частным рукам и монастырским книгохранилищам; самые сборники — любимейшая форма древнерусской письменности, — совмещая в себе самые разнообразные статьи, лишь случайно стоявшие рядом, без всякой внутренней связи и часто без оглавлений, не только не облегчали, но должны были затруднять последовательное и систематическое чтение — в соответствии с требованиями церковной жизни.

Отсюда сама собою возникла потребность в составлении таких календарных сборников, какими являются вообще Четии-Минеи и которые действительно могли удовлетворить древнерусского читателя.

Церковнославянское "чьтии" есть остаток причастия страдательного залога, будущего времени, от глагола "чьсти" (читать) и означает то, что будут читать или что должно читать (legendus). С понятием о книге само собою соединяется понятие о чтении; несмотря на это, не все произведения древнерусской письменности назывались четьими. Книги богослужебные, судебные, расходные имели свой круг читателей, но не носили названия четьих. Четья — это книга, преимущественно назначенная для чтения, она не имеет специального круга читателей, ее должны и могут читать все. Она и на самом деле была самым популярным и распространенным чтением. Собиралась, бывало, какая-либо благочестивая семья в праздничный день и услаждалась чтением жития празднуемого святого.

Минея — от греческого слова *μὴν* (месяц), а вместе четия-минея — это месячные чтения для назидания православных христиан. До нашего времени дошло множество сборников, носящих это название; три из них имеют полное число месяцев, остальные — по несколько месяцев или даже по одному. В двенадцати книгах по числу месяцев дошли до нас следующие минеи: Успенский список Миней Макария, Минеи Германа Тулупова, Минеи священника Милютина. Из неполных миней самые известные: Минеи домакарьевского состава, Софийский список Макарьевских Миней, Минеи Лаврские, Чудовского монастыря, библиотеки Ундольского[2]. Все эти сборники по справедливости носят название четиих-миней, так как статьи расположены в них по месяцам и по числам. В заглавии житий святых всегда выставляется месяц и день, в который празднуется известный святой.

Но из указанных четиих-миней должно выделить Минеи митрополита Макария. Эти Минеи существенно отличаются от подобных же календарных сборников как по тем историческим условиям, благодаря которым они появились на свет, так и по широте задачи и по характеру выполнения.

Какие же исторические условия содействовали появлению Читиих-Миней митрополита Макария?

Появлению указанного произведения способствовали, с одной стороны, представления русских о внешнем, мировом положении Русской Церкви среди других христианских Церквей; с другой стороны, к тому же приводили и внутренние отношения Церкви к государству. Остановимся на первом. В 1547 г. великий князь Иван Васильевич венчался на царство. Новый титул царя ничего не прибавил к неограниченной власти Московского великого князя. Уже и Василия Ивановича иностранцы считали монархом, которому по неограниченности власти нет равного в свете. Тем не менее этот титул произвел в высшей степени впечатление на умы современников, и принятие его сопровождалось самыми глубокими и разнообразными последствиями как по отношению к политической, так и по отношению к церковной жизни Древней Руси. Принимая титул царя, государь в своем собственном мнении, а равно и во мнении современников, переносил на себя ту славу и то значение, какие имели в свое время великие империи — Греческая и Римская. Византийская империя, основанная на развалинах империи Римской, стремилась занять в истории то же место, какое имела последняя: это значение

мировой монархии. Константинополь был назван вторым Римом. Греческий император сделался покровителем Православия.

Но в 1453 г. Константинополь пал. Уже и ранее этого рокового события постоянные неустройства в Греческой империи, ее разорительные войны, сопровождавшиеся отторжением провинций, с одной стороны, и постоянное, очевидное возрастание Московского государства и его быстрые политические успехи (ослабление татарского ига, падение уделов) — с другой стороны, естественно, вызывали в русских лестную для них мысль: не на Московского ли государя должна быть перенесена та идея представителя православного христианства, которая прежде была достоянием империи Греческой, единоверной Руси? После падения Константинополя эта идея действительно и перенесена была русскими на Москву. Но особенное развитие она получила в царствование Василия Иоанновича, а Иоанн Грозный стремился осуществить ее в своей деятельности, исполнить те обязанности, которые налагало на него новое положение его в Русском государстве и Церкви, именно — стремился поставить в уровень с этим положением Московское государство и Московскую Церковь. В царствование Василия Ивановича эта мысль ясно была выражена старцем Псковского Елезарова монастыря Филофеем: "...Пресветлейшему и высокостольнейшему Государю... браздодержателю святых Божиих престол святыя вселенския и апостольския церкви Пресвятыя Богородицы, честнаго и славнаго Ее успения, иже вместо римския и константинопольския просиявшу(ей), — так начинает Филофей свое послание к Василия Ивановичу. — Церковь древняго Рима пала вследствие принятия Аполлинариевой ереси. Двери Церкви втораго Рима — Константинополя-града разсекли агаряне. Сия же Соборная и Апостольская Церковь новаго Рима — державнаго твоего царства —своею православною христианскою верою, во всех концах вселенной, во всей поднебесной паче солнца светится. И да знает твоя держава, благочестивый царь, что все царства православной христианской веры сошлись в одном твоем царстве: един ты во всей поднебесней христианом царь"[3]. Идея, высказанная старцем Филофеем, находится и во многих других сочинениях того века, но нашим предкам особенно нравилась та форма выражения, которую придает ей старец Филофей. Эта же идея проводится и в сказаниях о белом клобуке и о Тихвинской иконе Богородицы; здесь передается, что обе эти святыни чудесным образом перешли из Греции в Россию, как единственное убежище Церкви и Православия[4].

Находясь под сильным влиянием этой идеи, Иоанн IV принимает царский титул. Но этот титул русские не считали вообще новым. Это было для них нечто более, чем простое перенесение того титула, а вместе с ним и того значения, которым обладал первоначально император римский, а потом византийский. Русские поэтому старались доказать, что как знаки царского достоинства, так и самое происхождение русских государей стоит в тесной связи с Византией и Римом. По случаю венчания Иоанна Грозного летописцы говорят о завещании Владимира Мономаха своему сыну Юрию, который получил от него венец и бармы, присланные из Греции с тем, чтобы они хранились в его роде, пока Бог не дарует России самодержца. После венчания Иоанн отправил посольство к Константинопольскому патриарху с просьбою прислать ему утвердительную грамоту на царство. В этой грамоте патриарх Иосиф ведет происхождение русского царя от греческой династии по женской линии, именно от греческой царевны Анны, супруги Владимира Святого. Начитавшись римской истории, Иоанн впоследствии рисовал в своем воображении образы Августа, Константина, Феодосия[5]. Он связывал свое происхождение с Римскою империей посредством особой генеалогии, называя Рюрика потомком Прусса, брата императора Августа. Эта оригинальная генеалогия в первый раз встречается в житии княгини Ольги, составленном при Макарии и помещенном в составленной под его влиянием Степенной книге. Государь русский присоединяет византийский герб двухглавого орла к московскому гербу Георгия Победоносца[6].

Такое положение Московского государства способствовало, конечно, и возвышению Церкви Русской. Русская Церковь, подобно государству, приходит к сознанию своего центрального положения в Православии. Так как на Востоке преимущество Церквей определялось политическим принципом, то понятно, что Церковь Русская, как находящаяся в могущественнейшем государстве, должна была считаться высшею всех прочих восточных Церквей. Но при всем том русским людям казалось, что Греческая Церковь может считаться и после падения Константинополя все-таки высшею, чем Русская, потому что Иерусалимская Церковь, в которой совершились самые первые события христианской истории, состояла из греческого народа. В XVI в. русские люди, считая свою Церковь центром Православия, стремятся утвердить ее преимущество и на чисто церковном принципе, и у них создается представление о Москве как втором Иерусалиме. Между сочинениями Максима Грека, которому, конечно, вполне естественно было относиться критически к представлениям московских книжников о Русской Церкви, есть одно, которое опровергает взгляд на Москву как на заменившую Иерусалим. "За много дней перед сим ты говорил со мною. — пишет Максим к неизвестному лицу. — что в нынешния времена прилично быть и называться Иерусалимом царствующему над городами благоверной Руси, великоименитой Москве, так как старый Иерусалим "сделался непотребным", вследствие долгаго обладания от нечестивых сарацын". Максим, приступая к опровержению этого мнения, считает нужным предупредить то лицо, к которому пишет, что он опровергает его "не яко завидуя таковаго наречения преславнейшему граду Москве, — не буди ми таково неистовство"[7]. Это представление русских о Москве как новом Иерусалиме по существу своему вело к тем же последствиям, как и возведение ее на степень Рима или второго Царьграда.

Итак, мы видим, что Русская Церковь достигла блестящего положения вместе принятием царского титула владетелем той державы, в которой находилась она, положения центра и единственной представительницы Православия. На Церковь Русскую обращены теперь взоры всех христиан: она одна их учительница, их защитница. Следствием этого, естественно, было стремление Церкви возвыситься до уровня, соответствующего ее положению, показать себя достойною своего высокого места, способною выполнить ту великую задачу, которую Промысл назначил ей в истории христианства. Что такое воззрение вызвало стремления к поднятию Церкви на возможно бóльшую внутреннюю высоту, это видно из послания того же старца Елеазарова монастыря Филофея. Высказав мысль о новом чрезвычайном положении русского государя в письме к великому князю Василию Ивановичу, Филофей говорит, что ввиду таких чрезвычайных обстоятельств времени государь должен действовать так, чтобы его царство на самом деле явилось в мире убежищем Православия и благочестия и чтобы такое новое внешнее, блестящее положение царства повело и к внутреннему возвышению как его, так и Церкви[8]. Когда же эта идея коснулась людей с широкими взглядами на устройство Церкви, тогда она должна была иметь своим последствием ряд предприятий, значение которых трудно оценить. Это мы и видим в деятельности митрополита Макария. В нем эта идея Русской Церкви как центра Православия нашла себе наиболее благоприятную почву; вся обширная церковная деятельность его была плодом глубокого сознания высоты Русской Церкви как центра Православия и Русского государства как единственной православной державы.

Что действительно митрополит Макарий был проникнут этой идеей Русской Церкви как центра Православия, это несомненно. Местом первоначального ее распространения нужно считать новгородскую землю, так как здесь именно под влиянием политических обстоятельств Новгорода и Пскова появились и писания, ею проникнутые, и сказания в ее духе; а Макарий в продолжение 16 лет был архиепископом Новгорода; время его святительства

было временем самого широкого развития этой идеи. В послании к Василию Ивановичу, писанному еще из Новгорода, Макарий прямо говорит ему: "Тебе Бог поручил живот всего Православия"[9]. Степенная книга, составленная при Макарии и под его влиянием, стремится представить исторически, так сказать, апофеоз русского царствующего дома, указывая на связь его с родом Августа и изображая жизнь и дела князей с значительной примесью элемента даже сверхъестественного[10]. Влияние на Макария этой идеи доказывается и тем, что он интересовался делами Греции и просил Максима Грека написать ему, откуда произошло постигшее Грецию нестроение и что его причиной было[11]. Макарий также расспрашивал прибывших к нему в Новгород афонских старцев, насколько сильны в Византийской империи притеснения православных от магометан: "велика ли нужа от паганых?" Итак, у митрополита Макария была в сознании идея Русской Церкви как центра Православия. Эта идея была руководственной в его церковной деятельности. Под влиянием ее он и взялся за такой огромный труд, как Великие Четии-Минеи. Нужно было доказать, что Русская Церковь вполне достойна занимать такое высокое положение, какое ей усвояли русские книжники, а вместе с ними и митрополит Макарий. А это может быть достигнуто только в том случае, если будет доказано, что Русская Церковь действительно обладает всеми учительными и просветительными средствами, какими обладала павшая Византия. Русская Церковь приняла веру от Греции, но она может занять ее первенствующее положение, после ее падения, если докажет, что она усвоила себе все сокровища учительных средств ее литературы, если докажет, что Русская Церковь действительно восприяла духовное наследство Византии и обладает неисчерпаемым богатством греческой письменности в славянских переводах. Отсюда сама собою возникла потребность привести в известность все просветительные средства, которыми она располагала, в разных областях, в местных церквах и монастырях, собрать и переписать все святые книги, которые в Русской земле обретаются. Эту-то задачу и выполнил митрополит Макарий в своих Великих Четиих-Минеях.

Итак, представления русских о внешнем мировом положении Русской Церкви среди других христианских Церквей и обществ, а также стремления поставить ее на высоту ее положения способствовали такому явлению, как Великие Четии-Минеи митрополита Макария. На появление последних оказывало влияние и другое историческое условие — внутренние отношения Церкви к государству.

Русское государство наследовало в истории место великих монархий — Римской и Греческой. Средство, каким оно достигло этого положения, есть объединение областей и централизация власти в лице Московского князя. Московские государи ясно сознавали, что одно только внешнее объединение различных областей не достаточно прочно. Для того, чтобы из отдельных масс людей составить один народ, одно целое, нужно, чтобы каждое отдельное лицо, входящее в состав народа, имело одни и те же убеждения, один и тот же взгляд на жизнь и на свои взаимные отношения, одним словом, нужна общая норма жизни, основание которой глубоко лежало бы в сознании каждого лица. Такую норму, без сомнения, может дать только религия, так как ее истины имеют бóльшую устойчивость, нежели какие то ни было личные воззрения. И чем выше религия, чем глубже она понимается народом, тем надежнее и само единство народа и тем вернее его будущее благосостояние. Остается только раскрыть перед народным сознанием истинный смысл евангельского учения и обратить в личные убеждения каждого. Тогда сам собою исчезнет разлад между жизнью и религией и разрушится преграда, разъединявшая народные интересы. Действительно, единство народа несокрушимо, если он, объединенный политически, соединяется тесными нравственно-религиозными узами, тождеством религиозных убеждений, единством богослужения, нравов, обычаев.

Носительницей религии всегда является Церковь. Нужно сказать, что

Русская Церковь и раньше, до XVI в., много служила делу объединения нравственно-религиозными узами, а через это и делу политического объединения Русского государства; но теперь, когда внешнее единство было достигнуто, прямой обязанностью Церкви, ставшей с развитием власти Московского государя до полного абсолютизма в еще бóльшую, чем прежде, зависимость от государства, было довершить внешнее объединение внутренним, религиозным и нравственным. По этой причине Церкви опять нужно было собрать воедино нравственные силы, чтобы первенствующая ее власть была действительным центром для областных церквей. Москва должна быть местом, в котором сосредоточивались бы эти средства, из которого они истекали бы на всех других. Поэтому она должна была соединить в себе, воспринять в себя все, что было святого в каждой отдельной области, что составляло жизнь этой последней, и сделать это общецерковным достоянием. И этого действительно Церковь Русская достигает через свою "собирательную деятельность", достигшую в этот период такого развития, какого мы никогда прежде не встречаем. Особенно ярко она проявилась в деятельности митрополита Макария, в его канонизации святых, Степенной книге, сводной Кормчей, составленной при нем. Этой-то собирательной деятельности обязаны своим появлением и Великие Четии-Минеи. Митрополит Макарий по справедливости может быть назван "собирателем церковной литературы, ее учительных сил и средств". В Новгороде Макарий собрал, а в Москве пополнил собрание "всех книг чтомых, которыя в Русской земле обретаются", и лучшие и полные списки этого собрания пожертвовал в Москву: один — государю, а другой — в Успенский собор.

Итак, Великие Четии-Минеи обязаны своим появлением, кроме указанного нами раньше исторического условия, еще и другому, именно: внутренним отношениям Церкви к государству. Вызванные такими историческими обстоятельствами, Великие Четии-Минеи митрополита Макария соответствуют им и по своему составу. Это — громаднейший сборник разного рода сочинений, расположенных по порядку дней месяца; состоит он из двенадцати книг и заключает не менее 27 137 страниц или 13 528 больших александрийских листов, каждый в два столбца, убористого полууставного письма[12]; заглавия статей писаны киноварью; в начале каждого месяца сделаны красивые заставки и заглавные буквы, писанные красками[13]. Все главнейшие сочинения, вошедшие в состав Макарьевских Четиих-Миней, можно разделить на следующие группы:

1. Книги Священного Писания и толкования на них: четыре Евангелия, все апостольские Послания и Деяния; из ветхозаветных — семь исторических, четыре учительных, Псалтирь в трояком виде — с толкованиями Афанасия, Брунона и Фоедорита и 16 пророческих книг.

2. Патерики: 1) Лимонарь — Жития святых синайских, палестинских и египетских, 2) Иерусалимский — отцов иерусалимских, 3) Азбучный, в котором Жития помещены по алфавиту, 4) Египетский — египетских черноризцев, 5) Печерский — Жития святых киево-печерских, 6) Патерики свв. Ефрема Сирина, Григория Двоеслова и др.

3. Прологи, пополненные различными словами на праздники, заимствованными из торжественников.

4. Разные сочинения отцов Церкви и святых, русских и греческих, как, например, Златоструй — беседы св. Иоанна Златоуста на книгу Бытия, "Маргарит", "Великий Златоуст" — сборники с избранными его сочинениями и поучениями, "Огласительные слова" св. Кирилла Иерусалимского, "Лествица" преп. Иоанна, книга "О постничестве", "Шестоднев" и другие сочинения св. Василия Великого, книга "О небесной иерархии" св. Дионисия Ареопагита, книга св. Иоанна Дамаскина, книга его о восьми частях речи, книга св. Мефодия Патарского, слова свв. Григория Богослова, Ефрема Сирина, Григория Нисского, патриарха Нектария и многих других, сочинения митрополита Григория Цамблака, послания преп. Феодосия Печерского,

послания и слова митрополитов: Киприана, Фотия и Ионы, Просветитель и Устав преп. Иосифа Волоцкого и многие другие.

5. Сочинения, не принадлежащие отцам и учителям Церкви, но пользовавшиеся уважением и распространением на Руси" "Пчела", "Златая цепь" (нравственные наставления о молитве, милостыне, посте и разных других добродетелях), книга Иосифа Флавия Евреина, "Главизны" Василия, царя Греческого к сыну, книга Космы Индикополова и многие другие.

6. Путевые записки, например, Странник игумена Даниила, притчи, небольшие рассказы, грамоты русских князей, Кормчая книга, монашеские уставы, акты и множество других материалов.

7. Старые и новые редакции русских Житий, составленные большей частью специально для труда Макария.

Митрополит Макарий так сам определяет состав своих Четиих-Миней: "В них все книги четии собраны: святое Евангелие, четыре Евангелисты толковые, и святый Апостол, и все святыя апостольския Послания и Деяния с толкованием, и три великия Псалтири разных толковников и Златоустовы книги, Златоструй, Маргарит и Великий Златоуст, и Великий Василий, и Григорий Богослов с толкованием, и великая книга Никоновская с прочими посланьми 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 мучеников и святых преподобных жен страдание и подвизи, и все святые Патерики написаны: азбучные, иерусалимские, и египетские, и скитские, и синайские, и печерские, и все святыя книги собраны и написаны, которыя в Русской земли обретаются"[14]. Это содержание распределяется следующим образом: под каждым числом месяца в Минеях помещается сначала пролог, содержащий в себе краткие сведения о Житии или мучении святого, о дневном празднике, и разные мелкие статьи для назидательного чтения, к дневному празднику не относящиеся; затем второй пролог, который отличается от первого тем, что перед краткими проложными известиями имеет еще так называемый стих. Стих — это фигурально выраженное очень краткое известие или о роде смерти святого, или о каком-либо его подвиге нравственного характера. Фигуральность выражения, состоящая большей частью в игре словом имени святого, облегчает памяти усвоение известия о святом. Приведем несколько случаев для примера. Под 9 сентября перед вторым прологом помещен такой стих: "Иоакиме, красуйся с супругою, родивши купно душевную красоту твари. В девятый родитель съборъ Богоматере обрете"[15], имеющий ближайшее отношение к воспоминаемым в этот день Иоакиму и Анне. Или 13 октября, на день Дионисия Ареопагита, помещен стих, имеющий отношение к Житию св. Дионисия: "Главе отсечене, и прочее, яко велико. Подъем бо ту Дионисие и потече. Отсечеся глава Дионисии в третий"[16]. 13 ноября, в день памяти Иоанна Златоустого, помещен такой стих: "Премолъча Иоаннъ Златоустый, оставль нам другыя уста книги; в третийнадесяте премолкоша златна усне"[17].

Указанный порядок нарушается, во-первых, в том случае, когда под каким-либо числом, кроме всего раньше указанного, Макарием вносятся целые сочинения, принадлежащие воспоминаемому святому в этот день: например, под 13 ноября, в день памяти Иоанна Златоуста, помещен целый сборник слов его или под 3 октября, в день памяти Дионисия, помещены книги Дионисия Ареопагита и т. д.; во-вторых, этот порядок нарушается еще и по следующей причине: многие статьи и книги не могли быть приведены в органическую связь в Четиих-Минеях, поэтому Макарий должен был сделать из последних чисел месяца нечто вроде дополнения, где он поместил разнообразные памятники литературы, не укладывавшиеся под его систему. Таковы Великие Четии-Минеи в своем составе. Приняться за составление их митрополит Макарий был более способен, чем кто-либо из его современников. Это был человек умный и образованный. За свой ум и образованность

он пользовался большим уважением. Неизвестный опальный в своем послании к митрополиту Макарию свидетельствует о нем, что он знал "великоразумно вся премудрости и разума глубоких философских учений и богословских книг"[18]. В более ярких чертах изображает ум и образованность Макария другой современник его — Феодосий, сперва игумен Хутынского монастыря, а потом архиепископ Новгородский. Он говорит, что послание к нему Макария "Омировым именем подкреплено, афинейским мудрованием украшено", хвалит послание за "изящество языка". Самого Макария называет "светом учителей, острейшим толковником вещей Божественных и человеческих, человеком, ученому уму котораго ничего нет и не может быть сокровеннаго в писании"[19]. Максим Грек отзывается об одном сочинении Макария, что оно исполнено премудрости разума духовного и чистой любви[20]. Из этих свидетельств видно, что митрополит Макарий возбуждал удивление современников не только своей богословской ученостью, но и своим знакомством с так называемыми светскими науками. Он знал все премудрости глубоких философских учений, любил подкреплять свои мысли "Омировым именем", не чужд был "афинейскаго мудрования". Литературная деятельность Макария действительно обнаруживает обширную начитанность не только богословскую, но и в светских книгах. В этом нет ничего удивительного. Кроме книг Священного Писания, переводов отцов Церкви, летописей, хроник и других, в обращении тогда было очень много всякого рода переводных книг и сборников; между ними особенное образовательное значение имели так называемые азбуковники — целые энциклопедии тогдашних знаний; в них помещались статьи по философии, богословию, естествознанию, истории, толкования разных иностранных слов и множество других необходимых сведений. Обилие такого рода сочинений давало в то время возможность удовлетворить любознательность желающих. Из них митрополит Макарий мог приобрести свои небогословские сведения. В предисловии к изданию своих Четиих-Миней, в так называемом "летописце", Макарий говорит, что он "многи труды и подвиги поднял для исправления иностранных и древних пословиц"[21]. Эти слова могут вести к предположению, что Макарий знал какой-либо иностранный язык. А так как бóльшую часть статей, помещенных в Великих Четиих-Минеях, составляют переводы с греческого, то естественно предположить, что он был знаком с греческим языком. Все это такие преимущества, которые дают возможность Макарию взяться за такое великое дело, как собрание "всех книг, чтомых на Руси", за составление Великих Четиих-Миней. За Макария же говорит его обширная литературная деятельность. Ему приписывается более 26 сочинений[22] разного рода, не лишенных литературного значения. Особенно хороши его поучения и три речи. Поучение поражает естественным стройным порядком изложения, простотою слога, удобопонятностью изложения: оратор преимущественно обращал внимание на дух и мысль своего сочинения, а не форму, благодаря чему у него незаметно никакой условной торжественности, которою так страдают другие современные ему писатели.

Итак, мы видим, что митрополит Макарий обладал многими средствами, чтобы взяться за действительно замечательное предприятие — "собрать все книги чтомыя, которыя в Русской земле обретаются". Но в таком деле ему нужны были помощники. Составляя свой сборник, Макарий образовал около себя целый кружок людей, которые работали для его дела. Одних он привлек к себе, не щадя злата, сребра и многих почестей, другие работали так же, как и он, из любви к делу, а третьих он заставлял работать для своего сборника, пользуясь своим иерархическим положением. Так, Мокий замечает: "К сему же и не по воли вдаша ми властеле Новагорода списати сию святую книгу Минею Май месяц, в ней же бе вписаны и сия чюдная книга с того места патерик печерский"[23]. Таким образом составилось целое литературное общество. Одни члены этого общества рылись в монастырских библиотеках, везде стараясь найти нужный им материал, причем, конечно, Со-

фийская, Вяжицкая, Отенская и, вероятно, многие другие новгородские библиотеки были к их услугам; другие переписывали разные редакции Житий святых, третьи уже составляли новые Жития или переделывали старые сообразно требованиям времени. Такое общество — явление единственное в то время в Московской Руси. Сам митрополит Макарий был в этом обществе не только председателем и редактором, но и ревностным сотрудником. Распределяя работы и исправляя доставленные редакции, он и сам, как говорит один из его помощников Илия, любил "день и нощь, яко пчелы сладость отовсюду приносити, поискати святых жития. Мнози от святых забвению предани быша, сих убо святитель под спудом не скрывает, но на свещнице добродетели возлагает"[24]. При помощи этого литературного кружка, в который входили Димитрий "Толмач", Василий Михайлович Тучков, Илия, игумен Роман и другие[25], митрополит Макарий и составил свои Великие Четии-Минеи. Один список их он пожертвовал в 1552 г. в московский Успенский собор. Этот список называется Успенским и в настоящее время хранится в Синодальной библиотеке. Он единственно полный список Четиих-Миней Макария. Кроме этого списка Миней митрополита Макария, существуют еще два списка — Царский и Софийский. Царским он называется потому, что переписан был для христолюбивого царя Ивана Васильевича. На втором от переплетной доски листе этого списка значится: "книга Государева казенная". В настоящее время здесь недостает двух книг — Марта и Апреля. В XVII в. список этот хранился в царских палатах; так, на Декабрьской книге читается запись: "Декабрь Великаго Государя, Царя и Великаго Князя Феодора Алексеевича, казенная, Приказу книге печатнаго двора, а закрепил сию книгу Приказу книгопечатнаго дела дьяк Иван Арбенев"[26]. В настоящее время и этот список хранится в Московской Синодальной библиотеке. Софийский список Миней митрополита Макария находится в Новгороде. Он гораздо меньше Московского. Это легко заметить уже по самому количеству листов в тех и других: в Московских — во всех почти месяцах вдвое, а иногда втрое больше листов, чем Новгородских. Такая разница в объеме произошла именно оттого, что Софийский список содержит в себе не так много больших книг, которые находятся в списках Московских. По исследованиям Высокопреосвященнейшего Макария, в Новгородских Минеях не находится следующих больших статей, помещенных в Минеях Московских. Под 1 сентября опущено слово о Иисусе Навине, книга Судей израилевых, статья о пророке Гедеоне, о Сампсоне, о Руфи; под 9 сентября — Житие преп. Иосифа Волоколамского, написанное неизвестным, и его духовная грамота; под 18 октября — опущено толкование на Евангелие Луки (в Московском списке под этим числом помещены тексты и толкования на Евангелие Луки, Деяния Апостольские, 7 Соборных Посланий и 14 Посланий апостола Павла); под 20 июня — книга св. Мефодия Патарского о вещи и самовластве и прочее; два послания Никифора, митрополита Киевского, к князю Владимиру; под 29 июля — слово свв. апостолам Петру и Павлу Григория монаха, пресвитера; под 30 июля — книга Апостол толковый; под 31 июля книга Григория Цамблака, "Златая цепь", "Пчела"[27]. Уже и по этим данным можно судить, что многих больших статей не находилось и в тех месяцах Новгородских Миней, которые не сохранились до нас.

Другое отличие находится в самых летописях, которые вложены в Московские и Софийские Минеи. Новгородские Минеи не содержат в себе известий о содержании и истории составления Миней, не говорят о трудах и подвигах, понесенных Макарием при их составлении. Наконец, в Софийских Минеях помещен один пролог только, в конце каждого дня, а в Московских два — один сначала, а другой в конце. Далее в Новгородских Минеях не помещены те русские Жития, которые были написаны после окончательного составления этого списка Миней. Таковы Великие Четии-Минеи в своем происхождении, составе, в различных сборниках.

Эти Великие Четии-Минеи митрополита Макария с середины XVII в. и в

течение всего XVIII были забыты. Это произошло отчасти оттого, что в них находились статьи, дававшие основание для мнений старообрядчества, а главным образом оттого, что в течение этого времени в русском обществе начал исключительно преобладать интерес к западноевропейской образованности. Русская наука и русская литература как бы смежила свои очи для всей древнерусской письменности. Только лишь с наступлением настоящего столетия и с пробуждением археографических интересов русская наука малопомалу стала обращать внимание и на Великие Четии-Минеи митрополита Макария. Но полного научного внимания они удостоились лишь в середине настоящего столетия. В 1868 г. Археографическая комиссия приступила к полному изданию этого обширного труда и успела уже выпустить 8 томов за месяцы сентябрь, октябрь и половину ноября. Параллельно с изданием идет и изучение их. Так, В. О. Ключевский в своих "Житиях русских святых как историческом памятнике" представил научное исследование, имеющее ближайшее отношение к этому литературному памятнику и обозревающее, так сказать, одну сторону его. Наши ученые-археографы протоиерей А. В. Горский и К. Н. Невоструев представили описание Макарьевских Миней, совершенное ими по поручению Святейшего Синода и напечатанное — правда, не все — в "Чтениях в императорском обществе истории и древностей при Московском университете" за 1884 год и т. д. Ими же отчасти занимался и Высокопреосвященнейший Макарий в своей "Истории Русской Церкви за XVI век". Мы же в своей работе сделаем попытку обозреть ту часть Великих Миней митрополита Макария, которую составляют слова и поучения в них.

ЧАСТЬ I. СЛОВА И ПОУЧЕНИЯ В ВЕЛИКИХ ЧЕТИИХ-МИНЕЯХ МИТРОПОЛИТА МАКАРИЯ

Во введении дано понятие о тех исторических условиях, какие вызвали появление Великих Четиих-Миней митрополита Макария, о самих Минеях, их составе, составителе, дальнейшей судьбе их. Далее приступим к более частному предмету, специальному, именно — к словам и поучениям, находящимся в Великих Четиих-Минеях и представляющим одну из составных частей их.

ГЛАВА I. МЕСТО, ЗАНИМАЕМОЕ СЛОВАМИ И ПОУЧЕНИЯМИ В ЧЕТИИХ-МИНЕЯХ МИТРОПОЛИТА МАКАРИЯ. ЧИСЛО ИХ. АВТОРЫ

Одной из составных частей Четиих-Миней митрополита Макария, как было указано нами еще во введении, когда говорили о составе их, являются слова и поучения. Митрополит Макарий в предисловии к своему труду, помещенному вначале, перед месяцем Сентябрем, говорит: "и написаны в них пророческия, и апостольския, и отеческия и праздничныя слова и похвальныя" и т. д.[28] Эти слова и поучения "отеческия, праздничныя и похвальныя" занимают особое, определенное место в Великих Четиих-Минеях митрополита Макария. Их мы встречаем под каждым числом месяца. Там они помещены обыкновенно после прологов, содержащих в себе сведения о Житии или мучении святого или сведения о дневном празднике. Помещены слова и поучения под тем или иным числом по большей части не случайно, а в силу известной определенной системы. Обыкновенно они помещаются так, что имеют какое-либо отношение к воспоминаемым в тот день святым или к празднуемым событиям. В одном месте они помещены потому, что являются произведением того святого, который воспоминается в этот день. Например, под 11 ноября помещено Житие св. Феодора Студийского, под тем же чис-

лом помещены 128 огласительных поучений, принадлежащих этому святому[29]; под 28 января — в день памяти преп. Ефрема Сирина — помещены его творения[30]; под 18 марта помещено Житие св. Кирилла, архиепископа Иерусалимского, здесь же помещены Огласительные и Тайноводственные его поучения[31]; под 14 сентября, в день кончины св. Иоанна Златоустого, помещен его Маргарит[32]; в день св. Василия Великого, под 1 января, помещены его слова о постничестве[33]; в день св. Григория Богослова, под 25 января, книга его слов[34] и т. д. Макарий в своей "Истории Русской Церкви" говорит: "Вместе с житиями святых он (т. е. митрополит Макарий, составитель Миней) желал соединить и их писания или сочинения, какие только употреблялись на Руси, были ли то сочинения краткие или обширные, или даже целые книги, и он поместил эти писания каждого из св. писателей, большею частию, под теми самими числами месяцев, когда совершается их память"[35].

В другом месте слова и поучения помещены под тем или другие числом потому, что по своему содержанию они имеют ближайшее отношение к тому событию, которое празднуется в этот день, когда его или описывают, или выясняют значение, или, наконец, восхваляют. Например, 8 сентября празднуется Рождество Пресвятой Богородицы; на этот день там помещено десять слов, все они имеют самое ближайшее отношение к этому событию[36]; 1 октября празднуется Покров Пресвятой Богородицы; там мы находим три поучения, применительных к этому дню[37], то же наблюдается и в другие праздничные дни.

Наконец, слова и поучения иной раз помещаются под известным числом и по другим мотивам. Иногда в Житии святого, который воспоминается в данное число, выступает на первый план или известная добродетель, которую особенно запечатлена была его жизнь, или тот и другой порок, которому предавался воспоминаемый святой до своего обращения, или которым отличались лица, среди которых приходилось жить и действовать святому. Под этим числом, где излагалось это Житие святого, и помещены были слова, имеющие главным своим предметом для раскрытия данную добродетель или порок. Под 18 сентября помещено анонимное слово о милостыни "Дающий нищему Христу дает". Под тем же числом имеем житие Ерумения, чудотворца, который "бяще зело милостив", по словам составителя его Жития[38]. В Житии Феодоры Александрийской, под 11 сентября, говорится о том, что она, несмотря на всю свою греховность, получила спасение. Под тем же числом мы читаем поучение с именем Феодора Студийского о том, что не должно отчаиваться в своем спасении и при прежней греховной жизни[39]. Под 3 сентября помещено слово о гневе. В этот же день в Житии св. Василисы Великой говорится о гневе правителя Никомидии на святую Василису, следствием которого были страшные мучения последней[40]. В тот же день читается и Житие священномученика Анфима, епископа Никомидийского, твердость которого в вере привела царя в страшный гнев, так что он "растерза свою багряницу от гнева"[41]. Подобных примеров можно привести очень много.

Итак, из этого мы видим, что в Минеях слова и поучения по большей части помещались Макарием под известным числом не случайно, а с известной системой, в известной органической связи с лицами и событиями, воспоминаемыми в это число. Это можно утверждать о большинстве четии-минейных слов и поучений, но не о всех всецело, потому что есть случаи, когда затруднительно или даже совершенно невозможно решить, почему данное слово или поучение помещено под известным числом, а не под каким-либо другим. В таком случае составитель, вероятно, относил данное слово или поучение под какое-либо число с тем, чтобы его поместить вообще в сборник, сообразно со своей задачей собрать "все книги святыя, которыя в Русской земле обретаются". Почему, например, под 7 октября помещено слово Антиоха о пьянстве? — Трудно понять; в Житии святых, воспоминаемых в

этот день, Иулиана пресвитера, Кесария диакона, Сергия нет и намека на этот порок[42]. Таких случаев можно еще указать несколько, хотя нужно сказать, что они очень редки.

Размещенные так под каждым числом месяца, слова и поучения по своему количеству представляют крупную цифру. Их там насчитывается 2596[43]: в сентябре — 116, в октябре — 60, в ноябре — 315, в декабре — 318, в январе — 274, в феврале — 530, в марте — 45, в апреле — 92, в мае — 180, в июне — 99, в июле — 333, в августе — 129. Такое огромное количество слов четии-минейных не должно вызывать удивления. Нужно принять во внимание, что митрополит Макарий старался собрать все, что было до него на Руси из слов и поучений. Кроме этого, весьма многие слова повторяются по нескольку раз на протяжении всего сборника. Многие слова помещаются один раз целым собранием их под тем числом, когда воспоминается автор их, например какой-либо отец Церкви, а потом еще приводятся они порознь под другими числами. Это особенно часто наблюдается со словами святителей: Иоанна Златоуста, Василия Великого, Кирилла Иерусалимского, преп. Ефрема Сирина и других. Цифру слов также немного увеличивает еще и то, что некоторые святоотеческие слова в Четиих-Минеях очень часто разделяются по частям и под разными числами выставляются самостоятельно.

Но несмотря на такое огромное число слов и поучений в Четиих-Минеях митрополита Макария, нужно сказать, что далеко не все слова и поучения, какие существовали и были известны на Руси, внесены в них. Митрополит Макарий по отношению к словам и поучениям не осуществил во всей полноте свою задачу собрать и расположить в порядке церковного календаря "все книги святыя, которыя в Русской земле обретаются". Макарий не исполнил всего, что предпринимал исполнить и что, казалось ему, он исполнил. Он собрал в своих Четиих-Минеях многие, весьма многие слова и поучения, но отнюдь не все, какие известны были на Руси, "не все святыя книги", какие обретались тогда в Русской земле. Особенно нужно это сказать относительно слов и поучений русского происхождения. Те слова и поучения русского происхождения, какие мы встречаем в Четиих-Минеях, далеко не исчерпывают вполне нашей древнерусской гомилетической литературы до середины XVI в., если даже иметь в виду одних известных наших писателей. Так, Кирилла Туровского здесь помещено только одно слово — на Собор триста восемнадцати отцев, а остальных его слов нет; Максима Грека — только одно слово против латынян; поучений святителей Московских Петра, Алексия и Филиппа, а также преп. Кирилла Белозерского нет; нет ни одного из слов митрополита Даниила и многих других.

Что не все слова были помещены в Минеях, это могло зависеть от многих причин. Одних из них митрополит Макарий мог совершенно не знать, других мог не отыскать, а сочинения современников своих — митрополита Даниила и Максима Грека, который был еще тогда жив и находился под епитимиею, мог не поместить потому, что признавал это, по каким-либо соображениям и отношениям, неудобным и неблаговременным. Макарий в своей "Истории Русской Церкви" в объяснение этого обстоятельства указывает на то, что "составитель Четиих-Миней имел в виду не научную цель, а чисто нравственную — дать на каждый день года такое чтение, которое бы служило только, — как он выражается, — в великую душевную пользу" читателям и слушателям[44]. Поэтому при собирании сочинений русских или других он мог и не стараться собрать все сочинения какого-либо одного автора; последнее непременно должен был бы сделать собиратель, преследующий научную цель. Да и вообще нужно сказать, что составление Четиих-Миней — работа очень обширная; при громадности труда и времени, которых она требовала, неудивительно, что некоторые сочинения были и пропущены. Сам автор сознает, что его работа не лишена недостатков, и просит прощения, если "от своего неразумия где-либо погрешил"[45].

Указав такое большое количество слов и поучений в Четиих-Минеях, мы

должны сказать, что там, сообразно с ним, называется и очень много имен авторов их. Там указаны и названы полностью имена 64 авторов. Они следующие: Мефодий Патарский, Иоанн Златоуст; Василий Великий; Григорий Назианзин, Богослов; Григорий Нисский; Григорий Неокесарийский, Чудотворец; Ефрем Сирин; Афанасий Великий; Кирилл Иерусалимский; Амфилохий Иконийский; Епифаний Кипрский; Астерий Амасийский; Макарий Египетский; ученики его Исаия и Евагрий; Иоанн Кассиан, Римлянин; Исихий Иерусалимский; Марк Подвижник; Арсений Постник; Нил Синайский; Прокл Константинопольский; Феофил Александрийский; Кирилл Александрийский; Евсевий Александрийский; Феодорит Киррский; Геннадий Константинопольский; Иоанн Синайский; авва Варсонуфий; Исаак Сирин; Григорий Двоеслов, папа Римский; авва Дорофей; Антиох Галатийский; Максим Исповедник; Анастасий Синайский; Андрей Критский; Герман, патриарх Константинопольский; Иларион Исповедник; Иоанн Дамаскин; Тарасий, патриарх Константинопольский; Феодор Студит; Феодор Едесский; Филофей, игумен Синайской обители; Симеон Метафраст; Симеон Месопотамский; Иоанн Евхаитский; Никон Черногорец; Григорий Синаит; Петр Черноризец; Хрус Уединенный; Климент, епископ Величский; Иоанн, экзарх Болгарский; Панкратий; Иларион; Нифонт Новгородский; Кирилл; Кирилл Туровский; Епифаний; Фотий митрополит; Григорий Цамблак; Пахомий Логофет; Филолог Черноризец; Иосиф Волоцкий. Далее следуют целые ряды слов и поучений с такими надписями: слово "от Лимониса", слово "от Патерика", слово "от Пандока" и, наконец, слова без всяких надписей и указаний, слова анонимные.

Из перечня авторов слов и поучений, вошедших в Четии-Минеи митрополита Макария, видно, что они распадаются на две группы; переводные и русские. Остановимся прежде на первых.

Ни одного отца Церкви творения не были так любимы и так распространены в нашей древней письменности, как творения святого Иоанна Златоуста († 407). Богатство мысли, соединявшееся в его поучениях с необыкновенным красноречием, состоявшем, главным образом, в ясности, естественности и простоте и особенно в психологическом приспособлении характера беседы или поучения к духовному состоянию слушателей, а также внутреннее содержание его наставлений много привлекали читателей к нему. Поэтому нет ничего удивительного, что и в Минеях митрополита Макария по количеству слов и поучений св. Иоанн Златоуст занимает первое место в ряду других отцов и учителей Церкви. С него мы начнем и укажем, какие слова и поучения ему приписываются в Минеях и какие ему действительно принадлежат. Начнем с месяца сентября, которым начинаются Великие Четии-Минеи. В этом месяце с именем св. Иоанна Златоуста встречаются слова и поучения под следующими числами: под 1-м — "Слово в начале индикту"[46]; под 8-м — два похвальных слова на Рождество Пресвятой Богородицы[47]; под 14-м — одно слово на Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня[48], под этим же числом помещен целый ряд его бесед, составляющих книгу, известную под именем "Маргарит", распадающуюся на шесть отделов. В 1-м отделе помещено шесть слов о непостижимом Божественном существе; во 2-м — шесть слов против иудеев; в 3-м — шесть слов о серафимах и прочих бесплотных силах; в 4-м — пять слов о богатом и Лазаре; в 5-м — три слова о Давиде и Сауле; в 6-м — четыре слова о блаженном Иове[49]. Под 15-м числом — слово о послушании; под 16-м — одно слово о том, "како подобает чтения святых книг послушати и с прилежанием чести и внимати"[50]; под 19-м — одно слово "О гневе"[51]; под 26-м — два похвальных слова евангелисту Иоанну Богослову[52]; под 30-м — одно слово о исповедании грехов[53].

В октябре под 24-м числом — одно слово "Яко не внимати ложных учителей и пророков[54]; под 27-м — "О молитве"[55].

В ноябре под 11-м числом — слово "О милостыни"[56]; под 12-м — другое

слово "О милостыни"[57]; под 13-м, в день памяти Иоанна Златоуста помещено 111 слов его, составляющих сборник "Златоструй"[58]; под 15-м — поучение о милостыне[59]; под 16-м — три беседы на Евангелие от Матфея[60]; под 21-м — слово на Введение во храм Пресвятой Богородицы[61]; под 25-м — одно слово: "Наказание попом"[62].

В декабре под 7-м числом — поучение "О жене самарянини"[63]; под 17-м — два слова на Рождество Господа нашего Иисуса Христа[64]; под 20-м — слово о том, что "приступающим ко Св. Причастию достоит испытывать себя"[65]; под 25-м — два слова на Рождество Господа нашего Иисуса Христа[66]; под 26-м — слово о причастии и милостыне[67]; под 27-м — похвальное слово первомученику Стефану[68]; под 28-м — слово "Об алчбе"[69]; под 29-м — слово "О Ироде и о младенцах, избиенных Христа ради"[70]; под 31-м — четыре слова: о покаянии, о молитве два и о Святой Троице, твари и суде[71].

В январе под 4-м числом — "О приходе Христове от моря на землю Иордану грядущу"[72]; под 5-м — слово "В предпразднество Богоявления Господа нашего Иисуса Христа"[73]; под 6-м — шесть слов на Богоявление с таким заглавием: "слово на святое Богоявление"[74]; под 7-м — слово "На соборъ святаго Иоанна Крестителя и Предтечи Господня"[75]; под 13-м — "Еже не поносити никому, да не поносими будут"[76]; под 16-м — слово на поклонение "честных вериг святаго и всехвальнаго апостола Христова Петра"[77]; под 24-м — "Слово о милостыни, яко подобает от праваго труда творити милостыню, а не от лихоимания"[78]; под 26-м — слово о скорби; под 27-м — слово "О милостыни и о воздаянии мзды от Бога"[79]; под 29-м — слово "Яко подобает молити за враги и за творящия нам напасти"[80]; под 31-м — поучение "О покаянии и о воздаянии суда"[81].

В феврале под 2-м числом — слово на Сретение Господа нашего Иисуса Христа[82]; под 5-м — слово "Откуду подвизается совершенный христианин"[83]; под 7-м — слово "О церкви Божией"[84]; под 9-м — поучение "О умилении души"[85]; под 11-м — учительное слово "Аще кто благочестив и боголюбив, да насладится добра нынешняго торжества"[86]; под 13-м — "О напасти и беде"[87]; под 29-м — 286 различных слов[88].

В марте под 10-м числом — слово "О чести священник"[89]; под 12-м — "слово от Матфея"[90]; под 14-м — слово "Яко не подобает черноризцев осуждати"[91]; под 22-м — "О супротивлении всяком"; под 25-м — пять слов на Благовещение Пресвятой Богородицы[92]; под 27-м — слово "О милостыни и о рабех"[93].

В апреле: под 13-числом — "О милостыни"[94]; под 18-м — слово "О послушании с верою молящихся на всяком месте"[95]; под 27-м — слово "О милостыни, како подобает творити"[96].

В мае — три похвальных слова св. евангелисту Иоанну Богослову[97]; под 20-м — слово о молитве "Яко не продолжити молитве, но вкратци со умилением молитися"[98]; под 26-м — слово "Яко подобает иереам учити люди, аще и не послушают"[99]; под 27-м — "О емлющих риз на сиротах"[100]; под 31-м — о смирении.

В июне: под 1-м числом — слово "Како подобает иереа чтити"[101]; под 3-м — слово "Еже не проповедати Божества неверным"[102]; под 5-м — поучение "Аще навык имаши о гресех"[103]; под 16-м — слово "К глаголющим несть муки"[104]; под 22-м — слово "О покаянии"[105]; под 24-м — два похвальных слова на Рождество святого Пророка и Предтечи, Крестителя Господня Иоанна[106]; под 29-м — два похвальных слова верховным апостолам Петру и Павлу[107]; под 30-м — похвальное слово тем же апостолам[108].

В июле: под 4-м числом — два слова "Яко не подобает зла за зло воздаяти, ни враждовати" и слово "О епископех, не покущихся и не учащих"[109]; под 5-м — слово "О жидех в пустыни, прогневавших Бога"[110]; под 6-м — "Яко не лепо есть нынешними пещися, но паче вечными"; под 8-м — слово "Яко подобает учащему такоже творити, имже учити"[111]; под 19-м — слово о

"Милостыни, яко и по смерти милостыни добро есть"[112]; под 20-м — три слова" о злых женах, о покаянии и о преславном пророке Илии и о вдове[113]; под 30-м — поучение "О мятежи сия жизни и о покаянии"[114]; под 31-м — ряд слов, помещенных в книгах "Измарагд" и "Златая цепь"[115].

В августе: под 1-м числом — "О маккавеях и о матери их"; под 4-м — "Слово о воздаянии коемуждо по делом его"; под 8-м — три слова на Преображение Господне[116]; под 11-м — слово "О отпущающих жены и подъбегу поимающих"[117]; под 12-м — слово "О умилении души"[118]; под 15-м — похвальное слово на Успение Пречистой Богородицы[119]; под 24-м — два слова на Усекновение главы Иоанна Крестителя[120]; под 31-м — слово "О поучении духовнем, еже есть польза души".

Не меньшей любовью и распространением в древнерусской письменности пользовались и творения св. Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской († 379). Особенно нужно сказать это относительно аскетических его произведений, которые так подходили к настроению тогдашнего русского общества. Митрополит Макарий уделяет им место в своих Четиих-Минеях. Так, с именем Василия Великого мы там встречаем слова и поучения под следующими числами:

в сентябре: под 3-м числом — "Наказание св. Василия"[121]; в ноябре: под 3-м — "О послушании"[122]; в декабре" под 8-м — слово "О наказании како есть лепо черноризцем быти"[123]; под 25-м — беседа на Рождество Христово[124]; под 27-м — слово "О суетии уныния сея жизни", под 31-м — слово "О судиях и властех земных"[125] и другое слово "К ленивым, иже не делают, и похвала делателем"[126]. В январе помещены под 1-м числом его постнические слова, или книга о постничестве[127]; под 2-м — слово "О прельщеннем отроце"[128]; под 8-м — слово "О пустошных"[129]; под 21-м — слово "О благоверии и с нею съвокупить добраа дела"[130]; в феврале: под 26-м — слово о гордости [131]; в марте: под 7-м — слово "Ко отходящим мира сего в монашеский чин"[132]; под 26-м — слово "О благодарении Бога"[133]; в июне с именем Василия Великого пять слов: под 6-м — слово "Да не преобидят раби господий своих"[134]; под 11-м — слово "О многоимании"[135]; под 12-м — слово "О житии суетном света сего"[136]; под 20-м — слово "К Литоиу епископу о нетлении истиннаго девства", под 28-м — слово "Да никто же отчается спасения, впад в многы грехи, и да покается их";

в июле: под 13-м — слово "О всякой добродетели"; под 27-м — слово "О пиянстве"[137]; под 31-м — слово "К ленивым и похвала делателем"[138]; слово "О том, како дается ангел человеку на соблюдение"[139]; Ангелова повесть, сказана св. Василием[140]; поучение "О любви"[141]; слово "Об устроении спасения"[142]; слово "Еже на Ария и Евномия"[143]; слово "О посте"[144]; "От послания св. Василия"[145]; слово "О посте"[146]; в августе четыре слова: под 1-м числом — слово "О воспоминании естества человеча"[147]; под 2-м — поучение "О зависти"; под 21-м — слово о судиях и клеветах[148] и, наконец, "Слово учительно и предустроительно о крещении".

Григорию Назианзину, Богослову (326—386), в Великих Четиих-Минеях приписываются следующие слова: в декабре под 25-м числом — на Рождество Христово[149]; в январе — на Крещение Господне[150]; под 25-м числом — 16 слов св. Григория Богослова[151]; в июне под 30-м числом — два слова: о Кресте честнем Господа нашего Иисуса Христа и "о втором древе, на нем же распяся разбойник праведный"[152]. В июле под 31-м числом — 10 слов, многие из них и раньше были указаны, например, на Пасху, на Рождество Христово, на Пятидесятницу и т. д.[153]

Св. Григорию Нисскому († 394) приписываются следующие слова: под 26 декабря — о святом Стефане Первомученике[154]; под 12-м февраля — надгробное слово о Мелетии[155]; под 29-м февраля — слово с заглавием "Вопрос о макрининих"[156]; под 25 марта — на Благовещение Пресвятой Богородицы[157].

Св. Григорию Неокесарийскому, Чудотворцу, в Великих Четиих-Минеях

приписываются два слова на Благовещение, помещенные под 25-м марта и 23 апреля[158].

Кроме указанных отцов и учителей, у древнерусских читателей пользовались особою любовью и творения Ефрема Сирина. В "Житии" Ераамия Смоленского (жил в конце XII — начале XIII в.) сообщается, что он "изо всех любя часто почитати учения преподобнаго Ефрема и великаго вселенскаго учителя Иоанна Златоустаго"[159]. На сочинения св. Ефрема Сирина есть ссылка и в послании Симеона к Поликарпу. И в Великих Четиих-Минеях находится много слов с именем св. Ефрема. В сентябре — два слова: под 14-м числом — на Воздвижение Честного и славного Креста Господня[160], похвальное, и под 30-м — с таким надписанием: "Откровение о просфоре соблазнившему брату"[161]; в октябре — одно слово под 30-м числом — "Яко всяк держайся чернеческаго жития и мирскаго не может внити в Царство Небесное"[162]. В ноябре — три слова под 13-м числом: "О наказании"; "О суде"[163] и о покаянии[164]; в декабре — под 17-м числом — слово "о пророце Данииле и о святых трех отроцех"[165]; под 24-м два слова: "О суде и покаянии"[166] и "О покаянии, любви, и о крещении, и исповедании, и кресту похвала, и о будущем суде"[167]; под 31-м — два слова "О соделовании благих дел"[168] и "О снисхождении"[169]. В январе особенно много помещено слов, приписываемых Ефрему Сирину: под 28-м — одно слово "О покаянии"[170], а далее целое собрание слов, известное под названием "Паренесис" ("глаголемая греческим языком "паренесис", как говорится в Четиих-Минеях)[171], числом сто десять[172]. В феврале — четыре слова: под 5-м числом — "Наказание к подвизающимся монахом"[173]; под 8-м — "К богатым о милостыни"[174]; под 17-м — "О подвизе"[175]; под 18-м — "О наказании"[176]; в марте: под 3-м числом — слово "Яко недостоит послушати кленущихся на зло"[177]; под 6-м — слово "О пользе души и о смирении"[178]; под 8-м — слово "Яко неподобает черноризцем многи ризи имети"[179]; под 9-м — "Похвальное слово святым великомученикам четыредесятим"[180]; под 16-м — "Поучение к богатым"[181]; в апреле: под 30-м числом — слово "О мирстей суете и о будущем суде"[182]; в мае: под 18-м числом — слово о том, "како достоит со всем прилежанием чести святыя книги"[183] и другое — "О страсе Божии и о безстрастии"[184]; в июне — три слова: под 10-м числом — слово о том, "яко не подобает мниху преходити от места на место"[185]; под 23-м — "О учителех, яко подобает творити, таже и учити"[186]; под 25-м — "О непокоряющихся мнисех игумену и братии"[187]; в июле — восемь слов: под 16-м числом — слово "О долготерпении"[188]; под 26-м — "О безстрашии"[189]; под 31-м — слово о том, "како достоит со всем прилежанием чести святыя книги"[190]; "О суде и покаянии"[191]; "О покаянии"[192]; "О втором пришествии"; "О кончине мира сего"; "О кознех Божиих и ратех"[193]. В августе — два слова с именем св. Ефрема Сирина: на Преображение[194] и под 26-м числом — поучение "О пользе душевней".

С именем св. Афанасия Александрийского († 373) в Минеях Макария следующие слова: в октябре под 11-м числом — "О иконе"[195]; в феврале — одно слово, на праздник Сретения Господа Иисуса Христа[196]; в мае — шесть слов: пять слов под 2-м числом, из них четыре слова на ариан и пятое, заключающее в себе послание "О празднице Пасхи"[197]; под 22-м — слово "О Мелхиседецы"[198]; в июне — под 24-м числом — слово на "Рождество святаго пророка и Предтечи Крестителя Иоанна, о Елисавети и Богородици"[199]; в июле — два слова: под 31-м числом — "К Антиоху, князю вопросившу"[200] и другое — "Еже не осуждати"[201].

Св. Кириллу, архиепископу Иерусалимскому, приписываются следующие слова: в декабре — под 23-м числом — на "Предпразднство Рождеству Господа нашего Иисуса Христа"[202]; под 24-м — в навечерие Рождества Иисуса Христа[203]; в январе — под 5-м числом — в предпразднство на Крещение Господне[204]; в феврале — на Сретение Господне[205]. Больше их в марте; так, под 18-м числом помещены его "Огласительныя и тайноводственныя слова",

числом 23[206]; в июле — под 31-м числом — слово "О фунисе" (т. е. о фениксе)[207].

С именем св. Амфилохия, епископа Иконийского, известно одно слово, помещенное под 3-м февраля — "О Пресвятей Богородици и о Богоприимци Симионе и Анне пророчице"[208].

Св. Епифанию Кипрскому († 402) приписываются следующие слова: под 8-м сентября — слово на Рождество Богородицы[209]; под 26-м декабря — похвальное слово "Богородице Марии и о воплощении Господа нашего Иисуса Христа"[210]; в феврале — под 11-м числом — "О седми делех"[211]; в июле — под 31-м числом — слово "О создании человечестем"[212]; другое — "Посреде двою животу познан бысть Спас" и третье — "Аще ли на небеси ли на земли несть рая"[213].

С именем Астерия Амасийского в Минеях встречается одно слово под 22-м сентября — "Похвальное святому и славному Христову мученику Фоце"[214].

Преп. Макарию Великому († 390) приписываются следующие слова: два слова — под 31-м декабря: первое — "Не подобает христианину оклеветати или судити, или осуждати кого"[215] и другое — "Аще кто изшед от своих и отрекся мира сего"[216]; под 19-м января — "Яко не хотяще по закону творити и не хотяще слышати"[217]; и, наконец, под 11-м февраля — "Благодатию убо и даром Духа Божественнаго кийждо нас спасение приимет"[218].

Учениками преп. Макария были Исаия и Евагрий Понтийский. Авве Исаии в Минеях приписывается одно слово под 3-м июля — "О беззлобии"[219]; а Евагрию — следующие: под 27-м сентября — "О неосуждении"[220]; под 27-м октября — "О умилении души"[221]; под 2-м ноября — слово "О лживых"[222]; под 4-м числом — "О целомудрии"[223]; под 23-м — "О умилении души"[224]; под 12-м января — слово "О смиренных и возносящихся человецех"[225]; под 25-м февраля — слово "К осьмимыслем "О спасении душевнем"[226]; под 29-м числом — "О послушании"[227]; под 5-м марта — слово "О осьмимыслии"[228]; под 13-м числом — "Об объядении"; под 14-м апреля — "Поучение черноризцам"[229]; под 15-м числом — слово "О тщеславии"[230].

Авве Моисєю приписывается поучение под 15-м декабря — "Иже аще створиши грех деля, се ти есть упование"[231]. Севериану, епископу Бавальскому († 403), приписывается одно слово — под 14-м сентября — "О древе креста, где обретеся и како бысть"[232].

Из отцов и учителей церковных V в. в Великих Минеях Макария приписываются слова и поучения следующим: преп. Иоанну Кассиану Римлянину († 435): под 29-м февраля помещено 12 бесед "О разсуждении, о злых осьмих помышлениих; о чревообъядении, о блуде, о сребролюбии, о гневе, о скорби, о унынии, о тщеславии, о гордыни, о воспоминании смерти"[233]; под 3-м апреля — о том, "иже не возносится пред человеки"[234].

С именем св. Исихия Иерусалимского следующие слова: под 2-м февраля — на Сретение Господа нашего Иисуса Христа[235]; под 11-м февраля — "Словеса душеполезна о трезвении и добродетели к иноку Феодулу, числом 100"[236]; наконец, под 29-м июня — похвальное слово свв. апостолам Петру и Павлу[237].

Преп. Марку Подвижнику приписываются следующие слова: под 11-м февраля — слово "О гордящихся от дел правды"[238] и под 19-м июля — слово "Аще оставите человеком согрешение и Отец Небесный оставит вам"[239].

Преп. Арсению Постнику († 448) приписывается одно слово — под 8-м мая — "Хотящу умрети, смятостася ученика его"[240].

С именем преп. Нила Синайского († 450) мы встречаем слова: под 11-м февраля — "О молитве", 150 гл.[241]; под тем же числом — другое "О безстрастии души и тела"[242].

Св. Проклу, архиепископу Константинопольскому, приписываются сле-

дующие слова: под 26-м сентября — похвальное слово св. евангелисту Иоанну Богослову[243]; под 30-м ноября — похвальное слово св. апостолу Андрею[244]; под 6-м января — два слова на Крещение Господа нашего Иисуса Христа[245]; под 8-м мая — похвальное слово св. Иоанну Богослову[246]; под 31-м июля — "Безвестно убо горнее прежде всех от Отца Сыновное рождение".

Св. Феофилу Александрийскому приписывается одно слово — под 13-м ноября — "О исхождении души"[247].

С именем св. Кирилла, архиепископа Александрийского († 444), в Минеях встречаются следующие слова: под 13-м ноября — "О страсе Божии и о любви"[248] и другое — "О Авраалии страннолюбии"; под 17-м декабря — слово "На скончание святых трех отрок и Даниила пророка"[249]; под 31-м июля — "О Святой Тройци"[250]; под 6-м августа — слово на Преображение Господне[251].

Евсевию Александрийскому (V в.) приписываются под 13-м ноября два слова: "Како подобает чтити неделю"[252] и "Еже хвалити Бога болящему, о Иове"[253]; под 31-м июля — "Лета во един от дний человек превезеся и утопе"[254]; другое — "Еже Бога хвалити болящему, о Иове"[255] (повторяется слово, помещенное под 13-м ноября) и "Како подобает чтити неделю"[256].

Из творений блаж. Феодорита Киррского († 457) в Минеях мы находим следующие слова: под 15-м июня слово "О разсмотрении всего дела"; под 31-м июля — "Како благословити рукою"[257] и другое — "Сотворим, рече, человека по образу Нашему и подобию"[258].

Св. Геннадию, патриарху Константинопольскому († 471), приписываются следующие слова: под 11-м февраля — слово "О вере"[259]; под 19-м февраля — "О страсе Божии"[260]; в июле: под 31-м числом — слово "Готовите, братие, на исход добрая дела"[261] и поучение "желаю, любимии, известити, да богоугодно поживше спастися"[262]; слово "О чтущих много книг"[263]; наконец, в августе — под 27-м числом — слово "О Царствии Небеснем и о безконечней муце".

Преп. Иоанну Синайскому, Лествичнику († 563), приписываются следующие слова: под 3-м ноября — слово "О блаженном Хозовите безмолвнице"; под 30-м марта — 30 слов из так называемой его "Лествицы"[264] и под 19-м апреля — слово "О спасении души"[265].

Преп. авве Варсонофию Палестинскому († 563) приписывается одно слово — под 22-м июня — "Яко подобает претерпети всякому брату безчинну ходящу"[266].

С именем св. Исаака Сирина встречаются следующие слова в Минеях: под 9-м апреля — слово "О милостыни, аще и по смерти приятна есть"[267]; под 31-м мая помещены его постнические слова числом 91[268].

Св. Григорию, папе Римскому († 604), в Минеях приписываются слова: под 14-м ноября — "О страшнем суднем дни"; под 25-м января — слово "О странноприимстве"[269]; под 2-м февраля — "О исходе души от тела"[270]; под 12-м февраля — "о мнисе, еже дан бысть змиеви на снедь грех ради"[271]; под 11-м марта — беседы на Евангелие числом 38[272]; под 24-м июня — "Слово на Рождество Иоанна Предтечи", под 31-м июля — слово "Добро есть братии и полезно есть всякому верну почитание книжное"[273]; под 15-м августа — "О Карпии епископе"[274].

Преп. авве Дорофею († 620) в Минеях приписывается 25 слов, помещенных под 5-м июня[275].

Довольно много произведений в Великих Минеях Макария приписывается Антиоху Галатийскому († 635): под 7-м октября — слово "О душах человеческих"; под 13-м числом — "О мздоимании и ризоимании и сребролюбии"[276]; под 14-м октября — два слова: "О чаянии будущих благ"[277] и "О лихоимании"[278]; под 17-м числом — "О дерзости и ярости"[279]; под 14-м — "О шептании и клеветании"[280] и другое "О клеветании"[281]; под 25-м — слово "О гневе"[282]; в ноябре: под 6-м числом — слово "Об объяде-

нии"[283]; под 13-м — "О дающих в лихву"[284]; под 20-м — слово "О милости и нищелюбии"[285]; в декабре: под 24-м числом — 130 его слов; под 29-м — слово "О прекословии"[286]; под 30-м — слово "О празднословии"[287]; в январе: под 31-м числом — "О пострадании"[288]; в феврале: под 18-м числом — слово "От чего знати отца духовнаго"; под 20-м — слово "О очищении грех"[289]; под 26-м — "О снех"[290]. Но этим не исчерпываются все четии-минейные слова Антиоха. Сюда же относятся и слова, озаглавленные такими словами: "от Пандока". Таких слов три: под 10-м декабря — "Еже не оскорбляти никогоже"[291], под 18-м — "О благоречии"[292] и под 31-м июля — "О сне"[293]. Они взяты из "Пандект" Антиоха.

Произведения преп. Максима Исповедника († 663) также внесены в Четии-Минеи митрополита Макария. Ему приписываются следующие слова: под 23-м октября — "О любви"[294]; под 11-м февраля — "К Елпидию попу о любви"[295] и одно слово под 31-м июля — "О Благовещении Пресвятыя Богородицы"[296].

Преп. Анастасию, пресвитеру и игумену горы Синайской († 686), приписываются следующие слова: под 13-м ноября — "О шестом псалме"[297]; это же слово в ином переводе помещается под 31-м декабря[298]; под 12-м января — слово "О преступлении закона"; под 2-м марта — слово "Не осуждати всякаго согрешающаго"[299]; оно же повторяется еще и под 12-м числом; в апреле: под 5-м числом — слово "Да не оклеветаем иерея, о святом Причастии"[300]; под 20-м — "О исповедании грехов к духовным отцам"[301]; под 28-м — "О казнех Божиих, о ратех и гладе"[302]; в июле: под 21-м числом — слово "Яко мнози праведнии злою смертию умирают, а грешницы праведною"[303]; под 31-м — слово "О еже не имети гнева"[304]; другое — "Еже не осуждати"[305]; под 6-м августа — на Преображение Господне.

Св. Андрею, архиепископу Критскому († 712), приписываются следующие слова: под 8-м сентября — два на Рождество Пресвятой Богородицы[306]; под 14-м числом — на Воздвижение Креста Господня[307]; под 31-м июля — слово "О чести и о поклонении святых икон"[308]; под 15-м августа — на Успение: "Созывает паки нас обычное слово к торжеству"[309]; другое: "Таинство настоящее и торжество"[310]; третье: "Должни всегда простившаго и долго помнить"[311]; четвертое: "Елико вас приясте сего честнаго храма"[312].

Иоанну Евбейскому (VIII в.) приписывается одно слово — под 9 сентября — на "Благовещение Иоакима и Анны"[313], и под 9-м декабря оно повторяется.

Св. Герману, патриарху Константинопольскому († 740), приписываются два слова: под 21-м ноября — похвальное слово Богородице[314] и под 29-м февраля — поучение "К жестоковыйным латином"[315].

Преп. Илариону Исповеднику († 754) приписываются слова: под 21-м октября — "О пользе души"[316]; еще два слова: "И вы, чадца моя возлюбленная" и "С кротостию терпети в болезях"[317]; под 31-м декабря — "Потщимся, братие, паче всего безмолвны Богу работати"; под 18-м января — "Якоже бо тело имый пригвожденно на древе"; под 31-м июля — "О житии"[318].

Св. Иоанну Дамаскину († 477) уделяется также место в Четиих-Минеях Макария. Его слова мы встречаем в сентябре: под 8-м числом — на Рождество Богородицы[319]; в ноябре: под 29-м числом — "О усопших"[320]; в декабре: под 4-м числом — 56 слов[321]; в марте: под 25-м числом — два слова на Благовещение[322]; под 31-м июля — слово "Родися по плоти Господь Иисус Христос; слово "О веце"[323]; слово от Богословия "О Святой Троице"[324]; под 15-м августа — на Успение Богородицы[325].

Тарасию, патриарху Константинопольскому († 806), приписывается одно слово — под 21-м ноября — на Введение во храм Пресвятой Богородицы[326].

Преп. Феодору Студиту († 826) — под 11-м сентября — слово "Еже не отчаятися своими грехи Божиа милости"[327]; в ноябре: под 11-м числом — слово "О трудящихся Бога ради"[328]; под этим же числом помещено 128 огласительных его слов[329]; под 24-м июня — похвальное слово на Рождество

Крестителя и Предтечи Господня Иоанна[330].

Феодору Едесскому приписывается под 7-м января слово "О столпнице, иже во Едессе"[331] и под 11-м февраля — слово "Всяк противляйся нам"[332].

Филофею, игумену Синайской обители, приписывается слово под 11-м февраля "О хранении сердечном"[333] в 44 словах; Симеону Метафрасту († 940) принадлежат следующие слова: под 6-м сентября — слово "О чудеси святаго Михаила Архистратига"[334] и другое — "Воспоминательное слово на праздник святаго апостола Иоанна Богослова"[335].

Симеону Месопотамскому († 1032) приписываются следующие слова: под 13-м ноября — "Како подобает в уме имети день исходный"[336] и под 11-м февраля — 23 слова[337]; под 31-м июля — слово "Како боятися смерти"[338].

Иоанну Евхаитскому († 1095) принадлежат в Минеях следующие слова: похвальное слово Василию Великому, Григорию Богослову и Иоанну Златоусту[339] и другое — под тем же числом — "В царство благовернаго и христолюбиваго царя Алексия".

Никону Черногорцу (XI в.) принадлежат "Пандекты" и "Тактикон", помещенные под 30-м апреля. "Пандекты" разделяются на 2 части, в которых 64 слова, "Тактикон" состоит из 40 слов[340].

Григорию Синаиту († 1346) усваивается целое собрание слов, помещенное под 11-м февраля, числом 142[341].

Хрусу Уединенному приписывается одно слово — на Воздвижение Креста Господня[342].

Петру Черноризцу (XII в.) приписываются два слова: под 31-м октября — "На богатыя и убогия" и под 23-м декабря — "О супротивлении всяцем"[343].

В Великих Минеях Макария заключаются слова и поучения не одних только греческих авторов, которых мы выше указали. Составитель Миней не мог совершенно обойти молчанием и не внести в свои Минеи русских произведений, а также произведений других славянских народов, какие существовали на Руси до него. Действительно, в Минеях мы находим имена русских и славянских авторов, которым приписываются те или другие произведения.

Так, св. Клименту, ученику Кирилла и Мефодия, родом болгарину († 916), приписываются следующие слова: под 5-м сентября — на память св. пророка Захарии и о родстве св. Иоанна Крестителя; под 26-м октября — похвальное слово св. Димитрию Мироточцу; под 8-м ноября — похвальное слово бесплотным Михаилу и Гавриилу; под 25-м ноября — похвальное слово св. Клименту, папе Римскому; под 6-м августа — на Преображение Господне[344].

Иоанну, экзарху, "строителю церковному Болгарския земли" при князе Симеоне, приписываются следующие слова: под 16-м января — "О погребающихся в церкви", и под 31-м июля — его Шестоднев, состоящий из шести слов, и слово на Преображение Господне[345].

Панкратию принадлежит одно слово: под 31-м июля — "Услышите, братие, известно, яко обедней трапеза две молитвы еста"[346].

Нифонту, епископу Новгородскому († 1156), приписываются следующие слова: под 31-м июля — слово "К верным"; другое — "О искушении Божии"; слово "О русалиях"[347].

С именем Кирилла епископа встречаются следующие слова: под 31-м июля: 1) поучение "Духовное убо семя в ваших душах"; 2) слово "О первозданнем"; 3) "О страсе Божии"; 4) "О исходе души и о двудесяти мытарствех"; 5) "О небесных силах"[348].

Епифанию, ученику Преподобного Сергия († 1420), приписывается одно похвальное слово Преподобному Сергию: "Тайну цареву добро есть хранити"[349].

Фотию, митрополиту (1410—1431), приписывается 15 слов, помещенных под 31-м декабря[350].

Митрополиту Григорию Цамблаку († 1419) принадлежат следующие слова: в сентябре — на Рождество Богородицы; под 26-м октября — похваль-

ное слово св. Димитрию; под 17-м декабря — похвальное слово свв. трем отрокам и Даниилу пророку; под 9-м марта — похвальное слово свв. великомученикам; под 7-м июня — поучение "О милостыни"; под 24-м июня — слово на Рождество Иоанна Крестителя; под 29-м июня — похвальное слово первоверховным апостолам Петру и Павлу; под 20-м июля — похвальное слово пророку Илии; под 31-м числом — целое собрание слов, числом 14, под 16-м августа — на Преображение; под 15-м числом — на Успение Пресвятой Богородицы; под 29-м — слово на Усекновение главы Иоанна Крестителя[351].

Пахомию Логофету, "иже прииде от Сербския земли к великому князю Василию Васильевичу" (1471), приписываются два слова: под 1-м октября — похвальное слово на Покров Пресвятой Богородицы и под 24-м августа — слово на обретение мощей и вместе похвальное слово митрополиту Петру[352].

Филологу Черноризцу приписывается одно слово — под 20-м сентября — похвальное "О святых великомучениках, иже от Чернигова, Михаиле, великом князе, и Феодоре"[353].

Иосифу Волоколамскому († 1515) принадлежит в Минеях "Просветитель", помещенный под 31-м июля и состоящий из 16 слов[354].

Но, кроме слов и поучений, имеющих при себе указания имен их авторов, в Минеях митрополита Макария есть еще такие, при которых находятся замечания, откуда они взяты. Так, есть целый ряд слов с заглавием "Слово от Патерика", другие — "Слово от Лимониса". Слов "От Патерика" много в Минеях. Их там насчитывается 55. Они встречаются во всех месяцах года, причем большинство их взято из "Скитского Патерика"[355]. В сентябре "от Патерика" три слова: под 13-м числом — "О Филагрии мнисе, иже налез 1000 златник и возврати погубившему[356]; под 17-м — "О гневе и покаянии"[357] и под 18-м — "О плачущем мнисе по вся дни"[358]. В октябре — два слова "от Патерика": под 10-м числом — "О брани любодеяниа"[359] и под 22-м — слово "Еже не осуждати никого же, осуждая бо иного, яко антихрист есть"[360]. В ноябре 4 слова: "О Агафоне, яко словом изгоняше бесы"[361]; под 4-м числом — "О терпении и послушании"; под 10-м — "Слово душеполезно"[362]; под 29-м — "Яко не добро даяти черньцу роду своему потребных, огонь бо есть"[363]. В декабре 7 слов: под 13-м числом — слово "О первых мнисех, и о нынешних, и о последних"[364]; под 14-м — "О прозоривем"; под 15-м — "О безстрашии на поучение нам"[365]; под 20-м — "О бежавшем славы человеческия"[366]; под 28-м — "О Иоанне Колове"; под 31-м — "О некоей старици и постнице"[367] и слово "Еже о любви". В январе 3 слова: под 20-м числом — слово "Вопрос трех монахов духовнаго отца о детях, яже без милостыни и любви"[368]; под 22-м — "О старци, иже пияше чашу вина, и изгна беса"[369], и под 26-м — "Яко да не уповаю собою"[370]. В феврале 5 слов: под 8-м числом — слово "О Зиноне, како заблудив изнеможе и ангел да ему пишу и посад его в келии"[371]; под 9-м — "О некоем мнисе, иже прежде бе боярин силен у царя"[372]; под 14-м — "О Пимине мнисе, како словом изгоняше бесы"[373]; под 16-м — "О плаче"[374]; под 21-м — "О Иоанне Колове, о послушании". В марте одно слово: под 10-м числом — "О Марце мнисе и о прозорстве его"[375]. В апреле 10 слов: под 3-м числом — слово "О соблазньшемся брате о святем Причастии"[376]; под 4-м — "О страсе Божии"; под 10-м — "О послушании"[377]; под 12-м — "О некоей старице святей пустынници"[378]; под 13-м — "О Данииле мнисе, воскресившем убитаго человека"[379]; под 14-м — "Видение, яже виде Силуян"[380]; под 15-м — "О двою мниху, да и мы грешнии покаявшеся отпуст от Бога приимем, а не отчаемся"[381]; под 17-м — "О смирении, иже всю силу диаволю побеждает"[382]; под 18-м — "Яко не подобает добродетель творити пред человеки"[383]; под 19-м — "О вдовици, юже помилова князь смирения ради сына ея"[384]; под 30-м — "Иже умирая извести братии, яко в покой грядет"[385]. В мае 11 слов: под 1-м числом — слово "О любви, еже деля Бог согрешениа прощает"[386]; под 2-м — "Яко послушание боле есть пустыннаго и постнаго жития"[387]; под 4-м —

"О Висарионе, како словом токмо изгоняше бесы"[388]; под 8-м — "Яко польза есть тружатися своима рукама"[389]; под 11-м — "О борющихся со мнихи бесех"[390]; под 14-м — "О успении великаго Макария"[391]; под 15-м — "О видении св. Пахомия, како душа праведных восходя на небеса и како грешных оставляема врагом"[392]; под 17-м — "О пиянстве"; под 18-м — "О покаянии"[393]; под 19-м — "О смирении"[394]; под 21-м — "О Константине Цари, како сшед с небеси беседова с Паисием пустынником, Иоанн Колов списа слышащим пользы ради"[395]. В июне "от Патерика" два слова: под 13-м числом — "О двою пустыннику"[396] и под 20-м — слово "Яко да не мщаем себе обидящим нас"[397].

В июле восемь слов: под 1-м числом — "О пользе души"[398]; под 15-м — "О хитрости книжне и о злобе"; под 22-м — "О черноризце, впадшем в прелюбодеяние"[399]; под 25-м — "Ее некто общему житию отец"[400]; под 29-м — "О здолевшем сетем вражиам и венцем от Бога сподобльшимся"[401]; под 31-м — "О черноризце, давшем ризу свою нищему, яко и Самому Христу вдает"[402]; "Яко недостоит итти от церкви, егда поют"[403]; "О некоем игумене"[404].

В августе пять слов: под 4-м числом — "О ядущих мнисех на трапезе"[405]; под 7-м — "О спасении"[406]; под 14-м — "Еже не осуждати"[407]; под 16-м — "О старци, иже изгна словом льва из вертепа"[408]; под 31-м — "рече авва Агафон, аще гневливыи мертвеца воскресить".

Кроме слов и поучений "от Патерика" есть в Минеях ряд слов с заглавием "От Лимониса". "Лимонис" — это "Луг духовный" Иоанна Мосха. Греческий текст его напечатан в "Патрологии" Миня, т. LXXXVII. Русский перевод сделан в Москве в 1871 г. Всех слов с надписью "От Лимониса" в Великих Минеях 28. В сентябре 5 слов: "Слово о мнисе диаконе, иже иде в мир и сверг монашеския ризы, и паки святым Симеоном пострижен спасеся"[409]; под 4-м числом — "О монахе, еже хоте убити срачинин"[410]; под 7-м — "О подвизе"[411]; под 15-м — "О помысле"[412]; под 16-м — "О Дорофеи пустыннице"[413]. В октябре, под 1-м числом, одно слово — "Чего ради не вниде Святая Богородица в храм Кирика попа"[414]. В декабре, под 5-м числом, одно слово — "О ходящих по церквам и к латынским, и к жидовскым, и к иноверным"[415]. В феврале 4 слова: под 20-м числом — "О брани бесовской на мнихи"[416]; под 23-м — "О Одельфии епископе"[417]; под 24-м — "О Иоанне Мнисе, егоже исцели от болезни Иоанн Креститель"[418]; под 28-м — "О Улиане мнисе, его же спасе Ангел от блуда"[419]. В марте 2 слова: под 3-м числом — "О Феодоре наемнице"[420]; и под 4-м — "Рече некто старец, веруйте ми чяда, яко велика слава и хвала царю"[421]. В апреле два слова: под 2-м числом — "Слово о разбойницех, вземших вещи у старца и паки давших"[422] и под 28-м — "О черноризце, продавшем клобуце". В мае пять слов: под 6-м числом — "О Иоанне пустыннице, егоже хоте бес прельстити комканием"[423]; под 16-м — "О поносившем белоризцы, брату своему мниху поста ради"; под 24-м — "О ходящим мниси в корчьму"[424]; под 25-м — "О поручении Святыя Богородицы"[425]; под 29-м — "О милостыни"[426]. В июне, под 14-м числом одно "Слово полезно от Лимониса"[427]. В августе, под 31-м числом одно слово — "О разбойници Кирияце, избавльшему от разбойник избитиа жены и дети и пакы того ради избави его Бог от смерти"[428].

ГЛАВА II. АНОНИМНЫЕ СЛОВА В ВЕЛИКИХ ЧЕТИИХ-МИНЕЯХ МИТРОПОЛИТА МАКАРИЯ

Выше, в первой главе, нами были указаны такие слова и поучения, которые в Четиих-Минеях приписываются определенным авторам — греческим или славянским — или же относительно которых там сделаны замечания, откуда они взяты: "из Патерика", "от Лимониса". Но, кроме подобных слов

и поучений, в Минеях митрополита Макария мы встретили целый ряд слов и поучений, относительно которых там нет никаких указаний, какому автору они принадлежат или хотя откуда они взяты. Таких слов в Минеях очень много. Мы насчитали их там 298. В литературе, вообще, произведения литературные без указаний определенного имени автора их называются анонимными, и эти слова и поучения мы относим к разряду анонимных произведений.

Анонимные слова и поучения — чрезвычайно любопытный факт в истории древней нашей словесности и представляют большой интерес для изучающего. Как в самом деле понять такое явление в Великих Четиих-Минеях Макария, как анонимные слова? Назвать его простой случайностью — будет решением поверхностным, несправедливым и ненаучным. Существование анонимных слов и поучений в нашей древней литературе — явление не случайное. В них открывается типичная черта древнерусской образованности и древнерусских литературных приемов. Наши древнерусские книжники, сочинители, даже переписчики обыкновенно избегали ставить свои имена на своих произведениях. Такое постоянное удерживание в неизвестности своего имени свидетельствует об убеждении, о своего рода начале, в силу которого учителя ставили мысли, раскрытые в словах и поучениях, выше своей собственной личности. Такое убеждение вытекало из скромности русских учителей и книжников; они не любили выставлять напоказ свою мудрость, не заботились об авторской славе. Для них не составляло это важнейшего и необходимейшего, у них прежде всего на первом плане высшая цель, их воодушевляющая, душевная польза ближних. Эта скромность древнерусских учителей объясняется вполне тем религиозным, нравственно-аскетическим направлением, каким отмечается старинная русская жизнь. Такая скромность, такое пожертвование авторским самолюбием, авторской славой не могло бы явиться в обществе, которое руководилось бы другими началами. Порукою в этом — относительно древнего мира — служит свидетельство Цицерона. Он говорит: "Neque enim est hoc dissimulandum, quod obscurare non potest, sed prae nobis ferendum: trahimur omnes laudis studio, et optimus quisque maxime gloria ducitur. Ipse illi philosophi, etiam illis libellis, quos de contemnenda gloria scribunt, nomen suum inscribunt: in eo ipso, in quo praedicationem nobilitatemque despiciunt, praedicari de se, ac nominari volunt"[429], что в переводе: "Ибо не до́лжно утаивать то, что не может быть скрыто, но должно быть пред нами показано: все мы влечемся старанием к похвале и каждый лучший особенно водится славою. Те самые философы, даже в тех книгах, в которых пишут о презрении славы, надписывают свое имя; в том самом, в чем презирают прославление и похвалу, желают, чтобы говорилось о них и они были называемы по имени".

Но наши древние учители руководились, как мы видели, совершенно иным принципом, чем упоминаемые Цицероном философы. Редко случалось, чтобы писавший решился прямо открыть свое имя читателям. Если последнее допускалось, то в таком случае он различными эпитетами и описательными выражениями как бы желал загладить нарушение авторской скромности. Имя открывалось обыкновенно в послесловии. Как образец употреблявшегося при этом литературного приема можно привести послесловие к сборнику Сергиевой Лавры № 49: "Источнику сущу на месте, кто жаждею истает, яве есть, яко неприходяй к нему; аще и сия книга источнику есть подобна, аще кто с усердием разогнув прочтеть, напоить душу свою живоносныя воды. Писана быша сия книга съборник в лето 6953 (1445) индикта 8, рукою многогрешнаго, малейшаго в единообразных, и в грешницех перваго, и непотребнаго в братьстве, и неключимаго не в каковойждо добродетели, смиреннаго многыми грехи, священноинока Макарьища. А писал есть сей сборник Паисию, старцю Сергиева монастыря. Словеса убо писанная приидоша в конець в любителех душепитательных словес, кое убо когда будеть благых насыщение. Аминь".

Часто авторы или писцы скрывали свое имя под различными загадочными подписями. Например, в "Описании рукописей И. Н. Царскаго", принадлежащих графу А. С. Уварову, есть возражение староверам, где в послесловии писца читаем: "Иже хощет уведати ми имя и се ти написую: пять сторицею с пятерицею, седмь десятериц с четверицею и десятерицею седмижды и сторица с кончаемою согласною". Если сделать, как П. Строев, составитель каталога, расчет и переложить цифры на буквы славянской азбуки, выйдет имя Феодор. В другой рукописи, содержащей в себе рассуждение старовера, находим следующую подпись: "Первый в грешницех, последнейший в человецех І.В.П.П.В, по числу литеростагательного счисления 259". И еще, в конце Жития Макария, чудотворца Калязинского, помещается такая загадочная подпись: "Аще кто хощет уведати имя преписавшаго чюдеса Макариа, се написую ти: десятиа дващи и пятиа четверицею, и един, паки пятерица четверицею, и един, десятиа четыре сугубо и четыре пятию, дващи два со единою, единица четверицею сугубо: в сем имени слов седмица, три столпы и три души и царь, числа же всего имени 175"; по догадке П. Строева получится имя "Макарей"[430]. Правда, указанные примеры относятся к дальнейшему времени, а два из них даже к литературе старообрядческой, но все же для нас они имеют значение, так как для нашей цели важно то настроение самого писца, скрывающего свое имя, о котором мы из них узнаем. Он называет себя "первым в грешницех", "последнейшим в человецех". Решившись указать свое имя, хотя и под загадочными подписями, как это видно из приведенных выше примеров, древнерусский книжник старается свою авторскую скромность довести до последнего предела. Он себя не называет полным именем, а называет уменьшенным "Макарьище". Смирение его простирается до того, что он себя называет "многогрешным", "малейшим в единообразных", "непотребным в братьстве", "неключимым не в каковойждо добродетели", "смиренным многыми грехи". Получается такое впечатление, что автор, назвав свое имя, напрягает как бы все усилие к тому, чтобы загладить это малое нарушение своей авторской скромности. Подобных примеров из древнерусской письменности можно привести очень много. Итак, анонимы среди слов и поучений в древнерусской письменности появились вследствие авторской скромности древних русских учителей, вызвавшей убеждение среди них, что само содержание этих слов и поучений выше личности автора, которой нет нужды выставлять напоказ. Но, кроме этого, в анонимных словах и поучениях можно указать и другую сторону их значения.

Древнерусские учители, удерживая в неизвестности свое собственное имя, как автора данного произведения, этим самым как бы выражают, что изложенное в поучении принадлежит не определенному лицу, не есть мнение определенной личности, а есть выражение того, что хранится и преподается Церковью, есть воззрение лучшей части общества. Итак, анонимы среди слов и поучений не случайны, они имеют свое значение и свой смысл. Но только по отношению к некоторым отдельным, частным случаям возможно допустить происхождение анонимов и от случайных причин. Могли переписчики пропустить имя автора при переписке по небрежности или рассеянности, а потом его не восстановили, и оно могло быть забытым. Такие случаи чаще происходили со словами и поучениями, принадлежащими отцам и учителям Церкви восточной. Появление анонимов среди них скорее всего может быть объяснено этим.

Анонимные слова и поучения были обыкновенным явлением в древнерусской письменности. Макарию при составлении Четиих-Миней пришлось с ними встретиться, и он их поместил там. В Минеях Макария всех анонимных слов и поучений 298: в сентябре — 39, в октябре — 31, в ноябре — 31, в декабре — 45, в январе — 23, в феврале — 19, в марте — 25, в апреле — 22, в мае — 37, в июне — 28, в июле — 20, в августе — 43. Раскрыть эти анонимы, т. е. определить их авторов, весьма трудно; точное определение имен авторов анонимных слов — это камень преткновения в исследовании произведений

нашей древней словесности. Большей частью имена авторов исчезли вместе с ними, а иногда не были известны и при их жизни.

Не пытаясь определить имена авторов всех анонимных слов, что выше наших сил и едва ли возможно, мы укажем только тех, относительно которых есть такая возможность. Главным образом, такая возможность раскрыть анонимы представляется по отношению к анонимным словам четии-минейным и поучениям отцов и учителей Церкви. Их мы постараемся, по возможности, и указать. Так, анонимное слово "о Малхе монасе, плененном от сарацин" принадлежит блаж. Иерониму и находится между его сочинениями[431].

Из "Лествицы" Иоанна Синайского взяты следующие слова, помещенные в Четиих-Минеях анонимно: слово под 24-м сентября — "О некоем игумене, иже молящеся Богу о своих чернецех, да быша с ним в раи вошли" [432]; под 20-м декабря — "Слово о узцем пути, ведущем в Царствие Небесное"[433]; под 7-м мая — "Слово о разбойнице, иже исповеда вся своя согрешения пред всеми каяся"[434]; и, наконец, под 25-м июня — слово "О мирстей чади"[435].

Из "Диалогов" и бесед Григория Двоеслова заимствованы и помещены в Минеях анонимными следующие слова: под 14-м и 15-м января — слово "О погребающихся в церкви грешницех" и слово "О кладущихся в церквах"[436]; под 17-м января — "Слово о черноризце Мартирие, носившем Христа"; под 25-м января — слово о св. мученице Фелицитате и семи сыновьях ея"[437]; под 1-м февраля — слово "О милостыни Венедикта, како искупи нища, у Бога испросив злато"[438]; под 29-м февраля — слово "На подвиги чтущим и слышащим"[439].

Никону Черногорцу принадлежат следующие слова, помещенные в Минеях анонимно: под 20-м октября — слово "О некоем игумене, иже прият дар от Бога бесы изгоняти от человеки"[440]; под 1-м декабря — слово "О черноризце Иоре, его же искуси диавол и посрамися"[441]; под 5-м января — слово "Еже не осуждати никогоже, дондеже Господь объявит его, и о долготерпении Божии"[442].

Следующие два анонимных четии-минейных слова принадлежат Анастасию Синаиту: под 17-м октября — слово "О разбойнице, спасшемся малых ради слез в десять дний"[443] и слово, помещенное под 12-м августа — "О некоем блуднице, иже милостыню творя, а блуда не отста ся и до смерти"[444].

Далее из слов, помещенных анонимными в Минеях, следующие принадлежат Иоанну Златоусту: под 23-м сентября — похвальное слово на зачатие святого Иоанна Предтечи и Крестителя Господня[445]; под 27-м ноября — "Да не осуждаем мних"[446]; под 16-м декабря — поучение в Неделю святых праотеце[447]; под 19-м — слово "О покаянии"[448]; под 25-м декабря — слово на Рождество Господа нашего Иисуса Христа; "Иисусу, родшуся в Вифлееме Иудейском"[449]; под тем же числом — слово "О Пречистых Тайнах и о хотящих причаститися Телу и Крови Христови"[450]; под 2-м апреля — "О исповедании грехов ко иереом"[451]; под 8-м мая — "Похвальное слово Иоанну Богослову"[452]; под 10-м мая — слово "О пользе душевней"[453]; под 19-м июня — слово "О чести иерейстей"[454]; под 28-м июня — слово "Како подобает чтити отца и матерь"[455]; под 9-м августа — поучение "Како подобает детем чтити родители своя"[456]; под 19-м — поучение "О молитве, яко тою всея напасти избудем"[457].

Проклу, патриарху Константинопольскому, принадлежат следующие слова, помещенные анонимными: под 25-м декабря — на Рождество Христово: "Девическое торжество днесь братие язык на славу зовет"[458]; под 6-м января — слово на Богоявление[459].

Филофею, патриарху Константинопольскому, принадлежат следующие два анонимных слова: под 5-м января — поучение в Неделю перед Крещением Господним[460] и под 13-м января поучение в Неделю по Крещении[461].

Ефрему Сирину: под 17-м мая — слово "Како достоить у церкви стояти со страхом и боязнию"[462]; под 18-м июня — поучение "О любви"[463].

Исаии принадлежат два анонимных слова: под 13-м мая — слово "О нравах добрых и злых"[464] и под 20-м июня — поучение ко всякому христианину[465].

Иоанну Ксифилину, патриарху Константинопольскому (XII в.), принадлежит анонимное слово — под 13-м сентября — в Неделю пред Воздвижением Честного и Животворящего Креста[466].

Патриарху Константинопольскому Иоанну (XIV в.) принадлежат два четии-минейных анонимных слова: под 6-м декабря — поучение в Неделю свв. праотец[467] и под 19-м декабря — поучение в Неделю перед Рождеством Христовым[468]. Под 14-м сентября помещено одно слово на Воздвижение Честно́го и Животворящего Креста Господня, большая часть которого заимствована из "Временника" Георгия Амартола[469].

Далее, Евсевию Александрийскому принадлежит одно анонимное слово — под 23-м марта — о напрасной смерти и о суде и вопрошении Александра[470].

Авве Дорофею: под 9-м сентября — слово "Еже не осуждати, но миловати согрешающиа"[471] и под 25-м октября — слово "О послушании"[472].

Кроме указанных анонимных слов, авторы которых могли быть определены, в Четиих-Минеях митрополита Макария помещены анонимно слова, взятые из Житий, из "Луга духовного", из "Лавсаика" и Патериков.

Из Житий взяты следующие четии-минейные анонимные слова: из Жития Епифания Кипрского слово — под 11-м декабря — о том, "яко право судити на суде"[473]; под 1-м марта — "Об Иоанне Иерусалимском и о святем Епифании, како хитростию взял серебро и раздаде нищим и убогим в милостыню"[474]. Из Жития св. Маркиана заимствовано слово о том, "како совлек с себе ризу и даде ю нищему", помещенное анонимно под 10-м января[475]. Из Жития Феодора Едесского извлечено слово — под 7-м января — "О столпнице дивнем, иже во Ефесе"[476]. Под 11-м января помещено анонимно слово из Жития Феодосия киновиарха[477]. Из Жития св. Василия Великого, составленного св. Амфилохием Иконийским, помещено анонимно — под 2-м января — слово "О св. отце нашем Василие Великом, како избави молитвами своими прельщеннаго отрока от бесов"[478]. Из Жития св. Иоанна Милостивого, составленного Леонтием Кипрянином, взяты следующие слова: под 22-м сентября — слово св. Иоанна Милостивого "О Петре мытаре"[479]; под 29-м октября — слово "О исходе души и восходе на небеса по смерти", повторяющееся под 31-м июля[480]; под 9-м ноября — слово "Яко полезно есть над умершими память творити"; под 24-м ноября — слово "Об оклеветанном черноризце ко Иоанну Милостивому"; под 9-м июня — слово "О двою соседу, яко добро ходити в церковь и молитися"; под 2-м августа — слово св. Иоанна "О любви и долготерпении Божии" и под 3-м августа — слово "О двою монасех и о блуднице"[481]. Далее, из Жития Иоанна Златоуста и Георгия Александрийского заимствованы следующие слова, помещенные в Минеях анонимными: под 5-м ноября — слово о св. Иоанне Златоусте; под 6-м ноября — о видении Иоанна Златоуста; под 7-м числом — "О муже, исцелевшем от Иоанна Златоустаго" и под 19-м — слово "Яко не подобает отимати чужаго имения, ни обидети вдовиц"[482]. Много слов, помещенных анонимными, взято из Жития Андрея Юродивого. В этом нетрудно убедиться, если проверить их с полным Житием, помещенных в тех же Минеях, в октябре, 2-го дня, по изданию 1870 г. Археографической Комиссии. Так, из Жития этого помещены отдельно анонимными следующие слова: под 2-м октября — слово о св. Андрее "Како ся ему сотвори Христа ради похабство"; под 3-м числом — слово о св. Андрее Юродивом; под 4-м — "Слово о Андреи, како в видении глагола ему Христос о юродстве и вечной жизни"; под 5-м — слово "О тате гробном"; под 6-м — слово св. Андрея к св. Епифанию о душах человеческих; под 8-м — слово о диаконе Рафаиле; под 15-м — слово "Како виде богатаго умерша"; под 16-м — слово о св. Андрее "Како моляшеся Господеви за творящих ему пакости и како виде ему рай";

под 25-м — слово "О некоем блуднице умершем" и под 4-м декабря — слово "О черноризци, егоже изъят блаженный Андрей от диавола"[483].

Из Жития Нифонта Кипрского взяты следующие слова: под 10-м августа — "О сребролюбии" и под 31-м августа — о милостивом Созомене "Яко даяй милостыню нищему Богу взаим дает и сторицею приемлет"[484].

Наконец, самое большое число слов, помещенных анонимными в Минеях, взято из различных Патериков. Сюда относятся следующие анонимные слова: под 5-м сентября — слово "О покаянии"[485]; под 9-м числом — поучение св. Стефана[486]; под 18-м — слово о милостыне "Яко даяй нищему Христу дает"[487]; под 20-м — слово "О пресвитере, его же связа епископ от службы"[488]; под 25-м — слово "О пресвитере, впадшем в прелюбодеяние и прощену бывшу покаянием"[489].

В октябре: под 8-м числом — слово о милостивом схоластике[490]; под 18-м — "О некоем игумене, егоже искуси Христос в образе нищаго"[491]; здесь же — слово "О жене, пришедшей к Нифонту исповедаться"[492]; под 20-м — слово "О некоем игумене, иже приял дар от Бога бесы изгонити от человек"[493]; под 27-м — слово "О умилении души"[494].

В ноябре: под 2-м числом — слово "О св. Серапионе, спасшем блудницу"[495]; под 3-м — "О епископе, бывшем в пустыни лет 39"[496]; под 8-м — "О Иоанне огороднице"[497]; под 16-м — слово Памвы к ученику своему[498]; под 17-м — слово "О Евхаристе пастухе"[499]; под 18-м — "О смирении, ею же бояться бесы"[500]; под 21-м — слово "О судех Божиих неиспытаемых, молившуся о них некоему чернецу, дабы ведал судьбы Божия"[501]; под 25-м — "О Пафнотии мнисе, како спасе разбойника"[502].

В декабре: под 5-м числом — слово "О преимуществе странноприимства пред постным и пустынным житием"[503]; под 12-м — "О двух братьях отшельниках, яже в ските Господеви угодиша спасостася"[504]; под 15-м — послание Моисея к Пимену[505]; под 16-м — слово "Яко не подобает осуждати согрешившаго"[506]; под 21-м — слово о черноризце, пришедшем к Антонию постричься и удержавшем имение"[507]; под 26-м — слово о том, "яко не подобает яти веры клевете"[508]; под 27-м — слово "О черноризце, котораго не могла прельстить блудница"[509].

В январе: под 9-м числом — слово "О некоем мнисе, влезшем в вертеп и прельщенном от диавола"[510]; под 16-м — слово "О некоем мнисе, хотевшем дщерь пояти иереа идольскаго"[511]; под 18-м — слово "Яко добро есть страдати монахом"[512]; под 19-м — слово "О спасшемся от болезни милостыни ради и паки раскаявся умре"[513]; под 27-м — слово о исцелевшем муже у гроба св. Иоанна Златоуста[514]; под 30-м — слово "Еже не осуждати никого же о всяком деле"[515].

В феврале: под 4-м числом — слово "О молчании и смирении и еже не отчаятися своего спасения"[516]; под 10-м — слово "О Марце мнисе, како виде беса в тыквах ходяща"[517], под 15-м — наказание о восьми мыслех[518] и другое о монахе, исходившем из монастыря в монастырь, не терпя досады от братии[519]; под 17-м — "О творящих знамения"[520].

В марте: под 2-м числом — слово "О преставлении отца Агафона"[521]; под 22-м — слово "О двух братьях, имевших вражду между собою"[522]; под 28-м — "О Таксиоте, воскресшем из мертвых и спасшемся"[523].

В апреле: под 1-м числом — "О покаянии грешных"[524]; под 5-м — "О жене, молившейся Богу, ей же некая напасть прииде"[525]; под 9-м — слово "О Логгине монахе, иже словом исцеляше недужныя"[526]; под 21-м — "О бесовских видениях"[527]; под 30-м — "О магистриане, иже мертваго лежаща покрыл своею срачицею"[528].

В мае: под 13-м — слово "О нравех добрых"[529]; под 30-м — "О жене, юже обрете блаженный отец Марко в острове морском с сыном ея"[530].

В июне: под 18-м — слово "О некоем пресвитере духовнем, иже виде беса у келии лениваго монаха и понуди его в нощи молитися и прогна бесы"[531]; под 21-м — "О старце духовне, иже многы нам о спасении написа"[532].

В июле: под 12-м числом — слово "О великих первых монасех и о нынешних и о последних"[533]; под 14-м — слово "О покаянии, яко Бог не токмо исповедавших грехи своя приемлет, но и обратившихся от грех в покаяние"[534]; под 16-м — слово "некоего старца о послушании"[535]; под 25-м — слово "О диаконе впадшем в любодеяние и покаявшемся"[536].

Есть слова, помещенные в Минеях анонимными, заимствованные из "Луга духовного" Иоанна Мосха. Они следующие: под 3-м сентября — "О гневе, яко держай гнев на своя други, в область даются диаволу"[537]; под 14-м числом — слово "О старцех, иже спасоста блудницу учением"[538]; под 29-м — слово "О некоем попе, иже крещая жены, соблазняшеся"[539]; под 19-м октября — слово "О плясавшем бесе пред монахом и исчезнувшем псалма ради седьмаго"[540]; под 26-м числом — слово "О кумеркарии, како сотвори милость с убогою женою и не прикоснуся ей"[541]; под 30-м — "О святой старице, иже в пустыне скончася"[542]; под 7-м декабря — слово "О милостыни, даю убо нищему Христу дает и сторицею приимет"[543]; под 8-м числом — слово "О некоем попе оболганнем к епископу и в темницу затворенну и ангелом избавлену"[544]; под 9-м — "О нерадивом монахе"[545]; под 8-января — слово "О епископе, оболганном к папе Римскому"[546]; под 3-м февраля — "О разбойнице, иже в мнишеский чин прииде и спасеся"[547]; под 6-м числом — "О Павле епископе, иже оставль свою епископию и прииде в Антиохию"[548]; под 7-м — "О черноризце, иже бежа в пустыню"[549]; под 11-м — "О возгребавшем мертвыя и паки спасшемся покаянием"[550]; под 22-м — "О скомрасе, спасшемся со двема женами"[551]; под 29-м — "О Льве монасе, глаголавшем: царствовати имам"[552]. В марте: под 3-м числом — слово "О Феодоре наемнице"[553]; под 6-м — слово о милостыне: "Яко ничтоже противится милостыни"[554]; под 15-м — слово "О прозорливем Сергии пустыннице"[555]; под 18-м — "О Даниле мнисе, иже оболган бысть любодеянием"[556]; под 19-м — слово "О жене, заклавшей два детища своя"[557]; под 27-м — "О небрегшем имения, но Бога..."[558]; под 31-м — "Яко подобает тягатися пред Богом с насильники света сего, иже обидят зде меньшаго"[559]. В апреле: под 8-м числом — "О девице, сотворшей милость над хотевшим удавитися должников ради"[560]; под 11-м — "О Евагрии философе, егоже крести Синесий епископ и даде ему рукописание милостыни ради"[561]. В июне: под 17-м числом — слово о почитании книжном: "Яко полезнее всех книг псалтирь прочитати"[562]. В августе: под 13-м числом — слово "О монашеском житии и о епитимиях"[563]; под 19-м — "О епископе некоем преступнице, написано пользы ради"[564]; под 28-м — слово "О Феодоре жидовине, егоже больна суща, крестиша песком и бысть здрав"[565].

Из "Лавсаика" Палладия Еленопольского помещены следующие слова: под 2-м сентября — "О юноше, обнажающем мертвецы и паки покаявшемся"[566]; под 12-м числом — "О Евлогии монасе и о нищем разслабленном"[567]; под 5-м марта — "О видении ангела, пишуща входящия в церковь на молитву"[568]; под 9-м числом — слово "О Пафнутии монасе и о добродетели старейшины села, о нем же ему Бог поведа"[569]; под 23-м — слово "О купце, пришедшем в монашеский чин и спасшемся"[570].

Кроме указанных, следующие слова, помещенные анонимно в Минеях, несомненно греческого происхождения: под 9-м октября — два слова: "О Андронице и жене его Анастасии" и похвальное слово Иакову Алфееву[571]; под 18-м числом — похвальное слово евангелисту Луке[572]; под 26-м — два слова на память св. мученика Димитрия[573]; под 1-м ноября — похвальное слово свв. Косме и Дамиану[574]; под 14-м числом — похвальное слово св. апостолу Филиппу[575]; под 16-м — похвальное слово апостолу и евангелисту Матфею[576]; под 25-м — похвальное слово священномученику Клименту, ученику св. апостола Петра[577]; под 25-м декабря — три слова на Рождество Господа нашего Иисуса Христа[578]; под 23-м января — слово "На перенесение мощей преславнаго Климента"[579]; под 2-м февраля — три слова на Сретение Господа нашего Иисуса Христа[580]; под 11-м числом — краткое слово "О кре-

сте"[581]; под 24-м — слово на обретение честной главы Предтечи и Крестителя Господня Иоанна[582]; под 2-м апреля — надгробное слово отца нашего Никиты, списанное Феостириктом, учеником его[583]; под 5-м числом — слово о мучении Феодула Анагноста, Агафопода диакона[584]; под 17-м — похвальное слово и Житие св. Акакия, митрополита в Мелетии[585]; под 23-м — похвальное слово св. великомученику Георгию[586]; под 30-м — похвальное слово св. апостолу Иакову Зеведееву[587]; под 8-м мая — похвальное слово евангелисту Иоанну Богослову[588]; под 21-м числом — слово о явлении Честного Креста и о победе силы Божия[589]; под 11-м июня — похвальное слово апостолам Варфоломею и Варнаве.

До сих пор мы показали четии-минейные анонимные слова, принадлежащие греческим авторам. Но, кроме этих, есть еще в Минеях и русские анонимные слова. Нам удалось определить имена авторов следующих русских анонимных четии-минейных слов.

В сентябре: под 7-м числом — два слова: одно о великом святителе Иоанне, архиепископе Великого Новгорода, и другое о проявлении мощей святого (по мнению Преосвященного Филарета, они принадлежат Евфимию II (1429—1458)[590]; под 20-м — похвальное слово св. князю Михаилу и боярину Феодору (по мнению Преосвященного Филарета, оно принадлежит Зиновию Отенскому († 1568)[591], по мнению же П. М. Строева,— Филологу черноризцу[592]). В октябре: под 1-м числом — два похвальных слова на праздник Покрова Пресвятой Богородицы. Поскольку этот праздник установлен в России, то и слова на этот день должны быть писаны русскими. Действительно, автором их является Пахомий Логофет[593]. Под 14-м числом — "Похвальное слово святым и преславным учителем словенского языку, Кириллу и Мефодию" (принадлежит, по мнению П. М. Строева, Клименту, епископу[594]). В ноябре: под 8-м — похвальное слово Архистратигу Михаилу (приписывается Клименту, ученику св. Мефодия Моравского[595]); под 23-м — похвальное слово благоверному великому князю Александру Невскому (по мнению П. М. Строева, принадлежит Михаилу, монаху Владимиро-Рождественского монастыря[596]); под 26-м — слово "О наказании к владеющим властителем" (принадлежит Кириллу II, митрополиту Киевскому[597]); под 27-м — два слова "О знамении иконы Св. Богородицы, иже бысть в великом Новгороде" (по "Описанию рукописей Соловецкого монастыря", принадлежат Пахомию[598]). В декабре: под 21-м числом — похвальное слово Петру, митрополиту (приписывается Пахомию[599]); под 22-м — слово "О временнем веце и о Царствии Небеснем" (приписывается в "Описании Синодальных рукописей" митрополиту Киприану[600]). В феврале: под 11-м числом — слово "О чудесех предивнаго Жития преподобнаго отца нашего Димитрия, чудотворца Вологодскаго" (принадлежит Макарию, игумену Спасо-Прилуцкого монастыря[601]). В апреле: под 17-м числом — похвальное слово на память преподобного отца нашего Зосимы, игумена Соловецкого монастыря (приписывается Льву Филологу, монаху[602]). В мае: под 2-м числом — слово "На перенесение мощей святую страстотерпцу Бориса и Глеба, нареченных во святом крещении Романа и Давида" (принадлежит перу Нестора Летописца[603]); под 3-м — слово "О перенесении мощей преподобнаго отца нашего Феодосия Печерскаго", другое — "О поковании ракы преподобнаго отца нашего Феодосия, игумена Печерскаго" (принадлежат Нестору[604]); под 15-м — "Похвальное слово преподобному отцу нашему Ефросину, новому чюдотворцу" (принадлежит Василию[605]); под 23-м — три слова, посвященных памяти Леонтия, епископа Ростовского (могут быть приписываемы, по мнению архиепископа Филарета, Геласию, игумену[606]). В июле: под 15-м числом — похвальное слово Владимиру (принадлежит Иакову, монаху[607]); под этим же числом помещено слово "О законе Моисеом даннем, и о благодати и истинне Иисус Христом бывшим, и како закон отъиде, благодать же и истина всю землю исполни, и вера во вся языки прострется и до нашего языка русскаго и похвала кагану нашему Владимеру, от негоже крещени быхом" (принадле-

жит Илариону, митрополиту Киевскому[608]); под 24-м — "Сказание и похвала о убиении святых мученик Бориса и Глеба" (принадлежит Иакову черноризцу[609]). В августе: под 24-м числом — слово на перенесение честных мощей Петра митрополита (принадлежит Пахомию[610]).

Кроме указанных четии-минейных анонимных слов, несомненно русскими, еще являются следующие: под 5-м сентября — слово "Захарии пророка к немилостивым"; под 14-м числом — слово на Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня: "Днесь братие веселуемся о воздвижении Христове" (здесь проповедник ясно отличает себя и своих слушателей от греков[611]); под 20-м — о убиении злочестивого царя Батыя[612]; под 21-м — слово "Како подобает жити христианом". В октябре: под 26-м числом — поучение на память св. мученика Димитрия[613]; под 29-м — похвальное слово в честь преподобного Авраамия, архимандрита Богоявленского, Ростовского чудотворца[614]. В ноябре: под 1-м числом — поучение на память святых Космы и Дамиана[615]; под 25-м — слово "О чудеси святаго архиепископа Херсоньскаго Климента"[616]. В декабре: под 6-м числом — похвальное слово св. Николаю (в нем обличаются еще сохраняющиеся языческие обряды: "Ты того оставив, рекам источникам требы полагаеши, жреши, яко Богу, бездушне твари"[617] (по мнению архиепископа Филарета, написано было в конце XI в.[618]); под 31-м — "Слово Сирахово на немилоствые цари и князи, иже неправдою судят"[619]. В марте: под 25-м числом — "На Благовещение Пречистыя Владычицы нашея Богородицы"[620]; под 31-м — похвальное слово "Ионе, митрополиту Киевскому и всея Руссии чудотворцу"[621]. В апреле: о правде и неправде[622]; под 23-м числом — поучение на память св. великомученика Георгия[623]. В мае: под 1-м числом — слово Иеремии пророка "О Богоугоднем пути, имъже ходяще вси спасемся"[624]; под 9-м — слово "На перенесение мощей Николая из Мир Ликийских"[625]; под 14-м — "Похвала св. Исидора, нарицаемаго Ростовскаго чудотворца"[626]; под 23-м — похвальное слово "отца нашего Никиты столпника и чудотворца, бывшаго в городе Переяславле"[627]; под 28-м — слово "На преставление, иже во святых отца нашего Игнатия, епископа Ростовскаго"[628]. В июле: под 1-м числом — похвальное слово Косме и Дамиану. По мнению архиепископа Филарета, это слово появилось в домонгольское время[629]; таким же является поучение "О злых женах", помещенное под 23-м июля[630]. В августе: под 1-м числом — слово "О чудесех иконы Пресвятыя Богородицы во Владимире"[631]; под 3-м — "Слово Сирахово о милостыни"[632]; под 16-м — "Слово Иезекииля пророка к епископом и попом"[633].

К этим несомненно русским анонимным четии-минейным словам должно отнести и 12 анонимных слов, помещенных в Минеях: под 7-м и 8-м сентября — на предпразднство Рождества Богородицы и на самый праздник; под 13-м и 14-м сентября — на предпразднство Воздвижения Честного Креста и на самый праздник; под 9-м декабря — на зачатие Богородицы; под 24-м и 25-м декабря — на предпразднство Рождества Христова и на самое Рождество; под 5-м января — пред Крещением и под 6-м — на Крещение; под 1-м и 2-м февраля — на предпразднство Сретения и на Сретение; под 1-м октября — на Покров Пресвятой Богородицы. Их считают несомненно русскими Высокопреосвященный Макарий[634], Н. И. Петров[635], Е. Е. Голубинский[636], А. И. Пономарев[637], Е. В. Петухов[638]. При этом проф. Н. И. Петровым высказано предположение о принадлежности этих поучений Клименту, епископу Величскому[639], что́ переносит их с русской на общеславянскую почву. Издал их все Е. В. Петухов в "Материалах и заметках из истории древнерусской письменности", вып. 2-й. Киев, 1894.

ГЛАВА III. ПСЕВДОНИМЫ СРЕДИ ЧЕТИИ-МИНЕЙНЫХ СЛОВ И ПОУЧЕНИЙ. ТРОЯКИЙ ВИД ЧЕТИИ-МИНЕЙНЫХ ПСЕВДОНИМОВ. ОБЪЯСНЕНИЕ ЛИТЕРАТУРНОГО ФАКТА ПСЕВДОНИМОВ

Кроме анонимных слов и поучений, в Великих Четиих-Минеях митрополита Макария весьма часто встречаются псевдонимы, т. е. такие случаи, когда слова и поучения приписываются авторам, которым они не принадлежат. Рассматривая четии-минейные псевдонимы, мы находим, что наиболее употребительными являются три рода псевдонимов. Слова и поучения или получают собирательное название поучений свв. отцов, "от святых книг", "от святых отец", "от святых апотол и отец"; или всего чаще они приписываются св. Иоанну Златоусту[640]; или же, наконец, на них выставляются имена другого отца Церкви: Василия Великого, Григория Богослова, Кирилла и т. д. Псевдонимов первого вида мы отыскали в Четиих-Минеях 25. Они следующие: под 31-м июля — слово свв. апостол и свв. отец "Како жити христианом"[641]; слово свв. отец "О пиянстве"[642]; слово свв. отец "К христианом, иже кто оставляет жену и дети и отходит в монастырь"[643]; слово свв. отец "О славе мира сего"[644]; слово свв. отец "Еже не обидети вдовы, ни сироты"[645]; слово свв. отец "Како чтити детем родителей"[646]; слово свв. отец "О женитве и любодеянии"[647]; слово свв. отец "О лести мира сего"[648]; слово свв. отец о покаянии[649]; слово свв. отец "О завещании и о покаянии"[650]; слово свв. отец "Наказание"[651]; слово свв. отец "О умирающих внезапу и утопающих"[652]; слово свв. отец "О соблазне бесовстем"[653]; слово свв. отец "О житии человечестем"[654]; слово свв. отец "Како жити христианом"[655]; слово свв. отец "Како духовне праздновати"[656]; слово свв. отец и апостол "О великом посте, о Петрове и Филипове"[657]; слово свв. отец "Како жити христианом"[658]; слово свв. отец "О Тязиоте"[659]; слово свв. отец "О временном житии"[660]; слово свв. отец "О правде и неправде"[661]; слово свв, отец "О покаянии грешных"[662]; поучение свв. отец "душеполезно"[663]; слово свв. отец "О заповедях Господних"[664].

Псевдонимы второго вида, т. е. с именем св. Иоанна Златоуста, рассеяны почти по всем месяцам Четиих-Миней митрополита Макария. Мы имеем возможность указать следующие псевдонимы этого вида: В сентябре: под 8 сентября — псевдонимом является похвальное слово на Рождество Пресвятой Богородицы: "Всяк человек, хотяй похвалити" (это слово Иоанну Златоусту не принадлежит); в этом слове приводится значительный отрывок из так называемого Перво-Евангелия Иаковлева[665]; под 16-м сентября — "О почитании книжном": "Рече св. Иоанн Златоуст: седящу ти на почитании"; иногда оно приписывается, по словам "Описания рукописей Московской Синодальной библиотеки", св. Ефрему Сирину[666]. Псевдонимом является и слово под 25-м ноября "Наказание к попом"[667]. "Оно состоит из весьма простых афористических наставлений священнику, предостерегая его от различных пороков, от многого пития. Очень может быть, что оно принадлежало светскому русскому священнику, хотя в нем нет никаких указаний на автора"[668]. Псевдонимом должно признать слово с именем св. Иоанна Златоуста "О Божественных тайнах", помещенное под 20-м декабря. Это слово принадлежит митрополиту Григорию Цамблаку[669]. Псевдонимами являются и следующие слова с именем св. Иоанна Златоуста: под 25-м декабря — на Рождество Господа Иисуса Христа: "Ныне моего естества обветшанию обновление происходит" (между известными произведениями св. Иоанна Златоуста этого слова нет[670]); под 26-м — слово о Причастии и о милостыне: "Любимии, слышите, сего ради Владыка Господь наш Иисус Христос в нашу плоть облечеся" (оно в рукописях встречается еще под названием "О комкании"[671]); под 27-м — похвальное слово св. первомученику Стефану (оно принадлежит не Иоанну Златоусту, а Проклу Константинопольскому[672]); под 31-м — слово "О молитве" (не принадлежит Иоанну Златоусту[673]).

В январе псевдонимами с именем св. Иоанна Златоуста являются следующие слова: под 6-м числом — на Богоявление: "Днесь, возлюбленнии, приимем проповедника истины". Это слово принадлежит не Иоанну Златоусту, а Проклу, патриарху Константинопольскому, которому оно далее в этих же Минеях приписывается под тем же, 6-м числом. Таким образом, это слово два раза повторяется под одним и тем же числом: в первый раз — с именем Иоанна Златоуста, которому не принадлежит, и во второй раз — с именем Прокла, патриарха Константинопольского, действительного своего автора[674]. Под тем же числом другое слово: "Мужие христолюбивии и страннолюбивии и братолюбивии"; оно не принадлежит Иоанну Златоусту, приписывается св. Григорию Чудотворцу, епископу Неокесарийскому[675].

В феврале: под 29-м числом — псевдонимом с именем св. Иоанна Златоуста является слово: "Подобает всем верным разсмотряя деяти вся". Оно некоторыми приписывается Кириллу Туровскому[676].

В марте месяце к псевдонимам с именем св. Иоанна Златоуста относится слово на Благовещение Богородицы: "Паки радости благовестия, паки свободы возвещение". Это слово на греческом языке приписывается Григорию Чудотворцу, Неокесарийскому[677].

В мае: под 8-м числом — слово "Друзии убо благовестницы". Оно принадлежит не Иоанну Златоусту, а Проклу Константинопольскому, с именем которого оно и помещается под 26-м сентября[678].

В июне: под 16-м числом — слово "О глаголющих, яко несть муки согрешающим". По мнению проф. А. С. Архангельского, составитель — русский[679].

В июле: под 4-м числом — слово "Научися, брате, блюсти сам себе и чюжая зла аки своя внимай" (русскаго происхождения[680]); под 20-м — слово о злых женах: "Не кый же убо зверь подобен жене зле и язычне" (это слово не принадлежит Иоанну Златоусту, заимствовано из "слов на лукавых жен" Ефрема Сирина[681]); под 31-м — слово "апостола Павла истолковано Иоанном Златоустом". Св. Иоанну Златоусту оно не принадлежит; представляет собою первую часть поучения, приписываемого некоторыми рукописями "Кириллу" ("того же Кирилла наказание") и считающегося произведением Кирилла Туровского[682]; слово "О кленущихся во лжу" не принадлежит Иоанну Златоусту; оно русского происхождения, как свидетельствует "Описание рукописей Синодальной библиотеки". Проповедник в обличение современников говорит: "Ныне же через повеление Божие крестом ся кленете... того ради Бог казни посылает на ны многи... зане ротятся человецы и друг друга догонит клятвы, а святую Церковь ротою скверняют"[683]. Слово с именем Иоанна Златоуста "О лечащихся в болезни волхованием и наузы" ему не принадлежит, так как оно русского происхождения; последнее подтверждается текстом самого слова: "А мы мало поболим, зелейники и волхвы приводим в домы своя"[684]. Такими же псевдонимами являются и следующие слова с именем св. Иоанна Златоуста: "О играх и плясании" (это слово русского происхождения; проповедник осуждает особенно пляски, против которых, как известно, сильно восставали древнерусские проповедники[685]); "О суде" (на русское его происхождение указывают свидетельства, приводимые из Жития Филарета Милостивого[686]); "О разсмотрении спасения" (в нем русский проповедник, обличая современников в небрежении о духовном спасении, приводит им примеры из обыденной жизни: "Суть инии человецы, иже птицы на руки взимают, точию да ся ими гулять, и о тех же многа имут строения, а о души ни малая радяща... елма друзии о псех печалят, и до сыти бо им ясти не дают, дабы на заець быстри были: точию убо скот строят и о души своея ни мало радяще"[687]); "О берущих много имения" (не принадлежит Иоанну Златоусту; проповедник сам себя отличает от последнего, когда говорит о себе, что в этом слове много заимствует от "пира Златоустаго"[688]); слово "Яко оставль дело, к церкви итти крестианом" (это одно из слов Кирилла Туровского[689]); слово "Яко не подобает престати учаще" (тоже

русского происхождения; проповедник так характеризует современных ему священников: "А мы священницы, дома всегда пребывающе, небрежением ни книг имеем, ни готовых почитаем, точию порты различныя собираем"[690]); слово "О глаголющих в церкви" (русского происхождения; в нем проповедник так характеризует современные ему нравы: "Собирающе бо жены ко церкви излише красятся вапы лице пишуще, да прельстят блудники... брови изимают... еще бо купли кто совещати хощет, то во церкви сходящеся свар свершают"[691]); слово "Яко не подобает веры яти оклеветающим" (имеет историческое содержание; вступление взято из 21-го слова "Поучений на воскресные дни" Константина, епископа Болгарского[692]), а далее, по указанию проф. А. С. Архангельского, за исключением нескольких строк, представляет почти дословно отрывок 52-го слова "Пандект" Никона Черногорца[693]; слово "О добрых женах" (заимствовано из вопросов и ответов Анастасия[694]); слово "О злых женах" (русского происхождения; в нем проповедник так характеризует злую жену: "Лучше трясцею болеть, неже злою женою обладану быти; трасця бо трясти пустит, а жена зла до смерти сушит"[695]); слово "О терпении благохваления, да не много о умерших плачемся" (по указанию "Описания рукописей Синодальной библиотеки", собрано из разных слов[696]); слово "О крепости и разуме, где лежат в человецех" (согласно указанию "Описания рукописей Синодальной библиотеки", и по содержанию и по изложению русское, а не Златоустово, как надписывается[697]); слово "О казнех Божиих на ны" (принадлежит русскому автору; он указывает современные ему события[698]); слово "О страсе Божии и покаянии" (по словам "Описания рукописей Синодальной библиотеки", "русское отдаленной древности"[699]); слово "О слепце, ему же очи отверзе Христос в Ерихоне граде" (не может принадлежать Иоанну Златоусту, в нем делаются на последнего только ссылки[700]); наконец, слово "На память апостолам и мученикам" представляет собой вариант слова св. Климента, епископа Славянского, напечатанного И. Срезневским в "Древних памятниках языка и письменности"[701]. Таковы псевдонимы с именем св. Иоанна Златоуста. Указанными, конечно, не исчерпываются все четии-минейные псевдонимы с его именем. Число их значительно увеличится, если станем считать псевдонимами такие поучения с его именем, которые не представляют только буквального сходства с действительным его произведением, но носят на себе следы славяно-русской интерполяции. Мы же указали псевдонимов с именем св. Иоанна Златоуста столько, сколько было возможно при тех средствах, при которых нам приходилось заниматься.

Но, кроме псевдонимов с именем св. Иоанна Златоуста, есть в Минеях псевдонимы и второго вида, т. е. псевдонимы с именами других отцов Церкви. Так, с именем св. Василия Великого в Минеях находятся следующие псевдонимы: под 3-м ноября — слово "О послушании", принадлежащее в действительности св. Ефрему Сирину[702]; под 31-м июля — "Так называемая ангелова повесть", которая в рукописях иногда надписывается именем св. Иоанна Златоуста[703]; под тем же числом — слово "Об устроении спасения", которое, по словам описателя рукописей Синодальной библиотеки, принадлежит русскому автору[704]; наконец, слово о посте: "Василий рече: помните слова Исаии пророка", напечатанное Буслаевым в его "Исторической христоматии"[705].

С именем св. Григория Нисского одно слово псевдонимное: под 25-м марта — на Благовещение Пресвятой Богородицы, которого нет между произведениями Григория Нисского ни в русском переводе, ни у Миня.

С именем св. Ефрема Сирина слово: под 6-м марта — "О пользе души и о смирении", принадлежащее в действительности преп. Макарию Египетскому[706]. Такими же псевдонимами являются: слово — под 30-м апреля — "О мирстей суете и о будущем суде", которое происхождения русского[707]; слово — под 18-м мая — "Како достоить со всем прилежанием чести святыя книги" (А. С. Архангельский относит его к словам русского происхожде-

ния[708]); наконец, два слова: "О кончине мира" и "О казнех Божиих и ратех" — тоже русского происхождения[709].

Псевдонимов с именем св. Афанасия Александрийского два: под 22-м мая — "О Мелхиседецы"[710] и под 31-м июля — "Еже не осуждати". Последнее представляет из себя извлечение из 23-й беседы св. Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея: "Не судите, да не судими будете" (Мф. VII, 1)[711].

Псевдонимы с именем Евагрия следующие: под 27-м сентября — "О неосуждении" и под 2-м ноября — "О лживых"; они в действительности принадлежат авве Дорофею[712]; затем поучения — под 4-м ноября, под 12-м и 25-м февраля принадлежат св. Нилу[713].

Псевдонимом с именем Феодорита является слово, помещенное под 31-м июля: "Како благословити рукою"[714]. Под этим же числом помещен, далее, псевдоним с именем Геннадия, патриарха Константинопольского: "Желаю любимии известити, да богоугодно поживше спастися"[715].

С именем Григория, папы Римского, по указанию "Описания рукописей Синодальной библиотеки", помещено под 31-м июля псевдонимное слово "Добро, братие, и полезное всякому верну почитание книжное"[716].

Анастасию, пресвитеру и игумену горы Синайской, приписывается два псевдонима под 31-м июля: "Иже не имети гнева" и "Еже не осуждати"[717].

С именем Андрея, архиепископа Критского, одно псевдонимное слово: под 15-м августа — "Должни всегда простившаго долго помнити", которое принадлежит Иоанну Златоусту; с именем последнего несколько выше оно под тем же числом и помещается[718].

Илариону в Минеях приписывается один псевдоним, помещенный под 31-м июля: "Худо и маловременно жития сего наслаждение". Это слово принадлежит св. Василию Великому[719].

Итак, мы видим, что в Четиих-Минеях митрополита Макария встречаются три вида псевдонимов, приведенных нами выше. Но является вопрос: как они произошли? Известно, что в древнерусской письменности существуют анонимные слова и поучения; эти слова имеют значение в деле происхождения псевдонимов. Отсутствие авторских имен в этих словах привело к тому, что позднейшие их собиратели принуждены были догадываться об авторах этих произведений и иногда определять имена их наудачу. Эта неизвестность подлинных имен авторов слов и поучений, с одной стороны, с другой — естественное желание определить эти имена при помощи более или менее удачных соображений могут быть вполне справедливо названы одними из первых причин, объясняющих появление псевдонимов среди слов и поучений в Великих Четиих-Минеях митрополита Макария. Кроме этого, в деле происхождения псевдонимов могла играть роль и случайность. Могло быть так, что слово или поучение безыменное помещалось рядом с произведением известного автора и, вследствие этого, приписывалось тому же автору. Могло быть, что неумышленная ошибка писца была причиною псевдонима: писец мог смешать порядок имен, стоявших на отдельных статьях оригинала, как смешивал иногда и самые заглавия. Так, например, во втором слове Феодосия, носящем заглавие: "О терпении и о любви и о посте", говорится о помощи бедным и не упоминается ни о терпении, ни о любви, ни о посте, между тем как в первом слове действительно говорится о любви, а в третьем — о терпении. Иногда вместо точного имени автора — имя описательное или собирательное, находящееся в связи с содержанием произведения. Так, например, слово "О пиянстве", носящее в иных рукописях имя Феодосия и составляющее часть его слова "О казнях Божиих", в Минеях имеет заглавие "Слово святых отец о пиянстве"[720] на том основании, что в слове развивается идея учреждения праздников святыми отцами для целей нравственных, а не для пиров и чувственных удовольствий. Но нужно сказать, что таких псевдонимов, происшедших от случайных причин, ограниченное количество. Несправедливо было бы считать наших древних переписчиков людьми вполне образованными, но так же несправедливо всех их без

исключения называть невеждами. Правда, мы имеем очень неблагосклонные и даже строгие отзывы о наших древних книжниках. Довольно вспомнить приговоры Шлецера русским переписчикам в противоположность с немецкими средневековыми, в число которых, по его словам, не легко входили люди необразованные, более годные для занятий полевою и садовою работою[721]. Но основательное, чуждое пристрастия и односторонности исследование привело к другим результатам. Дело в том, что, кроме слов и поучений, "Летопись" и "Жизнеописания людей достопамятных" принадлежат к древнейшим произведениям нашей словесности, и на них всего виднее обозначилось бы влияние невежественных переписчиков; но оно вовсе не было так невыгодно, как предполагали некоторые. Современная историческая критика признает, что все основные известия древней "Летописи" сохранились в том виде, в каком они возникли под пером Нестора[722], а древнейший сборник жизнеописаний — "Патерик", который тоже входит в состав Великих Четиих-Миней, передаваем был переписчиками очень добросовестно из одного столетия в другое[723].

Итак, четии-минейные псевдонимы произошли частью от случайных причин, а главным образом — от стремления древнерусских книжников определить имена авторов анонимных слов и поучений. Изучая эти четии-минейные псевдонимы, мы замечаем двоякую особенность: во-первых, они, главным образом, надписываются именами свв. отцов и учителей Церкви восточной; во-вторых, из этих отцов Церкви они выделяют св. Иоанна Златоуста, которому приписывается наибольшее количество их.

Присутствие священных для христианского мира имен в псевдонимных словах и поучениях не случайно и не без смысла. Оно стоит в тесной связи с религиозным настроением тогдашнего общества и им объясняется. Действительно, в древний период нашей жизни и словесности религиозное начало преобладало во всех отраслях умственной деятельности, в общественных отношениях, в домашнем быту. Простой обычай при входе в чужой дом поклониться в землю хозяину и стать перед ним со сложенными руками основывался, сообразно с настроением тогдашнего общества русского, на религиозном начале — на примере Христа, смиренно стоявшего перед Пилатом. Об этом весьма ясно свидетельствует писатель XI в. преп. Феодосий. В одном из своих поучений к братии он предлагает наставления, как вести себя в церкви, сближая предлагаемые правила с требованиями общественного приличия вне храма. "Егда бо и к другим приходим: то достоить нам поклонение створше до земля и связавше руце, аки рабу Божию, стати пред ним, и Христа о сем подражающе издражати. Видим бо Его предстояща пред Пилатом, и поругаема, и не глаголюща ничесоже. И повелено ны есть другом толики чьсти даяти смирениа ради, имже добродетельныа венца украшаем. Еже бо не поклонитися другу своему, и руце долу повесити, то нерадивых муж и ленивых, и в уме ярящихся"[724]. Об этом же религиозном настроении тогдашнего русского общества свидетельствует и язык. В древнерусской письменности очень часто встречаются такие выражения, как: "аз грешный", "мое грешное тело" и т. д. Подобные выражения очень древни и имеют свое основание в религиозном взгляде на предметы[725].

При таком настроении общества, когда религиозному началу предоставляется повсюдное господство, вполне естественным является то, что псевдонимные слова и поучения надписываются священными именами свв. отцов и учителей Церкви, что иногда практические наставления русских учителей получают громкие названия творений свв. Иоанна Златоуста, Василия Великого, Кирилла и т. д. или собирательно — "свв. отец".

Но подобное присутствие имен отцов Церкви в псевдонимных словах и поучениях никак не может быть объясняемо умышленными и своекорыстными намерениями древнерусских писателей воспользоваться уважаемыми и авторитетными именами для своих собственных, личных целей. Мы не можем указать фактов, которые доказывали бы, что древнерусские писатели

употребляли священное имя отца Церкви орудием своих личных выгод. Примеры таких умышленных псевдонимов встречаются уже в последующее время, во время раскола, когда отпадшие от Православия старались защитить свое мнение каким-либо авторитетом. Таким образом явилось, можно думать, например, имя Максима Грека в сочинениях, вовсе несогласных с духом этого писателя. Надписывая свои произведения именами знаменитых отцов и учителей Церкви, наши духовные писатели поступали вполне бескорыстно. Они заботились не о своей авторской славе, а о пользе ближних. Они знали, что знаменитое имя обратит внимание слушателей, придаст ему больше важности и сильнее подействует на умы и сердца их. В этом нет обмана, здесь только бесхитростность и наивность литературная, благоговение перед религиозным словом и искренняя забота о благе ближнего.

Кроме этого, нужно принять во внимание и то, что древнерусские учители имели основание надписывать свои произведения именами свв. отцов. Они все очень часто в большей или меньшей мере пользовались их творениями, заимствовали из них не только мысли, но нередко и самые выражения. Надписывая свои произведения именами отцов, они таким образом прямо указывали тот источник, из которого черпали сами и советовали другим. Творения свв. отцов были главным и любимым предметом переводов, списывания и чтения; это был главный и почти единственный источник духовного просвещения Древней Руси.

Другая особенность четии-минейных псевдонимов, как мы указали выше, та, что наибольшее количество их приписывается св. Иоанну Златоусту. В этом нет ничего удивительного. Св. Иоанн Златоуст пользовался большой любовью и особенным уважением у славян. Слава имени его в славянском мире распростнанилась весьма скоро по принятии христианства. Уже просвещенный Болгарский царь Симеон (†927) составил собрание слов Златоуста под названием "Златоструй"[726]. Подобные сборники, хотя и менее строгие в выборе, появились в большом количестве и в нашей литературе. Особенное уважение к Златоусту предков наших простиралось до того, что его признавали главнейшим источником духовного просвещения. Об этом мы имеем весьма ясное свидетельство из XIII в. Так, представитель русской образованности тогдашнего времени Серапион, епископ Владимирский, говорит, обращаясь к своим слушателям: "Не послушахом Еуангелия, не послушахом Апостола, не послушахом пророк, не послушахом светила великаго, реку: Иоанна Златоустаго..."[727] Слова Иоанна Златоуста, вместе с учением апостолов, служили основанием нравственных убеждений. При описании убиения князя Андрея Суздальского (1175) летописец приводит, как нарушенную заповедь, рядом со словами апостола Павла и слова Иоанна Златоуста: "Пишет апостол Павел: всяка душа властем повинуется, власти бо от Бога учинены суть. Рече великий Златоустец: иже кто противится власти, противится закону Божию, князь бо не туне носит мечь, Божий бо слуга есть"[728]. При таком уважении вполне естественно, что древнерусские учители и книжники, пытаясь определить авторов анонимов, отмечали по преимуществу именем Иоанна Златоуста безыменныя слова соотечественников своих. Из числа отцов и учителей Церкви внимание их всего скорее могло остановиться на нем, издавна приобретшем известность и почет в русском читающем мире. Аналогичное явление можно наблюдать и в светской древнерусской письменности. Там тоже существуют избранные лица как главные герои сказаний; им прописывается все наиболее чтимое современниками. В устной словесности таким любимым героем является св. Владимир. Ему приписывается не только то, что было сделано им и при нем, но и события позднейшие, различных периодов истории, относящиеся к Владимиру Мономаху, Владимиру Галицкому и другим князьям.

ЧАСТЬ II. ЧЕТИИ-МИНЕЙНЫЕ СЛОВА И ПОУЧЕНИЯ В ИХ СОДЕРЖАНИИ И ВО ВНЕШНЕМ ВЫРАЖЕНИИ

Указав в предыдущей части число слов и поучений, помещенных в Великих Четиих-Минеях митрополита Макария, авторов их, сделав попытку объяснить четии-минейные псевдонимы и анонимы, перейдем к следующей части нашего сочинения. В ней мы попытаемся рассмотреть эти четии-минейные слова и поучения, с одной стороны, в их содержании, а с другой — в их изложении. Обыкновенно для удобства рассмотрения сочинений со стороны содержания прибегают к какой-либо классификации. Мы воспользуемся обыкновенным способом деления слов по их содержанию на слова нравственно-аскетические, похвальные, торжественные и догматические. Приняв такое деление, мы принуждены будем определить только главные пункты, на которых чаще всего сосредоточивается четии-минейное проповедническое слово, указать только такие стороны содержания, которые более всего занимают проповедников и которые более всего, следовательно, вызываются народными духовными потребностями. К этому заставляет нас прибегнуть огромное количество четии-минейных слов и поучений, подробное рассмотрение содержания которых потребовало бы слишком много времени, места и едва ли было удобно. При этом мы не будем упускать из виду и будем указывать связь их с исторической жизнью народной. Это будет вполне естественно, ввиду того, что слова и поучения, находящиеся в Четиих-Минеях, как русские, так и переводные, появились на Руси не случайно. Они вызывались запросами, потребностями, духовными нуждами русского народа. Кроме того, такая постановка вопроса на исторической почве должна внести в самый разбор содержания четии-минейных слов более оживления и интереса.

ГЛАВА I. НРАВСТВЕННО-АСКЕТИЧЕСКИЕ ЧЕТИИ-МИНЕЙНЫЕ СЛОВА

Наибольшее число слов и поучений в Минеях — с нравственно-аскетическим содержанием. Можно по справедливости сказать, что две трети из всех четии-минейных слов приходится именно на слова с таким содержанием. В этом нет ничего удивительного. Когда Русь подпала влиянию Византии, там господствовали религиозные идеи и монастыри давали направление обществу. При всеобщем упадке нравов, при политическом одряхлении Византии лучшие представители византийского общества, отчаявшись жить и действовать в мире среди общества нравственно растленного, отрекались от этого мира, бежали в монастыри и там посвящали себя на служение тому аскетическому идеалу, который был, по их мнению, почти единственным средством для нравственного усовершенствования и спасения общества. Самым необходимым последствием чрезмерного преобладания аскетических идей в Византии было то, что идеал христианской добродетели выработался такой, который воплощался в монашестве, в отрешенности от мира. Аскетизм был существенной стихией византийской письменности. В сочинениях Ефрема Сирина, Макария Египетского, Иоанна Лествичника, Исаака Сирина, Диадоха, Дорофея, Максима Исповедника, Анастасия Синаита, Феодора Студита, Феодора Едесского, Филофея Синаита, Симеона Нового Богослова, Марка Подвижника, Исихия и многих других раскрывается со всею подробностью внутренняя духовная жизнь христианина с преобладанием аскетического колорита. Вместе с христианством из Византии переходит в Россию и выработанная ею литература и здесь путем переводов получает широкое развитие и применение. Бóльшая часть переводных творений, какие были в ходу в Древней Руси, принадлежит к аскетической литературе, и более всего тогда переводились творения иноческие[729].

Немало было и исторических условий в русской жизни, способствовавших

развитию в ней аскетических идей. Ко времени принятия христианства Русь не выработала своей собственной народной духовной литературы, и поэтому в ней византийская письменность немалое время заменяла собою народную и через то сделалась как бы родственною ей. Литературные памятники, завещанные Византией, послужили для русского народа и литературными источниками и образцами. Под непосредственным действием византийских образцов возникла и развилась и собственная русская духовная литература. Первыми проповедниками и проводниками христианского просвещения были митрополиты и епископы, которые, будучи греками, естественно проводили в жизнь русских убеждения, подчерпнутые и образовавшиеся у них на почве изучения ими своей родной аскетической литературы. Под нравственно-аскетическим руководством митрополитов действовали епископы и низшее духовенство и особенно монашество.

Русское монашество сформировалось под непосредственным влиянием и по образцу греческого и в греческих аскетических произведениях находило изображение своего высшего идеала. Русские монастыри в свою очередь сделались для Руси первыми рассадниками просвещения. Пользуясь большим запасом знаний, почерпнутых из греческой аскетической письменности, русские иноки и подвижники проводили их в жизнь общества и распространяли их посредством устных бесед и посланий.

Состояние просвещения также содействовало развитию аскетических идей. Будучи людьми малообразованными, неподготовленными и малоспособными к отвлеченному богословскому мышлению, требующему сравнительно высшей степени умственного развития, древние русские книжники более всего вращались в области нравственного учения, как более конкретного, а потому и более доступного для их ума и не требовавшего для своего усвоения глубокого систематического мышления и, главное, уже обстоятельно раскрытого и развитого в произведениях византийской письменности, которыми они и пользовались в самой широкой степени, подвергая их некоторой переделке и изменениям. Одним из внешних условий развития аскетизма была сама история русского народа, которая сложилась для него неблагоприятно и тем дала широкий простор аскетическим идеям. Постоянные набеги разных кочевых народов Средней Азии, сменившиеся тяжкими для народа междоусобиями князей удельно-вечевого периода, ужасы татарщины и продолжительного ига монголов, частые моровые поветрия, голод, опустошительные пожары и т. п., неопровержимою логикой фактов действительно вселяли в народе аскетический взгляд на мир как на арену, полную зла и скорбей, и вообще как на ничтожество. Благодаря всем этим, вместе взятым, условиям аскетическая идея сделалась господствующей в русской духовной литературе, и когда митрополит Макарий попытался собрать "все книги, чтомыя на Руси", то у него в Четиих-Минеях оказалось подавляющее число нравственно-аскетических произведений. Эти нравственно-аскетические слова и поучения четии-минейные образуют настоящий энциклопедический сборник нравоучения. Обратимся к рассмотрению их.

Народ, приняв христианство, прежде всего требовал назидания, как жить по-христиански, требовал, чтобы проповедники, выражаясь книжным языком, показали ему идеал христианской добродетели. Как же определяют этот идеал четии-минейные слова и поучения? Первой и необходимой обязанностью древнерусского православного христианина четии-минейные нравственно-аскетические слова и поучения считают чтение Божественных книг для спасения своей души. (См., например, под 16 сентября слово Иоанна Златоуста "Како подобает чтения святых книг послушать и с прилежанием чести и внимати", под 18 мая — слово св. Ефрема "Како достоить со всем прилежанием чести святыя книги", под 17 июня — анонимное слово "О почитании книжнем, яко полезнее всех книг псалтирь почитати", под 15 июля — "О хитрости книжне", под 31 июля — слово св. Ефрема "Како послушати книг", Григория, папы Римского, о том же и др.) Все наставления

этих слов вращаются около той идеи, что "книги Божественныя глубина мудрости, врачевство против страстей, источник благочестия и спасения", "и как корабль не строится без гвоздей, так и инок не достигает праведности без чтения книг", что "книги подобны суть глубине морстей, в нюже поныряюще, износят бисер драгий..."[730] Святые книги дают возможность человеку избегать козней диавола: "Птицам того ради криле даны, да сетей человеческих избежать, а человеку книги", через которые Бог "откры человеком разумети вся козни диавола, да не прельстит боящихся Его"[731]. Пренебрежение этой обязанностью очень пагубно: "Неведение писания есть великая стремнина, глубокая пропасть, погибель спасения; оно породило ереси, ввело растленные нравы и небесное сделало земным"[732].

Кроме чтения святых книг, слова и поучения требуют от православного христианина, чтобы он неопустительно ходил в церковь и там благоговейно вел себя. Об этом говорят следующие четии-минейные слова и поучения: под 13 ноября — слово Иоанна Златоуста "Како с верою подобает приходити в церковь", здесь же и другое — "Како достоит в церкви стояти на молитве" (эти же слова повторяются под 29 февраля); под 9 июля — слова Иоанна Милостивого "О двою суседу, яко добро ходити в церковь", под 31 июля — "Яко оставль дело идти в церковь христианом", "О глаголющих в церкви", Иоанна Златоуста "О не встающих на утреню", слово св. Нифонта к верным, под 18 августа — анонимное слово "Добро есть тещи в церковь и просити полезных у Бога" и др. В содержании этих слов проводится та мысль, что никаких оправданий непосещения церкви не должно быть: "Да никто же извета имей, яко в миру живый с детьми и о дому печаль имея, не глаголи яко не могу Богу угодити"[733]. Вменив в непременную обязанность каждому посещать церковь, эти слова требуют благоговейного присутствия в ней: "Егда в церкви стоиши, то ни с кем не глаголи, ни шепчи, ни смейся, не пой с тщеславием, пение края, человек ради; яко человеки сущии в церкви, аще истинным сердцем, то аки ангелы суть: ангели бо купно с нами поют, да егда кто начнет беседовати или смеятися, то святии ангели, пение оставльше, скорбят о нем"[734]. Посещающему церковь и благоговейно стоящему они обещают большую пользу духовную, спасение: "Глаголю вам, возлюблении, извествую вам волю Божию, юже сотворше спасени будете, аще ли не послушаете, не сотворите, то осуждени будете. Яко же в садех чювственных различны плоды суть, то и в святых Божиих церквах многа святых отец учения. Ова с милостыни суть, ина же о страннолюбии, другая же о воздержании, а ина о смирении: вси же во един путь спасения наставляют нас..."[735]

Кроме посещения церкви, четии-минейные слова и поучения предписывают христианину постоянную молитву. Слов и поучений, посвящающих свое содержание учению о молитве, очень много; например: под 6 октября — о силе молитвы, под 13 ноября — слово Иоанна Златоуста "Како подобает нощию встати на молитву всякому христианину" и другое — "О молитве", под 29 января — "Подобает молиться за врагов", под 12 февраля, 14 марта, 29 апреля, 20 мая, 15 июля, 31 июля, 19 августа и т. д. Сущность их сводится к тому, что нужно всегда молиться — и днем, и ночью, и утром, и вечером. В поучении, помещенном под 31 июля, говорится: "Да помолимся братия по вся нощи, разрешим узы греховныя, глаголю бо вам: встанем нощию, аще не полунощию, ино к свету. Нощь бо на двое разлучена есть, телу на покой, а душе на спасение, и востани убо в нощь и помолися Богу и припади воздыхая о гресех, аще бо милостыня творим, а сами ленимся молитися, не можем спастися"[736]. Молитва называется щитом, которым должен всякий ограждаться восставши от сна, даже детей советуют "возбудить от сна в нощь помолиться Богу и научить я, да тако творят всегда"[737]; вообще, далее, убеждают "на всяк день и нощь благодарить Господа Бога, в конец бо дний и в конец нощи, во урочный час всегда ангелы всех нас на поклонение к Богу приводят; не мозем никто нас ни единое нощи преминути не молившеся Богу, и не опечалим хранителя нашего спасения"[738].

Кроме постоянной молитвы, христианин должен соблюдать посты: Великий, Филиппов, Петров, а также поститься в среду и пяток. Это служит предметом для следующих четии-минейных слов: под 13 ноября слово Иоанна Златоуста "О среде и пятце", другое — "О страсе Божии, и о покаянии, и о посте, и о среде, и пятнице", "О посте и миловании нищих"; под 31 декабря — "О постнице"; под 29 февраля помещаются слова Иоанна Златоуста, указанные под 13 ноября, под 5 июня — авввы Дорофея "О св. посте"; под 31 июля — слово Пахомия "О среде и пятнице", слово Иоанна Златоуста "О Велицем посте", "Слово святых отец о Велицем посте, и о Петрове, и о Филиппове", слово св. Василия "О посте" и т. д. Все эти четии-минейные слова представляют целую апологию поста, подкрепленную примерами из Священного Писания с небольшими сопоставлениями из практической жизни. "Добрый человек легкою пищею от недуга, яко лютыя зимы избегает...; пост здравию мати, юности наказатель, старости красота"; вообще, проводится мысль о важности и необходимости поста для всех православных христиан[739]. "Пост покаянию светильник есть, недугам исцеление, бесом прогнание, чистоте хранитель, души венчатель, в Царствие Небесное вводитель, целомудрию ходатай, похотем обличитель, путь истинный возводяй на небеса"[740].

Но пост состоит не только в воздержании от пищи, но и от дурных и злых дел: "Аще бо приспеет пост душам и телом, то мы скорбим и печалуем, а иже учат нас священницы, то тяжко си творим, тако не хотяще от злоб отстати, пьянства, объядения, блуда и всякия нечистоты"[741].

При указанных добродетелях православный христианин, далее, по четии-минейным словам и поучениям, должен жить со всеми в мире и любви. Слов, посвященных этому предмету, очень много — как переводных, так и русских. Они следующие: под 23 октября — слово св. Максима "О любви"; под 20 января — слово "от Патерика" "О деятелех, иже без любви и милостыни"; под 29 февраля — слово Иоанна Златоуста "О любви и о дружбе"; под 1 мая — "О любви, еяже деля Бог согрешения прощает"; под 18 июня — анонимное слово "О любве"; под 24 июня — поучение Павлово "О любви"; под 31 июля — поучение св. Василия "О любви"; под 18 августа — "О мире и о любви, то бо всего лучше есть" и др. Все они сходятся в той мысли, что мир и любовь необходимы для христианина. "Кая польза,— говорят четии-минейные проповедники,— аще кто обед сътворит велик, зовет царя и все царское приготовляет, соли же не имать, егда может ли обед той яден быти... тако и зде, братия, кая польза, иже труждается всуе, а без любви"[742]. Все добродетели без любви ничто, все религиозные подвиги и жертвы "кроме любви вменяются пред Богом ни во что", даже если кто, как мученик, просияет, но не любит брата своего, то "без утехи вся творит, дондеже вражду держит на брата своего". Затем эти слова объясняют, в чем состоит истинная христианская любовь; любовь есть матерь всех дел: "Се бо истинная любовь есть и богоугодная, еже нищету рассыповати, сиречь не презрети в убожестве сущих от роду своего, но подати им требования телесная, аще ли пятерицею инем раздаял, а род свой презря в скудости сущь, то не прияти таковыя пользы"; предписывает, далее, она "помогать болящим", "от бед отымати", утешать в скорбях и печали[743].

Кроме жизни в мире и любви, христианин должен украшаться следующими добродетелями: во-первых, смирением[744]: "Человек горд не может спастися, аще не смирением гордость потребит и покорным покаянием"; далее: "Смиренная мудрость на небо возводит человека и со ангелы ликовати творит, а гордаго человека гордость с бесы учиняет; молитва смиреннаго приидет к Богу, а гордаго моление прогневает Бога..."[745]; во-вторых, послушанием[746]: "Аще седиши в повиновении отца духовнаго, не положи себе устава, глаголя, не мощно сотворити сего или онаго, яко аще не сотвориши послушания, суда не убежиши"[747]; в другом месте проповедник говорит: "Да навыкните, яко от смерти избавляет послушание, еже не имети своего хоте-

ния"[748], "седящий в послушании отца духовнаго бо́льшую мзду имеет, чем седящий в пустыне, и сам себе живущий"[749]; в-третьих, христианин, по четии-минейным словам, должен посещать больных. Посещение больных, по мнению четии-минейного проповедника, равняется милости: "Равно бо есть милости, еже посещати боляшия"; указав на это, проповедник далее обещает: если будешь посещать больных, то будешь возлюблен и от Христа большую "мзду приимеши"; если же будешь сам нищ и "не имаши что донести на потребу боляшим", то проповедник советует "себе довести" и доставить им утешение хоть "от словес". За все это обещается большая награда: "В день онь услышишь от Христа: "приидите благословеннии Отца моего, наследуйте уготованное вам Царство, яко болен бых и посетисте Мене"[750]. В-четвертых, с указанными добродетелями, по четии-минейным словам и поучениям, должно соединяться страннолюбие. Православный русский христианин должен быть страннолюбив[751]. В одном из поучений, посвященных этому вопросу, указывается на величие этой добродетели, доказывается, что принять странника — это значит принять Самого Христа: "Поэтому мы к приятию страннолюбия не ленимся. Помыслите, коль велико дело есть страннолюбство: к трапезе вашей Христа приемлете, да и вы Им прияти будете на пир вечный. Подадите ныне странному Христу, да и нас на суднем дни, не яко странников, не увесть, но аки своя ближники в Царство Свое приимет"[752]. Ввиду такого значения страннолюбия, в этих словах предлагается "не укорить странна и пришельца, но принять его в дом свой, не стыдиться омыть его ноги". Высказанные мысли подтверждаются примерами Авраама, Лота, Товии[753]. А-пятых, по четии-минейным словам и поучениям, православный христианин должен подавать милостыню. Вопрос о милостыне очень интересовал русских, и в Минеях мы находим много слов и поучений, посвященных этому вопросу. Подавать милостыню должно монастырям, церквам, отцу духовному, нищим и т. д.[754] Подавать милостыню — это обязанность всякого человека, особенно живущего в миру: она существенно необходима для его спасения. "Аще бо без печали желаеши быти, человече, то уклонися мятежа мирскаго, аще ли невозможно ти того сотворити, то и в миру живя, не будеши лишен Царствия Божия, только буди щедр и милостив и уклоняйся всякия неправды, а имения не скрывай, иже Вышний дал тебе"[755]. Разъясняется, далее, сущность этой добродетели, вопреки формальному пониманию ее многими: "Кто чюжая грабя, милостыню творит, тот не только не помилован будет, но и мучению большему сподобится... который убо успех есть со иного совлещи и убогаго, или сироту обидити, а иного наделяти, и как есть в том помощь, еже чюжим милостыня творити и кое пособие, аще бо и все чюжое отдати, лучше бо не грабити, нежели творити милостыня чюжим, несть бо на пользу... неприятны дары грабителев и любодеев и корчмитов и злаго насилия..."[756]

Кроме указанных добродетелей, православный русский христианин, по четии-минейным словам и поучениям, должен быть долготерпелив[757], незлобив[758], не воздавать злом за зло[759], иметь страх Божий[760], почитать власти[761] и духовенство[762] и т. д.

Итак, из указанного мы видим, что содержание четии-минейных слов рисует нам с большею подробностью положительный идеал русского православного христианина. В содержании этих слов, далее, указываются и черты идеала истинного епископа, пресвитера и диакона. Епископ, по четии-минейным словам, должен быть незазорен, одной жены муж, трезвый, страннолюбивый, наказательный, не пьяница, не сребролюбец, "свой дом добре строить". Имеющий такие качества может и желать епископства[763], но не для чести только и покоя, не для гордости, собраний, пищи и пития. Он должен заступать убогих, утешать скорбящих, насыщать алчущих, избавлять обидимых и сохранять церковь безмятежной[764], словом, епископ для всех должен быть всем и носить бремена всех. Других гневающихся и согрешающих прощают и извиняют, но епископа — никогда; снедаемый заботами

каждый день и каждую ночь, он подлежит пересудам всех — и мудрых и немудрых: "Иным согрешающим извет есть многий, сему же не ктому... сей всех подлежит устом, всех судом, и мудрых и немудрых"[765].

Четии-минейные слова и поучения требуют известных нравственных качеств и от пресвитера. Так, он должен быть "искусный, а не невежда и не должен учить других на зло"[766]. Он должен облечься в кротость и правду и прежде себя очистить и о себе помолиться Богу, а потом и о людях: "Подобает чистителю первее о себе помолити Бога, потом же о людех, по заповеди Господней глаголющей: очисти прежде внутреннее сткляницы и блюда, а потом внешнее... иерей егда очистится сам, тогда и о людех приятна его молитва"[767]. Затем от пресвитера требуют храниться от пьянства ("оскверняет бо молитвы его"), соблюдать чистоту тела ("тело твое чисто соблюди"), иметь смирение, иметь "чист язык от осуждения всякаго человека", "милостивым быть к убогим", читать Жития и учения святых отцов ("почитай с прилежанием жития и учения святых отец"); ему, далее, "не лепо есть прилежати любоимению, гордости, славохотию, гневу, блудным помышлениям" и т. д.[768], не почитать лживых книг, еретиков уклоняться, бегать чародеев, "заграждать уста глаголющим не от Божественных Писаний"[769]. Далее, предписывают пресвитеру со страхом совершать богослужение, таинства и проповедовать слово Божие. "Неподобно есть без святителя,— говорится в одном четии-минейном поучении,— не крестити, ни брака творити"[770]; в другом повелевается "святую страшную службу со страхом совершать"[771].

Что же касается учительства, то слова и поучения настаивают на непрестанном проповедании слова Божия: "Не перестань учить..., донележи дышеши"[772]. Предметом проповеди указывается слово Божие, и в частности, покаяние и вера[773]. Проповедь должна сопровождаться и соответствующим поведением. Если проповедник сам не исполняет того, о чем говорит, то будет осужден, но если он право учит, то слушателям нужно смотреть не на житие его, но на слова и исполнять их[774].

Что же касается диаконов, то "им подобает все творити, но не без воли иереевы"; без последней он не "имеет власти из церкви изгонити или иного что творити"; если иерей отлучится, то диакон должен соседа своего "иного иереа из иныя веси" пригласить совершать литургию людям[775].

Мы попытались выше указать идеал православного христианина, епископа, пресвитера и диакона, какой изображается в содержании четии-минейных слов. Но четии-минейные слова останавливаются в своем содержании не на одной только положительной стороне жизни христианской, а изображают и другую — отрицательную и, можно сказать, последнюю изображают преимущественно перед первой под влиянием аскетических воззрений, господствовавших в то время.

Содержание четии-минейных слов рисует нам неприглядную картину древнерусской нравственной жизни.

Неприглядными чертами четии-минейные слова и поучения обрисовывают вам женщину...[776] Ей приписывается непостоянство, слабость и шаткость ее нравственных начал, склонность к злому. "Аще ли мужа имать болярина, то всегда получает его на отнятие и на грабление, аще ли убога имать мужа, то на гнев и на раздоры учит"[777]. Но особенно четии-минейными словами и поучениями женщине приписывается коварство и лукавство: "Тому мужу люто есть, иже языка женска слушает... языку женску не веруй, занеже Адам, послушав жены, в преступление вниде, и всему роду пагубу жена наведе..." Или в другом месте о женщине говорится: "Глаголет бо жена клюками (т. е. льстиво), а не истину"[778]. В характере женщины отмечается еще ее способность увлекать вместе с собою других (конечно, мужчин) на путь порока и страстей... "Жена безстыдна никого не усумнится: ни святителя срамляется, ни седин чтит. Адам женою прельщен бысть, женою Иосиф в темницу затворен бысть, женою Давид в убийство впаде, женою Соломон прельщен погибе" и т. д.[779] Даже внешность, красота женщины рассматри-

вается более с точки зрения нравственно-аскетической и трактуется как предмет соблазнов и обольщений... "Блюдите же ся от воззрениа. Слышасте бо како пророк Давид, видев мыющуюся Виръсавею, жену Уриеву, не токмо с нею согреши, но и мужа ей уби"[780]. Взгляд на женщину как на существо в нравственном отношении низкое и с естественной стороны не вполне чистое должен был отразиться и на взаимных отношениях супругов... Четии-минейные слова и поучения[781] стараются удержать их от пороков — прелюбодеяния, блуда и разврата, указывают на то, что за них будет "лютый суд": "Аще убо до женитвы блудящим лют есть суд, то кольми паче лютее есть иже от жен своих с иными блудити, сего с паганьми причитают. Аще, любимии, уловлен будет диаволом в беззаконное блужение,— лют бо грех есть вельми: того деля комуждо своя жена имети"[782]. Кроме этого общего наставления, есть еще специально направленные к князьям и вельможам: "Князем и властителем глаголем, не отнимайте жен от мужей, не прилепляйтеся к ним, яко и тии тем же законом совокупистася и на суде вси равно станем пред Богом, и дев также не отъимайте, возопиют бо на вы к Богу, и послет ярость Свою, и гнев Свой полиет на вы"[783].

Кроме того, русское общество склонно было посвящать свои досуги и на другие чувственные удовольствия. Так, у них большое значение имел, как видно из четии-минейных слов, стол, который поглощал много времени и капиталов. Русское хлебосольство издавна известно. Русские вообще любили плотно поесть, особенно если положение человека представляло к тому возможность и находились средства. Н. Костомаров говорит, что считалось признаком дурного тона иметь ограниченный немногими блюдами обед[784]. Четии-минейные слова вооружаются против такого излишества[785]. В них предлагается всем воздерживаться от объедения, ибо "оно не точию здравие тлит, но и недуги пакостны рождает"[786]; кроме вреда физического, приносит еще вред нравственный: "растит похоти злыя", "якоже бо дрова велик ражают огонь, тако и множество брашен мысли злыа"; затем, объедение лишает человека Духа Святого: "Якоже дым отгонит пчелы, тако обиастивый благодать Святого Духа", и упраздняет Бога, так как "Богу не работает, но своему чреву"[787] и т. д.

Кроме объедения, русские предавались пьянству. Русский народ издавна славился своею любовью к вину... Такой порок не мог быть оставлен без обличений, и в Четиих-Минеях мы находим много слов, затрагивающих данный вопрос[788]. В них проповедники говорят, что пьянство доходит до того, что забывается час молитвы. "Что вы делаете,— вопрошают они,— час молитвы пропивая и нрав поганых любя, тех бо есть веселие, еже упиватися, а христианом, егда отобедати, тогда отпити; а ты, человече, весь день сидиши губя питием, ни телесных, ни душевных орудий не могий управити, но вся на питие предавая, тело и душу губя"[789]. Далее, убеждают избегать пьянства как гнусного порока: "О братие и сестры бегайте пьянства и стерегите молитвенного часа, в оньже Богу помолитися, вечер, утро и полудне трезвым умом, а не пьянством"; прибавляют, далее, что пьяницы своим пьянством приносят жертву диаволу и что "диавол радуяся глаголет, яко николиже тако веселюся и радуюся о жертве поганых человек, яко же о пьянстве христиан; аз радуюся о них, яко мои суть пьяницы, а трезвыя Божии"[790].

За пьянством следуют разного рода увеселения. Древнерусские увеселения отличались своим разнообразием, как это видно из четии-минейных слов и поучений[791]. Особенно широкое употребление в древнерусском обществе имела музыка. Гусли, свирель, сопели[792] были самыми распространенными музыкальными инструментами. С музыкой соединялась пляска[793]. Но самым общераспространенным и любимым народным увеселением были представления скоморохов. Скоморохи образовывали вольную труппу из гулящих людей всякого происхождения, члены которой по большей части отличались дурным поведением. Они пытались разными способами развле-

кать толпу: одни играли на гудке, другие били в бубны, третьи плясали и т. п. Скоморохи ходили большими компаниями, число их доходило до 50 человек[794]. Четии-минейные слова и поучения отрицательно относятся к этим увеселениям и развлечениям. Отрицательный взгляд на все мирские удовольствия обусловливается аскетическими воззрениями на жизнь, сквозь призму которых рассматривались и мирские утехи и забавы. Эти слова и поучения учат, что "бесы подстрекают на песни сатанинския, и на плескание и на гудение и на плясание: то бо отлучает человека от Бога и во дно адово ведет"[795], говорят: "как труба гласяща собирает вся, как молитва собирает ангелы Божия, так сопели и гусли и песни неприязнены, плясание и плескание собирают около себя безстудныя бесы"[796], поэтому убеждают "блюдитися и не любить бесовских игр беззаконных, паче же плясания удаляться, да не зле в муку вечную осужденни будете"[797].

Различного рода излишества, пьянство, пляска, разнообразные увеселения, каким предавался русский народ, необходимо предполагают праздность, леность, нерасположенность к настойчивому труду[798]. Действительно, высший класс общества даже презирал всякий серьезный труд. Занятие ремеслами, торговлею считалось достоянием только низших классов. Для знатного лица это казалось унизительным. Многие из промотавшихся или опальных бояр решались скорее просить милостыню и бродить из города в город, из посада в посад, чем обратиться к честному труду[799]. Поэтому вполне понятными становятся обличения лености, какие мы находим в Минеях среди слов и поучений. Здесь проповедники убеждают "не уподобляться ленивым", ибо "лежа добра не видати", ибо леность приводит к полному расстройству сил физических и нравственных: "беда лениваго по голениям биет, долг его в зашеек толкает, недостатки его в дому седят, а раны ему по плечам лежат; уныние его на главе, а посмех на браде; помысл на устех его, оскомина на зубех; горесть на языце, печаль в гортани; в печенях его сухота, а во чреве алкота, убожество у него в калите"[800]; приводит, далее, леность и праздность к семейному расстройству, ибо "ленивый и лежливый в дому не господин, жене не муж, а детем не отец"[801], наконец, порождает многие пороки, "ибо леность злым делом мати"[802]. Ввиду подобного нравственного и физического значения лености и праздности, четии-минейные слова и поучения убеждают "не лениться" под угрозою лишения вечной жизни: "ни ленивым, ни много спящим, ни лихоимцам... обещал Господь вечную жизнь, но тем, иже Бога ради труждаются"[803]. Кроме указанных пороков и недостатков, содержание четии-минейных слов и поучений выдвигает довольно сильно распространенную в обществе склонность к пересудам, к осуждению других[804]. Пересуды в Древней Руси имели широкое и разнообразное значение и применение. Они в существе исходили из самой жизни тогдашнего русского общества... Древнерусский человек волей-неволей принужден был ограничиваться ближайшими, непосредственно соприкасавшимися с ним интересами. Его умственные и нравственные стремления, не находя себе удовлетворения в более или менее возвышенных и серьезных предметах, какие только могло дать просвещение, вращались в области непосредственности, т. е. того, что ближайшим образом соприкасалось с ним и его жизнью. Отсюда всякие ничтожные перемены в жизни и благосостоянии своего ближайшего соседа, или знакомого, или наконец, известного только по имени человека приковывали к себе на некоторое время внимание окружающего общества и делали его предметом более или менее продолжительных обсуждений, пересказов, пересудов, иногда сопровождавшихся произвольными, выдуманными дополнениями и пояснениями. Четии-минейные слова и поучения выступают со своими обличениями против указанного недостатка. Они в своем содержании раскрывают как теоретическую сторону нравственной несостоятельности пересудов, так и практические невыгоды их для тех людей, которые развили в себе слабость к пересудам. Сказав: "Не осуждайте, да не осуждены будете" (Лк. 6, 37), они говорят, что если "даже своима очима видиши кого согре-

шивша, то не осуди: един бо есть Судия Бог, Иже воздаст комуждо по делом его"[805], к тому же "не веси добродеяния его: мнози бо яве грешиша, а отай покаяшася"[806]. Далее раскрывают эту мысль подробнее: "Аще ли видел кого согрешивша, то не веси, как житие прейдет. Разбойник бо, иже со Иисусом распятый, человекоубийца бе, а Иуда апостол бе Христов, разбойник же вниде в Царство, а ученик в пагубу"[807]; называют осуждающего "противником Христу и антихристом, яко суд Христов восхищает"[808] и т. д. Наконец, убеждают избегать осуждения: "Братие, потщимся не осуждати, ни зла помнити, да Господь Бог не осудит ны и не вспомянет прегрешений наших", и в доказательство того, что за неосуждение будет от Бога прощение грехов, рассказывают, как одному черноризцу были прощены грехи за это: "И принисоша ангели Божии рукописание грехов моих, и совершилось слово Божие: не осуждайте, да не осуждени будете и растерзано бысть рукописание грехов его"[809].

Русский человек, по четии-минейным словам и поучениям, злоупотреблял одним из видов взаимных обязательств, именно — клятвою. Она, как видно из содержания этих слов и поучений[810], значительно утратила свою действенность в обществе, ей часто не верили и ею злоупотребляли. Четии-минейные слова и поучения рассматривают клятвопреступление как великий грех. "Велика бо согрешения есть рота и клятва, иже преступити крестное целование и целовати накриве Пресвятыя Богородица, или иного святого образ, многих грех тяжчае есть"[811]. Поэтому они убеждают, что "недостоит клятися именем Божиим, да не о нас сбудется, иже Господь рече, человецы сии токмо ротою Мя знают"[812]. Указывают на те наказания, какие Бог посылает за клятвопреступление: "Того ради Бог казни многи посылает на ны, овогда же дождя не пустит, а овогда пожаром и болезными тяжкими и прочими бедами, зане ротятся человецы и друг друга клятвы доводят, и святую Церковь ротою оскверняют"[813].

Не менее мрачными чертами четии-минейные слова и поучения изображают отношения господ к своим слугам и власти к своим подчиненным. Рабы или крепостные люди составляли непременную принадлежность зажиточного и знатного древнерусского семейства. Положение рабов в Древней Руси было тягостным. Христианство не узаконивало рабство, но оно и категорически не восставало против него, сживалось с ним, как и со всякой другой формой жизни, давая ей иной, более гуманный характер. Таким, именно гуманным, образом относятся и четии-минейные слова[814] к положению несвободных людей, возвышая свой голос в защиту угнетаемых. Авторы четии-минейных слов стоят поистине на высоте своего христианского призвания в обществе и государстве. Идея гуманного отношения к крепостным людям настойчиво проводится в четии-минейных поучениях, в которых ясно и отчетливо заявляется мысль о тождестве их нравственной природы с господами, и заповедовается относиться к рабам, как к своим братьям: "Не безчествуйте, яко тогоже естества суть (яко и тии человеци тации же суть), но вам в послужение Богом преданни суть"[815]; далее, убеждают "не утягчити рабу через силу, егда как в горести суще душа его вздохнет на тя Богу и скоро услышит Господь молитву их, и прольет на тя гнев свой"[816]. Гнев Божий с наказанием за жестокое обращение будет большой. В слове, помещенном под 15 октября, представляется поразительно яркая картина смерти богатого и жестокосердного господина, который "был лют в житии своем... и убогую свою челядь моряше гладом, и ранами и наготою, без порт и без обуви оставляя их во дни зимныя" и т. д.; вот он умер, его хоронят, и целое сатанинское воинство, с князем бесовским во главе, с гиком, плясками и со всевозможными сатанинскими мерзостями окружает и сопровождает его до могилы[817].

Не лучше дело обстояло, по изображению четии-минейных слов и поучений, и в отношениях власти к своим подчиненным. Известно, что древнерусское боярство составляло из себя класс служилых людей в государстве. Им вверялось управление областями, в их ведении находились государственные

суды. Бояре и дворяне наполняли собою всевозможные приказы, которыми так была богата древняя Россия. Вообще весь административный и судебный механизм государства находился в руках дворян и бояр. Государственного вознаграждения не полагалось, служилому человеку предоставлялось право содержаться — "кормиться" — за счет местного населения. Это то кормление, при слабом и отдаленном контроле центральной власти, открывало место широкому произволу во всем судопроизводстве и администрации Русского государства, пошли большие злоупотребления, лицеприятие на суде и т. д. Против этих недостатков, пустивших глубокие корни в русском обществе, вооружаются очень многие четии-минейные слова и поучения[818]. Обращаясь к князьям и судьям, они говорят: "Слышите князья и судия человеческия, да не оправдиши виноватаго мзды ради, не устыдися лица сильнаго, избави обидимаго, да сам будеши избавлен в день Страшнаго суда"[819]; убеждают избегать неправды на суде под угрозою проклятия: "Проклят бо всяк судяй неправедно... и огонь снесть домы вземлющих мзду"[820]. Особенно четии-минейные слова убеждают не обижать вдовиц и сирот[821]: "О имении вдовичне и сиротне помышляй, и хотяй е взяти, мечь от Бога приимет. Силен бо есть Бог, мщает рекий: "Аз есмь отец сиротам и отомститель вдовицам"[822]; угрожают обижающим сирот и вдовиц неугасимым огнем геены: "О властители неправедные и мздоимцы! яже собрасте от вдов и сирот, то в негасимом огне подгнета есть душам вашим"[823].

Кроме указанных отрицательных сторон христианской жизни, четии-минейные слова и поучения в своем содержании останавливаются еще на некоторых пороках. Так, очень часто они указывают на гнев[824], говорят, что "мнози на гнев и вражду скори суще, и на смирение ленивы суть", описывают образ гневающегося: "гневающийся — буря люта есть, не чует, бо ся что творя и злая словеса износя"; указывают печальные последствия гнева: "Егда упыхнет ему гнев, тогда помышляя, еже есть износил злая словеса, и разумеет тщету велику и срам в погибель... кидая словеса злая другу своему не онаго укоряет, но паче сам себя"[825]; наконец, говорят, что гнев доводит до того, что "гневлив, аще и мертвеца воскресит, не приимет его Бог за гнев его"[826]. Кроме гнева, указывают на гордость и высокомерие: "Гордаго моление противит Бога. Яко тягота у плода низложит ветве, тако и гордый добродейну душу. Человек горд, яко древо корения не имый и скоро падет, тако и гордый в адскую пропасть падет"[827]. Кроме гнева, гордости и высокомерия, четии-минейные слова, наконец, обличают сребролюбие[828]. Сребролюбца они поставляют на одну ступень с мздоимцем, резоимцем и грабителем: "Мздоимец, и резоимец, и грабитель едина колесница есть четверична, имущи гордостнаго повозатая сатану"; указывают, к чему приводит сребролюбие: "хотящеи бо богатети впадут в напасть и в сети неприязнены"[829], и далее доказывают гибельность этой страсти на основании свидетельств Священного Писания Ветхого и Нового Завета.

Изобразив такими чертами жизнь человека, четии-минейные слова и поучения в своем содержании, далее, указывают непрочность того, что считается у людей благом, скоротечность его, подчеркивают суетность[830] такого житья. "Многих безумных,— говорят они,— льстит свет своим богатством, селы, коньми, пищами и одеждами, коегождо до гроба. Власть очи смысленных ослепляет"; но это напрасно, ибо "вся света сего прелестна: богатство, и слава, и власти вся погибнет"[831]. Называют, далее, мир "прелестным", а житие человека "скоропроходящим", "суетным", славу мира сего уподобляют "пламени огненному, иже подгнещено дровы велико бысть, а потом в углие преложися, и потом пепел бысть, и развеет ветр и место не обрящется"[832].

Мысль о суетности мира, о непрочности, скоротечности его и всех его благ приводит к тому предположению, что должно быть такое учреждение, которое более всего было бы отрешено от мира и его призрачных благ и которое бы потому представляло наиболее средств для спасения человека. Таким учреждением, по четии-минейным словам и поучениям, является

монашество, удаление от мира. Монастырь называется "пристанищем сего света", а монахи — "сыновьями святых": "Монастыри же, чада, любите: тии бо суть сынове святых и пристанищ сего света"[833]. К ним слова и поучения направляют христиан: "К тем святым местам приходите, и от тех благословения просите"[834]; там "обитает святость, там живут святые, иже могут вскоре верою вся прошения творити, и горы преставляти, рекше, больным и недужным помогати"[835] и т. п.

К монашеству, к монастырской жизни еще более направляют святоотеческие творения аскетического характера, которых в Великих Четиих-Минеях очень много. Они создают аскетический христианский идеал, который, по мнению четии-минейных слов и поучений, лучше всего достигается в монастырях. Они касаются различных сторон духовной жизни, постепенного нравственного усовершенствования, борьбы со страстями; указывают добродетели, какими дóлжно отличаться, пороки, каких дóлжно избегать, вообще руководствуют в аскетической жизни. Так, в словах и поучениях святителей Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Григория Нисского ясно проводится мысль о самоотвержении христианина, смирении[836], пренебрежении к суетному миру[837], потребности покаяния[838], слез[839], молитвы[840], поста[841], умерщвлении плоти. А св. Василий Великий предлагает целый ряд правил, определяющих образ жизни аскета, начиная от самых малых движений до самых тяжелых подвигов; он предлагает совокупность упражнений, цель коих состоит в содействии достижению чистоты духовной[842].

За этими отцами Церкви следует св. Ефрем Сирин. Он много проповедует о сокрушении сердца и покаянии. Частные темы его скорбного и покаянного проповедничества суть: страх Божий, смерть, суд, вечные муки; внимание к себе, удаление от страстей, суетных вещей, соблазнов и вообще невоздержания, как средства, избавляющие от погибели; добродетель, смирение, молитва, девство и вообще нравственное совершенство, ведущие в жизнь. Кроме того, в словах, помещенных в Минеях, он учит о добродетелях и пороках, о любви, терпении, молитве, посте, безмолвии, о страстях, злоязычии, о низложении гордыни и честолюбия, о покаянии, сердечном сокрушении, умилении, суете настоящей жизни и др.; вообще нет предмета из области нравственно-аскетической жизни, о котором бы не учил св. Ефрем Сирин в его словах, помещенных в Великих Четиих-Минеях митрополита Макария[843].

За Ефремом Сириным, раскрывшим, главным образом, начальную ступень покаяния, следует преп. Макарий Египетский, который исследует ту силу, которая возрождает поврежденного грехом человека и возводит его к нравственному совершенству. Сила эта — благодать или помощь Божия. Изображая возрождение грешного человека, проповедник с удивительной ясностью разграничивает силы, действующие в душе: врожденный грех, диавола, свободу и благодать, ведущую к совершенству[844].

К Макарию близко примыкает по характеру своих поучений св. Исаак Сирин. В своем 91-м постническом слове[845] он изображает духовную жизнь во всех ее состояниях, нередко едва уловимых. Изображая духовную жизнь, он признает два разума: естественный и духовный. Естественный разум по природе своей различает добро и зло. Духовный разум, полученный в крещении и внушенный страхом Божиим, познает тайное, сверхъестественное;стремясь к Богу и многими опытами познав на себе Его действие, он не заботится более о мире и о себе самом. Раскрывая в подробных чертах духовную жизнь, проповедник описывает брань диавола, опутывающего подвижника плотскими вожделениями[846].

Но наибольшего развития и завершения аскетический идеал достигает у преп. Иоанна Лествичника. В 30 словах своей "Лествицы"[847] преп. Иоанн возводит кающегося по степеням добродетелей к нравственному совершенству. Первой ступенью в этой лестнице духовного восхождения он поставляет отречение от мира, а последней — любовь к Богу. Изображенные в его "Лествице" добродетели взяты из опыта; совокупность и красота их воспла-

меняет подвижника рвением к совершенству, в меру возраста Христова, и обнадеживает успехом в достижении цели, ясно определенной. Его наставления, поражая духовной зрелостью, воспламеняют душу к любви Божией. Особенную силу и убедительность придают наставлениям Иоанна Лествичника примеры из жизни синайских подвижников, добровольных мучеников. Подкрепляя теоретические наставления примерами христианского самоотвержения, Иоанн Лествичник облегчает путь к главной цели своих слов — усвоению любви к Богу[848].

Кроме указанных аскетических проповедников, в Минеях помещены слова Феодора Студита, Анастасия Синаита[849], Нила[850], Евагрия[851], Исаии[852] и др. Но они, раскрывая подробно духовную жизнь, примыкают к вышеуказанным аскетам, причем авва Исаия и Евагрий со всей подробностью определяют в человеке естественные и противоестественные состояния и характеризуют восемь страстей-помыслов: чревоугодие, блуд, сребролюбие (касаются ближе всего тела), печаль, гнев, уныние, тщеславие и гордость (относятся к душе)[853].

Итак, мы видим, что в Минеях митрополита Макария содержится очень много слов знаменитых восточных аскетов, которые (слова) составляют целую систему аскетизма, дающую твердую опору монашеству.

Такая проповедь об аскетизме, монашеской жизни, иноческих подвигах оказала большое влияние на все сословия древнерусского общества. Даже князья готовы были променять свои княжеские палаты на скромную келлию инока (как это видно из примера св. Николы Святоши, князя Черниговского, и Ростислава Мстиславича, князя Смоленского). Если земные занятия не позволяли древним государям постричься при жизни, то они хотели, по крайней мере, перед смертью принять монашество. Такое общее стремление наших предков к иноческой жизни служит доказательством того, как глубоко усвоился ими аскетический идеал, проповеданный как русскими словами и поучениями, так, в особенности, святоотеческими аскетическими произведениями, которых мы имеем много в Четиих-Минеях митрополита Макария. Но при этом увлечении обошлось не без крайностей. С одной стороны, начало образовываться ложное убеждение, что в миру спастись невозможно, с другой,— стали постригаться и уходить не только дети от родителей, но и мужья от жен и жены от мужей. Эта крайность вызывала печальные последствия и нарушала спокойствие семейной жизни. Против подобного явления в жизни древнерусского общества вооружаются некоторые четии-минейные слова и поучения[854]. Они, прежде всего, проводят ту мысль, что можно спастись и в миру: "Спасает не место, но дела спасут или осудят... на всяком месте обретается спасение Божие, аще в правде пребудем, волю Божию творяще"; затем доказывают эту мысль примерами Адама, Лота, Иова, Исаака, Иакова, Иосифа и других, которые жили в миру и спаслись: "без числа убо живуще спаслися суть"[855]. Далее касаются тех, которые уходили в монастыри, не устроив своих домашних дел, оставив своих детей без призрения: "Аще ли кто нищеты ради отходит в монастырь, или детей не могий кормити, отбегает их и не могий печаловати ими, то уже не Божия деля любве отходит таковый, не потрудитися Богу хощет, но чреву си угодие творит, отбегая порождения своего; таковый веры ся отмещет и есть поганнаго горше... дети, оставленныя им, гладом измирают и зимою босы и наги изнемогают, и горько плачут, кленуще ся глаголют: почто роди нас отец наш и мати наша. Аще бо нам, братие, повелено чюжия сироты кормити и призрети их, кольми паче своих не оставляти; не спасут нас черныя ризы, аще в лености начнем жити"[856].

ГЛАВА II. СЛОВА ТОРЖЕСТВЕННЫЕ, ПОХВАЛЬНЫЕ В СВОЕМ СОДЕРЖАНИИ

Кроме слов нравственно-аскетических, в Великих Четиих-Минеях митрополита Макария есть слова похвальные и торжественные. Они были очень популярны у древнерусских людей, и их в Минеях находим очень много. Эти слова весьма близко примыкают к рассмотренным выше нравственно-аскетическим четии-минейным словам и поучениям. В последних решаются, как мы видели, главные и основные вопросы нравственности. Эти вопросы часто отличаются характером теоретическим. Сообразно с состоянием образования и просвещения русских людей требовалось, чтобы нравственно-аскетические истины были представлены более наглядно и более доступно. Последнее достигается в похвальных словах. Нравственно-аскетическое учение в похвальных словах обнаруживает всю свою убедительность, внутреннее значение, так как в них оно представляется осуществленным в примерах христианского самоотвержения и высокой подвижнической жизни. Благодаря такой наглядности это учение перестает быть малодоступным для простого и необразованного народа, делается более жизненным и привлекательным, так как для простой мысли наших предков, руководившихся в жизни верой и чувством, пример убедительнее всякой теории. Поэтому неудивительно, что похвальные слова были так распространены и любимы нашими предками.

В Великих Четиих-Минеях митрополита Макария мы находим похвальные слова различным святым. Так, есть похвальные слова пророкам. Из пророков восхваляются в Четиих-Минеях Илия[857], Захария[858], Даниил с тремя отроками[859] и Иоанн Предтеча[860]. Далее следуют похвальные слова апостолам и евангелистам: Иоанну Богослову (три слова)[861], Матфею (два слова)[862], Луке[863], Петру и Павлу (шесть слов)[864], Иакову Зеведееву[865], Иакову Алфееву[866], Андрею (два слова)[867], Фоме[868], Иуде, брату Господню[869], Фаддею[870] и первомученику Стефану[871].

Кроме пророков, апостолов и евангелистов, в Великих Четиих-Минеях помещены еще похвальные слова греческим святым: Василию Великому, Иоанну Златоусту и Григорию Богослову[872], Косме и Дамиану (два)[873], Иринею[874], Онуфрию[875], Акакию[876], Никите[877], Димитрию Мироточцу[878], Николаю[879], Григорию[880], наконец, вообще, отцам и преподобным[881]. Затем следуют два похвальных слова мученикам: Полиевкту[882], 40 мученикам[883].

Указанные похвальные слова в честь пророков, апостолов, греческих святых и преподобных в своем содержании более или менее однообразны. Останавливаясь на том лице, которому посвящены, они обыкновенно передают общие сведения о нем, его делах, часто рисуют обстановку, в которой приходится действовать восхваляемому в слове святому. Так, например, в похвальном слове пророку Илии говорится, как он, подобно другим пророкам, был послан проповедовать "жестокосердному Израилю", как обличал нечестие Ахава и Иезавели, предсказывал им гнев Божий и действительно казнил все царство их страшным бездождием и засухою, как он сам удалился на гору Кармил, где получал пищу от врана, как он воскресил сына вдовицы[884] и т. д. Или, например, в похвальном слове святым и праведным Иоакиму и Анне сообщается о том, что они происходили от "царска племени, Июды от корни Давидова", затем сообщаются все обстоятельства благовестия Иоакиму и Анне и пр.[885] Или, например, в похвальном слове евангелисту Луке сообщается, что он, "апостол Христов и евангелист", "бяше от Аньтиохия Сирския", "иконописец", "врачь хитростию", что он скончался в "Фивех Антиохийских" и что мощи его были перенесены в Константинополь и положены под святою трапезой в церкви Святых апостол и т. д.[886] Или, например, в "Слове Фоце" передаются сведения о нем и его мученичестве; сообщается, что он происходил из города Синопа, "града древняго, ведомаго, жилища доблиих и любомудренных мужей", что он жил на краю моря,

оказывал помощь и покров странным; затем довольно подробно описывается, за что он был замучен и как это мученичество было произведено[887] и т. д. То же наблюдается и в других похвальных словах, указанных выше.

Кроме этих общих исторических сведений, похвальные четии-минейные слова указывают в своем содержании еще и отличительные черты тех лиц, которым посвящены, и именно такие черты, которые более всего характеризуют данное лицо, указывают и восхваляют их достоинства и, вообще, стараются изобразить нравственный их облик. Так, в похвальном слове апостолам Петру и Павлу проповедник рисует отличительные черты и нравственный облик Петра. Он — "камень веры, последовавший первее других Учителю, оставивый корабли и Церковь восприимый, повергий мрежа и Евангелие распростревый, рыбное ловление презрев и человеки ловити научився. Петр твердый основания камени церковнаго, Петр теплейший во апостолах, иже со Учителем и умрети и ради сего хваляйся... Кто блаженнаго сего мужа словом, яже ко Учителю, представит любовь теплейшую"[888]. Возьмем другое, например, похвальное слово апостолу Иоанну Богослову. В нем указывается отличительная черта его, именно та, что он знаменитый богослов, и эта черта раскрывается разными выражениями: Иоанн — "Божиаго слова труба", "гусли богословиа", "херувимскаа уста и серафимское научение", "светильник богословия", "богословный ум", от него "вся вселенныя церкви научишася богословити: в начале бе Слово" и т. д.[889]; он "безначальное бытие Бога Слова богослови и превечное и неведомое Отца к Сыну рождество сказа"[890].

В похвальном слове великомученику Георгию так рисуется нравственная личность последнего: "душа кроткое, нрава благоприступное, обычая милостивное, нищьми питательное, больным съпострадательное, в темницах сущим посетительное, к другим благоуветливое, к рабом благосказательное". В Георгии оно отмечает: "отвържение мира и яже в мире сущих, житие чисто, веру несомненную, благочестие, усердие еже страдати, сердце смиренно. Он добрым подвигом подвизася, течение сконча, веру соблюде" и т. д.[891]

Рядом с указаниями исторических сведений о данном святом, его отличительных, характеристических черт, его достоинств и подвигов, в похвальных четии-минейных словах и поучениях часто следуют довольно продолжительные назидательные отступления, отличающиеся общим характером и не имеющие ближайшего и специального отношения к восхваляемому святому. Очень часто также встречаются в содержании этих похвальных слов лирические излияния чувства, не всегда естественные и внезапные, но часто деланные и искусственные, а иной раз идут целые строки бессвязных восклицаний. Возьмем для примера похвальное слово Клименту; здесь мы встречаем следующее: "Тобою князья хвалятся, святители ликовствуют, иереи веселятся, иноки радуются, люди добродушествуют... Да веселится ныне старейший между князьями! Да возрадуется старейшинствующий между святителями! Да ликуют граждане! Да празднует светло клир!" и т. д.[892]

Кроме похвальных слов пророкам, апостолам, евангелистам, мученикам и греческим святым, в Великих Четиих-Минеях митрополита Макария заключаются похвальные слова и русским святым. Следующим из русских святых в Минеях посвящены похвальные слова: князю Владимиру[893], Борису и Глебу[894], Феодосию Печерскому[895], Михаилу, великому князю, и боярину Феодору[896], Александру Невскому[897], преподобному Сергию[898], Авраамию[899], Кириллу Белозерскому[900], Никите, столпнику Переяславскому[901], Евфросину, новому чудотворцу[902], Димитрию, чудотворцу Вологодскому[903], Игнатию Ростовскому[904], Ионе, митрополиту Киевскому[905], Зосиме и Савватию Соловецким[906], Леонтию Ростовскому[907], Петру, митрополиту всея России[908], наконец, славянским святым Кириллу и Мефодию[909], Савве и Симеону Сербским[910], Евфимию[911].

Все, сказанное выше о содержании похвальных четии-минейных слов и поучений, посвященных святым греческим, апостолам и пророкам, имеет

место и по отношению к содержанию похвальных слов русским святым. Последние также сообщают риторически, в образах, сравнениях, уподоблениях исторические сведения о святых, восхваляют их достоинства, отмечают в восторженных словах их отличительные особенности и т. д. Но, помимо всего этого, содержание похвальных слов русским святым имеет свои особенности. Похвальное слово, прославляющее иноземного, например, греческого святого, представляет для нас только одно определенное нравственное назидание. Несколько иным является содержание похвальных слов русским святым. Помимо нравственного назидания, какое, конечно, они имеют, содержание таких слов представляет еще для нас известный национальный интерес: они выхваляют жизнь русского святого, изображают нравственно-аскетическое учение в примерах и образцах русской действительной святой жизни, они выражают дух и стремления русского народа известного времени. В них наблюдается особое направление, которое прекрасно характеризует и выражает духовную жизнь тогдашнего русского человека. Известно, что в духовной жизни древнего русского человека преобладающим направлением было аскетическое; идеи аскетические были любимыми и самыми распространенными. Это направление отразилось и в содержании четии-минейных похвальных слов русским святым. Просматривая, кому из русских святых посвящаются четии-минейные похвальные слова, мы замечаем, что наибольшее количество этих похвальных слов написано в честь святых аскетов, подвижников, особенно подвижников XV в., времени высшего развития монашества. Здесь мы встречаем имена: Феодосия Печерского, Сергия Радонежского, Никиты, столпника Переяславского, Зосимы и Савватия Соловецких и др. Посвященные святым русским подвижникам, эти похвальные слова в своем содержании восхваляют их аскетические подвиги, труды и лишения. В похвальном слове преп. Савватию Соловецкому говорится: "обувен странничеством, облачен в безпристрастие, венец нося чистоты, безмерен светом нетления блистаяся; последователе же ему отречение мира и своея воля отвержение, предходящеи же ему безмолвие, разсуждение, окружающеи же его блаженное смирение и терпение, дароносящеи пост, бдение, молитва, покорение, умиление, плач, слезы" и т. д.; далее, по изображению похвального слова, эти подвиги усложняются борьбою с грозной природой: подвижник "зимнюю нужу прешедше, избывше многообразных и мрачных ветр" и т. д.[912] В похвальном слове преп. Сергию Радонежскому говорится, что он "подвиг мног совершил, и труд велик подъять, и тяготу вара дневнаго понес и зной полуденный доблестный въсприят, и студен зимную вельми пострада, и мразь лютыа и нестерпимыя претерпе имени ради Божия..."[913]

Кроме того, что похвальные слова в честь русских святых имеют в виду, главным образом, подвижников и их аскетические подвиги, они в содержании своем имеют еще другую особенность. Так, мы встречаем в них восхваления миссионерской деятельности русских подвижников, их трудов по обращению язычников в христианство. Для примера возьмем похвальное слово преп. Авраамию. Здесь, действительно, наряду с другими похвалами, восхваляется его миссионерская деятельность: "Радуйся, делателю веры Христовы; радуйся разрушивый идола, и взорал еси землю сердца неверных людий святым крещением и насеял еси святыми книгами, получением божественных словес, полезныя рукояти покаяния" и т. д.[914]

В похвальном слове св. Леонтию, епископу Ростовскому, мы также находим прославления его за миссионерские подвиги: "Поистине это (т. е. проповедь) есть вода живая, которую сей святый, преславный наш учитель источил и напоил всю нашу страну и всех сделал христианами, малых и великих, рабов и свободных, юношей и старцев, богатых и убогих"[915]. Или, например, в похвальном слове преп. Зосиме и Савватию Соловецким среди других восхвалений говорится: "В страну сию своим житием и поучением просветисте и всякому благочестию наказасте... многия исхитисте сосуды и приведосте ко Христу покаянием" и т. д.[916]

Кроме указанных особенностей содержания похвальных четии-минейных слов, они еще отличаются тем, что стараются возбудить патриотическое чувство, чувство любви и благодарности к Русской Церкви, имеющей таких подвижников. Так, они стараются отметить то, что русские подвижники прославились во всех странах и что они служат предметом удивления многих.

О преп. Сергии в похвальном слове ему говорится, что "Бог прослави угодника Своего" не только в той стране, "в нейже святый живяше", но и "во иных градех и в дальних странах и во всех языцех от моря и даже до моря; не токмо в царствующем граде, но и в Иерусалиме; не токмо едини православнии почюдишася добродетельному житию преподобнаго, но и неверии мнози удивишася благопребывательней жизни его"[917]; затем замечается: "Вот русская, а более вселенская похвала"[918]; далее, говорится: "Откуда возсиял таковый светильник: не от Иерусалима ли, не от Синая? Нет. Но от Русской великой земли: она много лет оставалась непросвещенною, но удостоилась превзойти страны, просветившияся прежде ея... процвела православною верою и монастырями, в которых возсияли многие светильники, просвещающие вселенную"[919]. Или, например, в похвальном слове на перенесение мощей преподобных Зосимы и Савватия проповедник говорит о них как "О велицех светильницех, имже несть достоин весь мир, сияющих чудесы всей вселенной", говорит, что "Господь Бог и Святая Богородица прослави их по всей стране Русския земли" и что они собрали "ученики себе от всех стран" и т. д.[920]

Кроме похвальных слов, посвященных иноземным и русским святым, в Минеях митрополита Макария есть еще похвальные слова на различные Господские и Богородичные праздники[921]. Эти похвальные слова в своем содержании обыкновенно изъясняют предмет праздника, восхваляют воспоминаемое событие, которому посвящено празднество, указывают значение его, следствия и т. д. Так, например, в похвальном слове на день Покрова Пресвятой Богородицы, 1 октября, сообщаются сведения о событии, которое послужило для установления праздника, объясняется значение его. Проповедник говорит: "Ныне же приспе честнейший Владычицы и Богородицы Покрова праздник, да уверятся вси и познают, яко не токмо егда в мире с нами бяше ходатайственное ко Своему Творцу и Сыну милостивно предлагаше, но паче и по преславнем Тоя преставлении от земных в небесныя, но и тогда не престает нас посещающи, милостивное показующе"[922]. Между праздничными похвальными словами наибольшее число посвящено Божией Матери. Что мысль русских обращается преимущественно к Божией Матери и Ей посвящается наибольшее число похвальных слов — это естественно. Божия Матерь всегда считалась Заступницею христиан, Ходатаицею пред Своим Сыной. По отношению к Руси Она проявляла особенную милость: Она часто содействовала в спасении беззащитной Руси от сильных врагов и завоевателей и оказывала Свое всемогущее покровительство в тяжелые и трудные годины. Четии-минейные проповедники больше всего поэтому восхваляют Ее и прославляют в своих похвальных словах. Они изображают Ее величие "как Царицы и Владычицы, Царя и Владыку всем рожьдшей"[923], сводят все пророчества, относящиеся к Ея славе[924], рассматривают разные прообразы Пресвятой Богородицы, бывшие в Ветхом Завете, исчисляют Ее добродетели и высокие подвиги и т. д.[925] При таком уважении к Божией Матери и иконы Ее пользовались чрезвычайным благоговением наших предков. Предки наши усердно чтили праздники чудотворных икон Божией Матери, носили иконы Ее по домам и улицам, особенно во время общественных бедствий, брали их с собою на войну. Свое почтение и благоговение к иконам они также выражали, складывая похвальные слова на праздники икон Божией Матери. Такие похвальные слова встречаются и в Минеях[926]. По своему содержанию они похожи на другие похвальные слова, так же восхваляют Божию Матерь, изображают Ее милостивное и всемогу-

щее покровительство и заступничество, выражают чувства любви в Ней, преданности, благоговения, почтения и т. д.

ГЛАВА III. ДОГМАТИЧЕСКИЕ ЧЕТИИ-МИНЕЙНЫЕ СЛОВА В СВОЕМ СОДЕРЖАНИИ

Нравственно-аскетические и похвальные слова не обнимают собой весь состав слов и поучений в Великих Читиих-Минеях митрополита Макария. В последних помещены еще слова с догматическим содержанием. С таким содержанием по преимуществу являются слова переводные, греческие. Отцы и учители Греческой Церкви раскрыли многие основные догматы в своих знаменитых словах, беседах и поучениях. К этому они были вызваны настоятельной необходимостью. Христианское вероучение с самого появления своего вооружило против себя многих — как иудеев и язычников, так и философские секты, к которым присоединились еще различные ереси. Понятно, что проповедники христианства, знаменитые словом и жизнью, употребили все усилия ума своего к опровержению ложных учений, к утверждению и раскрытию догматов христианских. Их ревность о славе Божией и спасении ближних была безгранична; при всяком удобном случае они разъясняли христианское догматическое вероучение, и от них поэтому осталось много слов с догматическим содержанием. С принятием христианства русскими у них начали появляться эти слова в переводах для наставления новообращенных в вере. В Минеях митрополита Макария мы имеем немало святоотеческих переводных догматических слов. Что же касается русских слов с догматическим содержанием, то их не так много в Великих Четиих-Минеях. Русские проповедники в своих словах редко затрагивают догматические вопросы. Если же и останавливаются своим вниманием на догматических вопросах, то касаются только таких, которые больше всего интересовали общество их времени и которые были более всего понятными для него.

Обращаясь к содержанию четии-минейных догматических слов и поучений, мы видим, что многие из них касаются, прежде всего, начальных истин христианского богословия. Вопросы о бытии Божием, о единстве Божества, о Боге в Его существе и свойствах служат предметом содержания очень многих четии-минейных слов. Нужда в раскрытии и изъяснении этих догматических истин настояла на Руси с давних пор, но она особенно усилилась в XV и XVI вв. В это время еретики, особенно жидовствующие, воспользовавшись обстоятельствами, свое недовольство постановлениями Церкви перевели в открытое отвержение указанных истин. В Четиих-Минеях есть слова, разъясняющие эти истины. Так, довольно подробно раскрывается вопрос о бытии Божием. В разъяснение этой истины приводятся доказательства бытия Божия. Особенно оттеняются: всеобщность веры в Бога; необходимость признать существование неизменяемого, несозданного Творца всего; непрерывное размножение твари, сохранение ее и управление мира, немыслимые без помощи Бога. При этом указывается на нелепость объяснения всего этого ссылкой на случай[927].

Что же касается истины единства Божества, то она раскрывается на основании свидетельств Священного Писания и разума, указывающего особенно на всесовершенство Бога, на Его неописуемость, на необходимость для мира единого Правителя, на преимущество еди́ницы пред двоицей[928] и т. д.

При раскрытии вопроса о Боге в Его существе и свойствах четии-минейными словами устанавливается невозможность вполне точного познания Его существа. Св. Иоанн Златоуст говорит в одном из четии-минейных слов: как человек дерзнет, или лучше, как человек подумает, что он может точно и ясно познать то чистое Естество, которое недоступно созерцанию даже и херувимов, и называет это "дерзостию, большею дерзости иудеев"[929]. Не имея возможности точно и ясно познать существо Божие, человек, по четии-

минейным словам, не лишен вовсе какого-либо познания Божества. Бог открывается людям лишь в такой степени, в какой это необходимо для их спасения. Установив это, четии-минейные слова, далее, указывают свойства, какие Богу приписываются[930]. Св. Иоанн Златоуст так указывает их: "Егда же реку Бога седяща на высоких, да непшуеши Его на высоких точию, но и повсюду: не бо местом растояние имать, но Сам Себе место сый, всюду вмещается, вмещает же Того ничтоже. Кто бо может вместити безтелесное естество и невещественное и непроходимое и неизследимое и непостижимое? Таков бо есть Бог; а иже не имать сия, несть Бог"[931].

Кроме указанных догматических истин, содержание четии-минейных слов останавливается также на вопросе о Троице, о равенстве и единосущии Божеских Лиц, о различии по Их личным свойствам. Эти догматические истины были камнем преткновения для русских еретиков. Так, жидовствующие называли ложным предвечное Божественное рождение Иисуса Христа от Бога Отца и не признавали вочеловечения Его для нашего спасения; они говорили, что Бог Отец Вседержитель не имеет ни Сына, ни Святого Духа, единосущных и сопрестольных Себе, и что нет Святой Троицы[932]. Учение об этих догматических истинах находится в словах Григория Богослова[933], Иоанна Дамаскина[934], Кирилла Иерусалимского[935], Иоанна Златоуста[936] и др. Из русских святых отцов в опровержение указанных заблуждений в Минеях помещены слова преп. Иосифа Волоцкого[937]. Они замечательны в том отношении, что представляют полное и основательное изложение христианского православного учения об этих догматах. Они положили собою начало полному, систематическому изложению христианской веры на Руси; они выработали богословский язык и в свое и в последующие времена были образцом веры. Изложив лжеучение еретиков, Иосиф Волоцкий приводит свидетельства о Пресвятой Троице из писаний святых апостолов и святых отцов, а затем приводит свидетельства пророческие. Все эти свидетельства разделены на две части: в первой изложены свидетельства о Пресвятой Троице, о Божестве Сына Божия — Мессии, во второй — свидетельства о Лице и Божестве Святого Духа. Приводя эти свидетельства, Иосиф Волоцкий старается объяснить их, по крайней мере важнейшие, показать их смысл и силу. Кроме слов, касающихся указанных выше предметов, есть такие, в которых раскрывается православное догматическое учение о Боге как Творце и Промыслителе. Таковы огласительные слова Кирилла Иерусалимского (6-е, 8-е, 9-е)[938], Иоанна Дамаскина[939], Григория Богослова на Рождество Христово, в котором говорится о сотворении мира ангельского, мира вещественного, человеческого[940], Феодорита Киррского о создании человека[941], анонимное слово под 1 сентября "О Промысле"[942] и др. Из этих двух догматических вопросов особенно интересовал русских вопрос о Боге как Промыслителе. Вопрос о целях и действиях Промысла на земле имел живой общественный интерес. Его выдвигали особые исторические обстоятельства. Дело в том, что роковой 1492-й год, когда должен был, по вычислениям книжников, последовать конец мира, прошел, как и другие, и вовсе не принес с собою того, чего ожидал от него с такими тревогами и волнениями русский народ. Когда общее ожидание кончины мира обмануло всех, еретики начали открыто смеяться над обманутыми. Семь тысяч лет существования мира уже прошло, говорили жидовствующие, после чего должен последовать его конец, а отчего же его и до сих пор нет? Отчего нет второго пришествия Христова, когда оно, по всем данным, должно было уже быть?[943] Эти и подобные вопросы чрезвычайно смущали православных и ставили их в безвыходное положение. Многие из православных становились в затруднение перед возражениями жидовствующих, колебались в своих мнениях и, поджигаемые жидовствующими, волновались. Явились споры, которые концентрировались около одного исходного пункта, именно: все хотели отыскать причины, изъяснить себе пути Промысла Божия, допускающего как будто бы отступление от Своих, предначертанных Им, законов. Этот живой по тогдаш-

нему времени вопрос находит раскрытие в указанных словах. В них дается истинное понятие о Промысле. Промысл есть попечение Божие о всем существующем, и все, что бывает вследствие Промысла, наиболее прекрасно и наиболее соответствует Божию домостроительству, так что не могло бы произойти лучшим образом. Выводится, далее, необходимость Промысла из свойств Божиих: благости и премудрости. Останавливаясь на отрицательных явлениях жизни, эти слова в объяснение указывают на то, что в таких случаях нет противоречия, но что и здесь Промысл действует, но только по снисхождению. Бывает, что праведники впадают в несчастье, и это Промысл допускает, чтобы показать остальным скрытую в них добродетель, как это было с Иовом, и т. д.[944] Одно из анонимных слов в таких чертах изображает промыслительное действие Божие: "Всех бо нас очеса к Богу зрят, и Той даст пищу нашу в благо время, отверзет руку Свою и насытит в благих Своих живота нашего, и наполнятся гумна пшеницы и пролиются точила вина и масла, якоже рече Господь; и прославится в делех Своих и превознесется в чудесех Своих, яко велий Господь, и высок зело и величию Его несть числа. Аще бо по повелению Моему ходите, глаголет Господь, и заповедей Моих сохраните и творите их, дам дождь во время его и земля даст жита своя и древа польская воздадут плод своих и постигнет вершитба вашу точитбу и точитба постигнет сеяние, и ясте хлеба своего до сытости" и т. д.[945]

Кроме приведенных слов, в Минеях Макария есть еще такие, которые в своем содержании касаются следующих важных вопросов христианской догматики: о Лице Иисуса Христа, Его воплощении, крестной смерти, о плодах и следствиях ее, о благодати Божией, о таинствах Крещения, Покаяния, Причащения и т. д. Этим вопросам преимущественно посвящаются слова и поучения переводные, греческие. Интерес к такого рода вопросам объясняется связью их с нравственно-аскетическим направлением мировоззрения и жизни русского общества. Эти истины могли служить опорой аскетизма и побуждением к нравственным подвигам. Подобных слов очень много[946]. Во всех этих словах раскрывается обыкновенное, принятое Православной Церковью, догматическое учение о Лице Иисуса Христа, о двух естествах, о единстве Ипостаси и др. Они указывают, "что Он от Бога Отца помазан бысть, и освящен, и помазан на спасение человеком... послан от Отца, ощещение (очищение), и освобождение, и спасение, и свет миру", что Он "единочадный Сын Божий" и в то же время "являет себя человеком назарянином"[947] и т. д. "И тако,— продолжают,— вселися Бог, Вышняго Ипостаснаго Премудрость, Сын Божий, Иже со Отцем единосущен есть и со Пресвятым Духом равнославим; и бысть вкупе Бог и человек, да человеки спасет..."[948] За указанными словами, далее, следуют такие, в которых содержится догматическое учение о плодах крестной смерти Иисуса Христа. Этому вопросу посвящается много слов[949]. Григорий Цамблак в слове, помещенном под 20 декабря с именем Иоанна Златоуста, а на самом деле ему принадлежащем, так раскрывает этот вопрос: "Предает бо ся тому (т. е. крестной смерти), яко врачу, исцелити угрызение змиево, яко животу, воздвигнути мертваго, яко свету, просветити тму, яко слову сущу, обновити словесное. Яко убо тому предашя вся и, быв человек, абие исправившася и съвершишася вся: земля вместо клятвы благословенна бысть, рай отверзеся разбойнику, ад устрашися и гроби отверзошася въстающим мертвецам, двери небесныя взяшася ..."[950]

Что же касается того, что в Четиих-Минеях много слов и поучений, раскрывающих православное учение о таинствах, то это объясняется тем, что русские особенно нуждались в объяснении этой части православной догматики. Многие из них, обращенные недавно из язычества, не понимали часто значения святых таинств и уклонялись от исполнения их. Всего чаще уклонялись от исполнения их инородцы, обращавшиеся в христианство, как-то: вятичи, пермяки и др.[951] Слова, раскрывающие учение о таинствах, лучше

всего способствовали установлению правильного понятия о них среди русских. Нет ничего удивительного поэтому в том, что в Минеях мы встречаем много слов как переводных, так и русских, касающихся учения о таинствах. Эти слова со всею подробностью раскрывают свой предмет. Третье "Огласительное слово" Кирилла Иерусалимского излагает учение о необходимости и спасительных действиях таинства Крещения, а 19-е "Тайноводственное" объясняет сущность и обряды этого таинства[952]. Григорий Богослов в слове на Крещение Господне объясняет таинственную и видимую сторону Крещения, оправдывает крещение младенцев и, наконец, показывает, чего требует таинство Крещения от крещающегося, для чего объясняет обряды этого таинства[953]. Не менее подробно раскрывает учение о таинстве Крещения Иоанн Дамаскин. Он говорит о значении и смысле крещения, о неповторяемости его, о трех погружениях, о словах, употребляемых при крещении, о крещении именно во Имя Пресвятой Троицы, о значении воды, о благодати, нисходящей на крещаемого[954] и т. д. Феодор Студит тоже останавливается на таинстве Крещения и говорит, что мы совсем изменяемся и становимся новыми в Крещении[955], и многие другие[956].

Не менее подробно раскрывается учение и о других таинствах: Евхаристии[957], Покаянии[958], Миропомазании[959], Браке[960] и т. д.

Кроме указанных догматических вопросов, мысль наших предков останавливалась еще на учении о злых и добрых духах. Наши предки — славяне, будучи язычниками, признавали целый мир духов добрых и злых (каковы: домовые, водяные, лешие, русалки, упыри), окружающих человека и благодетельно или зловредно на него действующих. Естественно, что проповедники христианства должны были обратить внимание на это верование наших предков в мир духов и постараться заменить языческое верование соответственным христианским верованием относительно ангелов и бесов. Кроме того, что представление об ангелах и бесах прививалось к уже готовым представлениям и потому скорее усвоялось, это представление само по себе могло принести немалую нравственную пользу. Твердо уверившись, что из-за его души постоянно борются ангел и диавол, человек и сам более дорожил бы своим душевным спасением и привыкал бы быть внимательным к своим душевным состояниям, бодрствовать над собою, чтобы не поддаться врагам своего спасения. Вот почему проповедники старались раскрыть перед нашими предками учение об ангелах и бесах, излагая свои поучения на эту тему или переводя святоотеческие[961]. Они говорили, что по разлучении души от тела перед нею предстанут ангелы и бесы; первые будут являть добрые дела, а вторые — злые; если первые дела превосходят вторые, то ангелы несут душу в место покоя, если же одержат верх вторые, "то сами похоти и сласти, яже сотворила в житии, претворяются в злые бесы и, люте связавше убогую ту душу грешнаго, поведут ю рыдающу и плачующуся горце в место темно и смрадно, идеже грешницы блюдомы, чающе дне суднаго"[962] и т. д.

Но из всех догматических вопросов более всего наших предков интересовали вопросы о кончине мира, о втором пришествии, о Страшном суде, о будущем мздовоздаянии, о явлении антихриста и др. Об этом свидетельствует то, что в Четиих-Минеях мы находим очень много слов, раскрывающих эти вопросы[963]. Обращение мысли русских к этим догматическим вопросам объясняется верованием наших предков в близкий конец света, который должен был наступить с окончанием седьмой тысячи лет. Это верование особенно утвердилось в русском народе в XV м XVI вв. К этому времени русские люди укрепились и сжились с мыслью о скорой кончине мира. Чем более сокращался срок ожидания кончины мира, тем более увеличивалось число защитников мнения о скором конце его. Оно было достоянием не только массы, а и людей сравнительно просвещенных и стоявших во главе русского общества. Его не чужды были даже и такие лица, которым скоро пришлось бороться против этого мнения. Это, например, Иосиф Волоцкий и Геннадий, архиепископ Новгородский[964]. Мнение это так утвердилось среди

русских, что с точки зрения его стали оценивать те или другие исторические события. Так, в числе возражений против несостоятельности Флорентийского мнимо-вселенского собора одно состояло в предположении, что Вселенских Соборов не может быть более семи по строгому соответствию числа их числу тысячелетий существования мира[965]. В более или менее выдающихся из ряда обыкновенных физических явлениях и еще чаще в общественных бедствиях народ видел предзнаменование близкой кончины мира[966]. При таком настроении общества, естественно, проявлялся большой интерес к таким догматическим вопросам, как вопрос о кончине мира, Страшном суде, будущем мздовоздаянии и т. п., и те только сочинения пользовались особым распространением и любовью, в которых находились книжные свидетельства об указанных предметах.

Как образец четии-минейного проповедничества эсхатологического содержания укажем слово Ефрема Сирина "О кончине мира сего", помещенное под 31 июля и принадлежащее русскому автору (приписывается некоторыми Серапиону Владимирскому). В начале слова автор обращается к своим слушателям с увещанием бояться Страшного суда, жить в страхе Божием ("время бо жития сего мало есть") и указывает на беды, приключающиеся с нами за наши грехи: "поганьская нашествия, людем движение, церквам нестроение, безчиние священником; токмо плотских угождати начнут, а духовных не пытают, и игумени також, а чернецы будут на пири тщивии и тяжелюбивии будут и гневливии, неподобная отец святых жития имуще; владыки будут боящися лиц сильных, судяще по мзде, обидяще сироты, не заступающе вдовиц и убогих. Внидет же в людие неверие и блуд, и оставят человеци правду, а неправду творити начнут, и в таковых днех, аще кто хощет той спасется и велик наречется в Царствии Небесном..." Это печальное время проповедник, далее, сравнивает со "днями Ноевыми": люди ели, пили, женились, творили блуд, но настал потоп и погубил всех за беззаконие. От этого, обращаясь к своим слушателям, проповедник говорит: "О братие, убоимся, се бо писанная вся конец приимают и реченная знамение сбываются и уже мало нашего живота и века"; далее упоминает о землетрясении, об опустении многих городов, пленении и поругании сынов и дщерей. Мы же все не оставляем, говорит он, злых дел; "виждьте братие, яко и своих церквей не щадит Бог, ни книг святых, егда землю оставляет пусту за злобы человеческия, да на покаяние принудит их"; но если мы не покаемся, то еще большее "томление" и вечные муки нас ожидают. Не любите слишком здешний мир, "мнози вечер здрави легше, а нощь сию напрасно умроша и увязоша в пагубной сети"; поэтому позаботьтесь о спасении душ ваших. "Зде бо егда будет гром и буря,— говорит он в заключение,— того не терпим, а онамо камо ся дети, егда суд будет страшный, аще ныне не уготовимся"[967]. Наши предки, останавливаясь своим вниманием на вопросах о кончине мира, о Страшном суде, продолжали интересоваться, далее, тем, что же будет после Суда. Проповедники в ответ на такие запросы указывали на райское блаженство, уготованное для одних, и адское мучение, предназначенное другим. При изображении райского блаженства авторы четии-минейных слов не удалялись от библейских образов. Райское блаженство описывается в слове, приписываемом Ефрему Сирину, так: "Блажен человек, имея выну пред очима своима день смертный, потщивыйся угоден обрестися пред Богом. Блажени воздержащиеся от безвременныя яди, яко пища райская уготовася им. Блажени пострадавше своима телеси в бдении и воздержании, яко радость ангельская ждет их. Блажени потщивыеся на земли покаянием, яко плодове его на небесех процветут. Блажен не ядый туне хлеба, но в трудех своею рукою изъяст и от того инем подавая, яко почивает на ложи Авраамли"[968].

Но мысль авторов четии-минейных слов, не удалявшаяся от библейских образов при изображении райского блаженства, была гораздо плодовитее и изобретательнее при изображении адского мучения. Вот как изображает адские мучения одно слово: "Два беса людей варят в котле резоимцев и

пьяниц и душегубов и попов, иже не учат детей духовных заповедем Божиим. Один бес молотом биет по головам, не дает голове схитити из котла, а другый бес огнь под котел подгнечивает крюком. А который человек проспит заутреню, ино под ним огнь горит, а бес играет над ним... А се муки мужем и женам, которые прелюбы деют, аще не покаются... сковани в огне, а змеи их ссут"[969] и т. д.

Кроме указанных слов и поучений, в Минеях митрополита Макария есть еще такие, которые раскрывают учение и почитании икон, храма, святых, вообще, которые касаются церковной обрядности. Появление таких слов стоит в тесной связи с религиозным состоянием русского общества; они были вызваны особенностями религиозной жизни русского народа. Преобладание внешности, сухой обрядности над другими, более живыми духовно-нравственными отправлениями религиозной жизни проходит почти через всю историческую жизнь русского народа. Мало знакомый с догматическим учением Православия, а между тем постоянно живя и воспитываясь в строгой церковной обрядности, народ смешивал в своем представлении и то и другое и переносил признаки одного понятия на другое. Таким путем в русском народе с течением времени образовался взгляд на обряд как на нечто тождественное с догматом. Таким образом явилась необходимость выяснения этих вопросов, а затем, когда в XV и XVI вв. русское общество было охвачено критическим движением (ересь жидовствующих и др.), ревнители Православия и поклонники обряда должны были взяться за защиту церковнообрядовой стороны. Жидовствующие извращали, а частью положительно отвергали бо́льшую часть обрядов Православной Церкви. Они отрицали поклонение иконам, храмы и т. д. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в Минеях мы встречаем слова, переводные и русские, содержание которых занято раскрытием этих предметов[970]. Так, например, раскрывает учение о почитании икон одно анонимное слово: "Бог по истине существом бысть человек: ходи же по земли и со человеки поживе, чудеса творя, приа распятие, воскресе и взыде на небеса. И весь по истине бысть человек виден, писася на память нам и на учение, не сущим бо тогда, да не видевше и слышаще же, и вероваша и получиша блажение Господне. А им же не все видят книг, ни в почитание празднуют, отцы смотрьше, яко и етеры доблести, иконами се писати на память сокращено, да многажды ны в уме имеюще Господню страсть, икону Христова распятия видевше, и спасеннаго страдания воспомяновено, пришедше, падше поклонимся не вещи, но образованному... и далее указывает, что честь иконная к первому образу приступает ..."[971]

Кроме указанных, есть еще такие слова, в которых предметом содержания является учение о крестном знамении, о поклонении в молитвах на восток. То, что эти вопросы служат предметом содержания некоторых четии-минейных слов, вполне естественно. Обряды Церкви имели в глазах русского народа значение не внешних только средств при возношении к Богу молитв; они становились самой целью, исполнение которой в раз навсегда определенной форме необходимо должно было сопровождаться желаемыми последствиями. От исполнения только одной формы обряда, по представлению многих русских, зависело и то, услышана ли будет Богом молитва, которая соединялась с тем или другим обрядом. Такое догматическое отношение к обрядам обратило исполнение их в простой, лишенный истинного смысла и значения, механизм. Люди старались как можно более вычитать молитв в то самое время, когда их ум занят был совершенно посторонними предметами. Отсюда само собой вытекало следствие — торопливость при исполнении обряда. Большинство напрягало свое внимание для того, чтобы в сравнительно короткое время сделать как можно более поклонов или вычитать молитв. А так как исполнение всякого обряда непременно сопровождалось крестным знамением, то исполнение его более и скорее всего подвергалось изменению и извращению, на что было обращено внимание многих книжников. Кроме того, вопрос о крестном знамении был связан с ересью жидовст-

вующих, которые, отвергая бóльшую часть обрядов, вооружались и против поклонения святому Кресту. Отсюда нет ничего удивительного в том, что в Четиих-Минеях митрополита Макария мы находим специальные поучения о крестном знамении, содержание которых раскрывает священную важность изображения крестного знамения. Так, например, в слове Иоанна Дамаскина "О кресте" указывается значение крестного знамения, почему мы должны поклоняться Кресту, говорится также о ветхозаветных прообразах Креста[972] и т. д. Или в слове Ефрема Сирина "О покаянии, любви и кресту похвала", помещенном под 24 декабря, говорится о крестном знамении: "Крест есть оружие христианом, победа смерти, упование верным, свет сонцем, отверзитель раю, еретичеству потребление, утверждение вере и велие сохранение и похвала христианам"[973]. Ввиду такого значения крестного знамения четии-минейное слово советует, далее, следующее: "И на дверех дому своего животворящаго креста знамение положим, на челе же и на персех своих и на устех своих, и по всем удом своим знаменаемся. Сего бо видяще противныя силы посрамляющеся отбегают"[974]. Кроме этого, вообще, советует относиться более серьезно к крестному знамению и не уподобляться тем многим, неразумным, "иже не крестообразно крестящеся, но точию махающе по лицу своему творят крестящеся"[975] и т. д. Об этом же говорится и в других словах[976].

В представленном обзоре мы старались указать главные пункты содержания четии-минейных слов и поучений. Мы видели, что содержание это касается весьма многих предметов, входящих в круг учения христианского, и в особенности авторы слов много занимаются практической стороной христианского учения, упорядочением и возвышением нравственности и благоповедения русского общества. Мы указали те пункты, на которых чаще всего сосредоточивается в Минеях содержание слов и поучений; но за этими главными пунктами есть множество других частных, на которых останавливают мысль своих слушателей авторы четии-минейных слов и поучений. Мы их не указали потому, что они не отличаются ни новостью идеи, ни оригинальностью развития.

ГЛАВА IV. ЧЕТИИ-МИНЕЙНЫЕ СЛОВА И ПОУЧЕНИЯ ВО ВНЕШНЕМ СВОЕМ ИЗЛОЖЕНИИ

Выше мы попытались сделать обзор четии-минейных слов и поучений в их содержании. Дальнейшей нашей задачей будет рассмотрение этих слов в их внешнем выражении. Гомилетические формы, с какими мы встречались в Великих Четиих-Минеях митрополита Макария, разнообразны. Здесь, прежде всего, нужно отметить ряд бесед. Весьма много гомилетического материала в Минеях находится под формой беседы. Это вполне естественно, ввиду того, что там, как мы уже знаем, много переводных, греческих проповедей. Последние большей частью являются в форме беседы. Таковы три четверти, если не больше, проповедей, дошедших до нас от восточных отцов и учителей церковных, которые посвящены изъяснению и толкованию слова Божия. Эти четии-минейные беседы в большинстве случаев строятся так, что проповедники переходят от одного предмета к другому, держась порядка и связи понятий, какой находят в священном тексте. Они объясняют части Библии в своих беседах, проходя страницу за страницей, текст за текстом, заимствуя там и материал для своих бесед, и главные мысли к их раскрытию. От юности знакомые с Божественным Писанием, они без труда раскрывают широкий и необъятный смысл его. При определении смысла Священного Писания эти проповедники в своих беседах поступают так. Обыкновенно они, прежде всего, обращают внимание на буквальный смысл Писания, а потом открывают, где есть, смысл духовный. Но, вообще, они далеки от толкований напряженных. Они смотрят на это дело так, что прибегать без всякой нужды

к иносказанию и искать другой смысл в словах Писания кроме того, какой ясно представляется в нем всякому здравомыслящему, значит придавать от себя некоторую важность Писанию, ставить себя премудрее словес Святого Духа и под видом толкований вводить собственные слова (Василий Великий. Беседа 9-я). Там же, где действительно есть смысл сокровенный, не каждому доступный, но ощущаемый и понимаемый только теми, у коих и чувства обучены и кои имеют, так сказать, содружество с духом Писания и долгим упражнением в нем приобрели навык отличать в словах его простое от прикровенного, буквальное от духовного, там они, с опытностью богопросвещенных толкователей глаголов Духа, входят в дух Писания, углубляясь в его тайны и износя их для своих слушателей.

При таком построении и толковании текста Священного Писания четии-минейные беседы отличаются продолжительностью. Возьмем для примера беседы Иоанна Златоуста против иудеев, о богатом и Лазаре и др.,помещенные под 14 сентября[977]. Их обыкновенный объем — 10—12 больших страниц, разделенных на два столбца каждая; для своего произношения они требуют больше часа времени... Такой большой объем четии-минейных святоотеческих бесед понятен и естествен. Всякий предмет представлялся уму составителей их с различных сторон, и они без затруднения могли говорить о нем столько, сколько хотели; предмет речи всегда представлялся им множественным. Речь их была так свободна, так послушна их мысли и чувствам, что могла бы быть неистощимой и не прекращающейся.

Но такая растянутость бесед, какую мы наблюдаем в четии-минейных переводных, имела свои неудобства. При такой длинноте трудно соблюсти единство предмета, строго определенный план. Мы видим, действительно, что там очень часто зараз говорится о нескольких предметах, совмещаются разные темы; мысли опережают друг друга; отсюда уклонения, перерывы, возвращения, остановки на эпизодических местах, повторения и извинения. Такое отсутствие строгой системы и методичности, уклонение от главного предмета, несоразмерно длинные остановки на мыслях эпизодических, какие мы замечаем в некоторых четии-минейных беседах, могут быть оправданы. Они объясняются тем, что в деле логического изложения беседы каждый проповедник был предоставлен собственному вдохновению или усмотрению. В школах Византийской империи до VI в. не существовало гомилетических руководств и правил, кроме общих риторических указаний о родах сочинений. Гомилетические правила и схоластические системы в первый раз появились на Западе. Но и кроме всего этого, педантически правильная структура не легко мирится с тем возвышенным воодушевлением, которое мы замечаем в четии-минейных беседах и которому естественно требовать для себя безусловной свободы в течении мыслей. Многие отступления от предмета, действительно нарушающие логическое единство, в то же время часто заключают в себе особенно ценное назидание и являются поистине прекрасными рассуждениями.

Рассматривая, далее, эти помещенные в Четиих-Минеях беседы со стороны языка, мы должны сказать, что речь их прекрасна по своему слововыражению, чужда аффектаций, особой высокопарности, отличается большей частью ясностью, легкостью, простотой, вообще всеми теми качествами, которыми характеризуется речь истинного, вполне художественно образованного проповедника; полна благородства, достоинства и силы, богата прекрасными оборотами мысли и слова, всегда жива и воодушевлена, в высшей степени убедительна. Конечно, указанные качества не во всех беседах находятся в равной мере. Затем из качеств речи четии-минейных бесед нужно указать общепонятность. Их могут понять не одни люди образованные, а и самые простые. Эта общепонятность достигается, главным образом, особым методом раскрытия истин. Проповедники, составители этих бесед, умеют выяснить предмет в самых частных его подробностях, через сравнения, заимствуемые из области всем известных явлений обыденной жизни и из приро-

ды, известной каждому слушателю. При этом у них мало отвлеченных рассуждений; началом рассуждений у них служит слово Божие и яснейшими доказательствами — примеры из Священного Писания, пособиями к уяснению истины — сравнения и подобия. При всем этом в беседах, помещенных в Четиих-Минеях, мы видим сравнительно мало ораторства. В этом нет ничего удивительного, так как ораторство по самому существу своему более свойственно другой гомилетической форме — словам, а не беседам.

Кроме бесед, в Четиих-Минеях митрополита Макария мы встречаем и другую гомилетическую форму — слово. Там помещены слова переводные, греческие и русские, составленные по византийским образцам. Это слова витиеватые, украшенные, торжественные, стремящиеся к возвышенному созерцанию. В них проповедники проявляют энергичную настойчивость в увещаниях, стремятся к увлекательной живости в чувствованиях, к возвышенной ясности в созерцаниях, к особой украшенности и фигуральности во внешнем строе речи. По внешней форме они гораздо правильнее и стройнее, чем выше рассмотренные беседы. В них проповедники используют во всей полноте для целей христианской кафедры светское ораторское искусство, многими проповедниками изученное в совершенстве (например, Василий Великий). Почти каждое слово имеет вступление, составленное по бо́льшей части всегда художественно, по правилам классического ораторства. Также всегда имеется разделение, хотя очень редко высказывается открыто, но всегда обыкновенно имеется в виду. Отклонения от прямого хода речи, повторения, особенно в описаниях, встречаются и здесь, но не так часто; вообще они отличаются большей логической стройностью и правильностью внешнего построения. Меньшими достоинствами отличаются русские слова. И русские проповедники стремятся к возвышенной речи, но они часто не знают, о чем говорить, и их обычные выражения "Что реку ?" и "Что возглаголю?" большей частью являются не риторической фигурой, а выражением действительного затруднения. Они выписывают из творений отцов Церкви красноречивые места "целыми парамиями", соединяя их частицами "а", "и", "паки" или ссылками на святых, у коих они заимствуют эти места. Таким образом, русские проповедники не всегда умеют отыскать в самом же предмете речи обильный источник мыслей. Как ни легко, по-видимому, делать выписки из святоотеческих творений, но и эта работа не всегда была по силам проповедникам, не получившим систематического образования. Они выписывают часто без особенного разбора; масса разнообразного материала подавляет их ум, не привыкший к систематизированию. Прекрасно изображает душевное состояние такого проповедника, подавленного обилием чужих мыслей, вычитанных, но не продуманных и не укладывавшихся в голове, автор "Статира": "Не знала покоя душа моя, пока я трудился в написании книги сей: во время молитвы и священнослужения рыскал мой ум, сограждая речи к сочинению поучений. Часто в то время, как я писал и сочинял, я был как бы в буре шумной и мраке; ум мой безмолвствовал, как бы среди обширной пустыни, смысл мой будто засыпал, я был как бы в исступлении, вся разумная сила оскудевала"[978]. Ничего удивительного в этом явлении не будет, если припомним слова Преосвященного Макария о наших древних писателях: "Одни писатели были люди только что грамотные, с самыми ограниченными понятиями и сведениями, и без всякого навыка излагать свои мысли правильно и в порядке. В других, если и заметны значительная начитанность и довольно разнообразные познания, то большей частью поверхностные, сбивчивые, плохо усвоенные и не проникнутые самостоятельностью, какие бывают у людей, не приготовленных научным образованием к усвоению прочитанного. Как мало отчетливы и бессвязны были познания у них в голове, так же неясно и непоследовательно выражались на бумаге"[979].

Что же касается языка этих четии-минейных слов как переводных, так и русских, то они отличаются большей цветистостью, богатством, фигурально-

стью языка. Речь в них не чужда торжественности и часто доходит до риторических излишеств и преувеличенной ораторской виртуозности. Особенно излишества эти видны в русских словах. Увлеченные потоком витийства, русские составители этих слов иногда теряли чувства меры. У них можно заметить, что если они берутся хвалить, порицать, доказывать, убеждать, то все это делают с возможно бóльшим напряжением и усилием. Они как бы не могут найти в себе устойчивости среди шумящего моря фраз, которое уносит их дальше и дальше по раз принятому направлению...

Мы сказали, что язык этих четии-минейных слов — как переводных, так и русских — отличается фигуральностью, цветистостью, образностью. Эти качества создаются теми излюбленными приемами речи, какие мы наблюдаем в словах переводных, греческих, и русских, составленных по образцу первых. Один из самых излюбленных приемов, какой мы замечаем в этих четии-минейных словах, это драматизм изложения. Он состоит в том, что проповедники наполняют свои слова апострофами, длинными монологами и диалогами. Лиц, которые упоминаются в словах, заставляют говорить длинные речи, отличающиеся иногда искусственной декламацией. Когда передают какое-либо евангельское событие, положим, воспоминаемое в тот или другой праздник, тогда евангельский рассказ служит для них канвой, на которой они выводят поэтические узоры; два-три слова, сказанные каким-либо евангельским лицом, в этих словах превращаются в длинные тирады, наполняющие не одну страницу; а иногда все слово, требующее около получаса для своего произнесения, состоит из монологов, диалогов, влагаемых в уста лиц, обозначенных в слове.

Кроме указанного, прибегают, далее, к множеству эпитетов и синонимов. Употребление их мы замечаем как в греческих, так и в русских словах. Такой прием вполне естествен и вытекает из сильного чувства, когда хочется осыпать предмет любви или отвращения всевозможными похвалами или порицаниями. Например, Епифаний в своем похвальном слове преп. Сергию употребляет такие эпитеты: "Отец наш Сергие святый, старец чюдный и добродетельми всякими украшен, тихий и кроткий нрав имеа, и смиренный и добронравный, утешительный, сладкогласный и благоподатливый, милостивый и добросердный, смиренномудренный и целомудренный, благоговейный и нищелюбивый, страннолюбивый и миролюбивый и боголюбивый" и т. д.[980]

Кроме синонимов и эпитетов, авторы четии-минейных слов прибегают еще и к такому приему: они приводят целый ряд кратких предложений, содержащих взаимные антитезы и противоположения, но по внешнему своему строению совершенно подобных друг другу. Так, св. Иоанн Златоуст в слове на Святую Пасху говорит: "Ад огорчися, срет Тя доле. Прият тело, и Богу приронеся. Прият землю, и срете небо. Прият еже видяше, и впаде во еже не видяше. Воскресе Христос, и ты низверглся еси. Воскресе Христос, и падоша демони. Воскресе Христос, и мертвый ни един во гробе"[981] и т. д. Подобный прием находим и у русских витий. Древнейший русский вития Иларион (митрополит Киевский) в своем "Слове о законе и благодати" говорит: "Вот уже и мы со всеми христианами славим Святую Пасху, а Иудея молчит; Христос прославляется, а иудеи проклинаются; язычники приведены, а иудеи отринуты"[982] и т. д.

За множеством эпитетов, синонимов и указанного только что построения предложений, мы замечаем еще в этих словах целые ряды вопросов и недоумений. Эти вопросы и недоумения создаются некоторым изумлением перед изображаемым предметом. Григорий Цамблак в слове на день усекновения главы Иоанна Предтечи и Крестителя выражает свое изумление рядом следующих вопросов: "Какими устнама ответ изнесе царь хотящи на сетование надвинути вся Иудея? Коима ли ногами в темницу вниде усекатель, совесть таковую убийственную нося? Коима очима воззре на небеснаго онаго и пустыннаго мужа, седяща во благолепне устроении? Како приступи? Како

извлече меч? Како не утерпе нечистая рука, наносима на святую шею? Недоумеваю и удивляюсь; помышляю и умом изступаю"[983].

Кроме ряда вопросов и недоумений в четии-минейных словах, далее, употребляются различного рода восклицания. Они являются как бы невольным проторжением пламенного чувства. Как порывы сильного чувства, пламенные и непроизвольные, эти восклицания должны быть употребляемы с умеренностью, ибо сильное чувство, поднявшись до значительной высоты, не может долго держаться на ней. Но составители многих четии-минейных слов как бы не знали или забывали это правило; они очень щедры на восклицания и не замечали того, что чем восклицания обильнее, тем они более натянуты. "О душевнаго пьянства! о гордости! о беснования! о суровства! о непреподобному гощению! о мерзкому воззванию! о рождению безчестному! о новая Иезавель! в преумножении злобы!.." — восклицает Григорий Цамблак в разных местах своего слова на день усекновения главы Крестителя и Предтечи Иоанна[984].

Встречается также в четии-минейных словах — как переводных, так и русских — игра слов. Она состоит в употреблении одного и того же слова в разнообразных приложениях, например: "муж, яко муж, мужески терпяще"[985] и др.

Указанные приемы мы встречаем во многих четии-минейных словах. Но, кроме перечисленных приемов, очень употребительным и любимым является прием единоначатия, если можно так выразиться. Он обнаруживается в том, что целые ряды предложений начинаются одним и тем же словом. Берется какое-либо общее понятие или событие, разлагается на мелкие части и ведется его раскрытие рядом кратких предложений, построенных по одной форме; при этом как бы на одну нить часто нанизывается несколько образов или сравнений, служащих к уяснению одного предмета, как это мы видим в наших акафистах. Все эти краткие предложения, на которые раздробляется одно общее представление, связываются риторической фигурой единоначатия, т. е. все они начинаются одним и тем же общим словом. Так, например, в слове св. Андрея Критского на Рождество Пресвятой Богородицы мы встречаем целые ряды кратких предложений, начинающихся одним и тем же словом "радуйся", т. е. встречаем фигуру единоначатия. "Радуйся, Пресветлая, Ея же ради,— говорит он,— тьма отгнася и свет введен бысть! Радуйся, Благодатная, Ея же ради закон умолче и радость процветеся! Радуйся, радости начало и клятве потребление!" И далее таким же путем идет речь на целые страницы[986]. Это же начало, связывающее многие предложения, повторяющие в разных видах одну и ту же мысль, далее, в этом же слове заменяется другим, т. е. меняется единоначатие. "Благословенна Ты в женах,— говорится далее в этом же слове,— Еяже ради в познании призвашася языцы веровавшии! Благословенна Ты в женах, тайный богонасаженный винограде, во звании церковнем прозябшиа и зрелый плод нетлениа возращьший! Благословенна Ты в женах, боговозделанная браздо!" и т. д.[987] То же мы видим и в русских словах; например, в слове Пахомия на Покров Пресвятой Богородицы мы видим ту же риторическую форму единоначатия: "Радуйся, словесный раю!... радуйся, божественный киот, небеснаго бисера в себе носящи Христа!... радуйся, архангельское ликование!... радуйся, Моисеев жезл!" и т. д.[988] Или, например, в русском анонимном слове Косме и Дамиану: "Радуйся, Козмо, прогонниче бесом! радуйся, пресветлый Дамиане, разрешителю страстным всем! радуйся, златозарный, Козмо, скорый посетителю недужным!" и т. д.[989]

Но самый распространенный прием, какой мы замечаем в четии-минейных словах, это сравнение. Сравнение — прием витийства как греческого, так и русского. Самые употребительные сравнения в четии-минейных словах следующие: во-первых, уподобление царя Богу. Подобное сравнение появилось в греческом витийстве благодаря сильному развитию византийского монархизма. Отсюда оно перешло и в русское витийство и здесь нередко повторя-

ется с буквальной точностью, особенно со времени усиления Москвы, когда Московский царь по степени своей власти сделался точным подобием византийского самодержца[990]. Во-вторых, встречаются сравнения земной жизни с бурным и волнующимся морем[991]. Весьма употребительно сравнение пастыря церковного с врачом, пастухом, кормчим, ловцом, земледельцем и др. Например, одно поучение обращается к попам и говорит: "Вами свершает Господь тайну спасения роду человеческому; вас стража постави и пастухи словесных овец Своих, за няже кровь Свою излия"[992] и т. п. В-третьих, весьма употребительны, наконец, сравнения библейские, какие благоволил часто употреблять Сам Господь наш Иисус Христос, например, сравнения с вертоградом, источником, солнцем и др. В похвальном слове на перенесение мощей святителя Московского Петра говорится так: "Сей божественный Петр, о котором нам предлежит ныне слово, пришел в виноград Христов не в одиннадцатый час, но от самаго юнаго возраста день и ночь работал Господу, и не как наемник, но как наследник много увеличил отцовское наследие"[993] и т. д.

Итак, мы указали те внешние приемы ораторства, пользование которыми сообщило четии-минейным словам образность, фигуральность, цветистость языка. Но кроме рассмотренных слов, в Четиих-Минеях митрополита Макария еще целый ряд проповедей относится к разряду слов, по крайней мере так озаглавливается. Но, рассматривая их с точки зрения тех форм, какие указывает нам гомилетика, должно отнести их скорее к разряду кратких поучений. Они совсем не похожи на рассмотренные выше слова. Многие из этих слов, которые мы относим к кратким поучениям, представляют собой краткие нравоучительные выдержки из слов какого-либо отца Церкви. Случалось, что иной русский проповедник, имея под руками какую-нибудь большую проповедь греческого святого отца, выбирал из нее две-три страницы и выписывал особо под произвольно данным заглавием, например: "Слово св. Иоанна Златоуста о послушании"[994], или: "Слово св. Василия о послушании"[995], или: "Слово Иоанна Златоуста о милостыни"[996] и т. д. Подобных слов в Четиих-Минеях Макария мы встречаем очень много. К разряду кратких поучений должно отнести и те четии-минейные слова, которые в своем содержании передают небольшой нравоучительный рассказ из жизни какого-либо святого, каковыми большей частью являются слова, озаглавленные "От Патерика", "От Лимониса". Все эти поучения просты, безыскусственны, назидательны и душеполезны. Они были более по силам малоученым проповедникам и более удовлетворяли потребности неученых слушателей. Народ жаждал не ухищренного словоизвития, не шума украшенных речей, а назидания и душевной пользы. Правда, многие из этих кратких поучений тоже во многом были подражанием греческим проповедям, но в то время, как вышерассмотренные слова отличаются формой, эти простые поучения отличаются самим содержанием греческого проповедничества. Они берут у святых отцов страницы простые, общедоступные, главным образом, нравоучительного содержания, какие только встречали среди страниц витиеватых, украшенных; поэтому язык их простой, чужд особой украшенности, риторических излишеств, несложны они и по своему построению.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы рассмотрели слова и поучения в Великих Четиих-Минеях митрополита Макария: кому они приписываются и кому они действительно принадлежат, каковы они в своем содержании и в своем внешнем выражении. Теперь, в заключение нашей работы, мы остановимся на том, какое значение имело такое большое собрание слов и поучений для современников и какое может иметь для настоящего времени.

Известно, что XVI век, время появления Великих Четиих-Миней митрополита Макария, был знаменательным моментом в истории русского народа. Тогда была ясно сознаваема представителями Церкви и государства истори-

ко-религиозная миссия Русского государства и Русской Церкви. Это была чуть ли не единственная эпоха в русской истории, когда церковно-государственная деятельность определялась сознанием всемирно-исторического значения России по отношению к религиозной истине. Москва — третий Рим, Русская Церковь — единственная хранительница Православия, наследница Византии — это было общим в сознании русских людей того времени. В деле развития, укрепления и утверждения подобного сознания имело свое значение и собрание четии-минейных слов и поучений. Мы видели, что в Минеях большее количество слов переводных, греческих. Там находятся слова и поучения лучших отцов и учителей Церкви восточной. Иоанн Златоуст, Василий Великий, Григорий Богослов, Ефрем Сирин и другие — вот по преимуществу авторы четии-минейных слов и поучений. Такое четии-минейное собрание отеческих слов свидетельствовало, что Православная Русь действительно обладает неисчерпаемым богатством греческой письменности, укрепляло в сознании ту мысль, что Русская Церковь по справедливости считается восприявшей духовное наследство Византии, что Русская земля по правде есть прямая и единственная наследница древнего благочестия. Эту же идею поддерживают и похвальные слова русским святым, помещенные в Минеях. Они восхваляют святую жизнь русских святых и этим убеждают, что и в русских пустынях живет слава Вифсаиды и что русские подвижники носят в себе образ светил Греческой Церкви.

Кроме этого религиозно-политического, если можно так сказать, значения, собрание четии-минейных слов и поучений имело и другое значение. Его определяет сам митрополит Макарий в своем предисловии в таких словах: "Святейшим митрополитом всеа Руси в душевную пользу, и прочим церковником, священным протопопом и священным иереом, и архидиаконом, и протодиаконом, и диаконом, и чтецом, и певцом, и всем православным христианом, приемлющим и со страхом, и со вниманием прочитающим сиа святыя книги в великую душевную пользу, не токмо себе, но и прочим послушающим со вниманием в славу Божию"[997]. Эту-то "душевную пользу", о которой говорит митрополит Макарий, прежде всего и доставляли четии-минейные слова и поучения. Мы видели, какое богатство нравоучения заключается в них. В четии-минейных словах рисуется полный идеал христианской жизни, идеал нравственного совершенства. Трудно найти какую-либо нравственную истину, которой бы так или иначе не касались бы четии-минейные слова и поучения. Монахи, священники, диаконы, миряне и многие другие находят для себя разъяснение обязанностей своих, нравственных правил, которые должны определять их христианскую жизнь и деятельность. Там они назидаются великими примерами святых подвижников. Там показуется величие древних отцов, служивших Богу с полным самоотвержением, с твердой верностью евангельской истине, с несокрушимой решимостью на все нужды и лишения — пост, труд, молитву, отречение от самых невинных вещей и дел. Четии-минейные слова и поучения, таким образом, доставляют сладкую, весьма питательную духовную пищу для душ, жаждущих благочестия. Но мало того, что четии-минейные слова и поучения доставляли назидание; они обогащали еще и догматическими знаниями, которые особенно нужны были в то время. Известно, что в XV и XVI вв. всех русских христиан охватил дух особой пытливости о вере. "С того времени,— писал преподобный Иосиф Волоцкий,— как воссияло солнце Православия в земле нашей, у нас никогда не бывало ереси. Ныне и в домах, и на дорогах, и на рынках все — иноки и миряне — с сомнением рассуждают о вере"[998]. У нас тогда, по замечанию Никоновской летописи, "явились шатания в людях, в неудобных выражениях о Божестве"[999]. Преподобный Нил Сорский писал о современных ему монастырях, что в них развилась страсть к разговорам, беседам и спорам о таинствах веры; в его время были монахи, "кои не хотят подвизатися и суесловят, будто бы в настоящее время не подает уже Бог прежних дарований... кои и слышать не хотят о том, что в настоящее время

есть благодать"[1000]. Артемий, игумен Троице-Сергиева монастыря, еще в бытность свою в Пскове, ездил в немецкий новый городок с желанием узнать, такая ли в нем вера христианская, какая была на Руси, в чем ее разность и основания[1001]. И миряне с сомнением пытали о вере. В Москве Башкин идет "на дух" с целью расспросить духовника о многих недоуменных истинах, приходит к нему на дом с теми же вопросами и с просьбой "пользовать его душевно"[1002]. Дьяка Висковатого смущали разные списки икон, представлявшие Божественные лица в русском народном духе, не согласно с духом и учением Священного Писания[1003]. Вообще, это было время религиозного движения, особой пытливости о вере, время, когда религиозному сознанию русских предстояло решить много различных недоуменных религиозных вопросов — догматических и обрядовых. Требовалось, конечно, чтобы ни один из этих вопросов, тревоживших религиозное сознание и касавшихся веры, не остался без решения; на каждый из них нужно было дать более или менее обстоятельный ответ. При решении этих вопросов существенное значение имели четии-минейные слова и поучения. Мы уже знаем, что четии-минейные слова во всем своем составе представляют своего рода богословскую энциклопедию; в них можно было приобрести знания по вопросам догматическим, нравоучительным, обрядовым. Они в достаточной полноте излагают весь состав Христова учения, объясняют и защищают важнейшие догматы христианские. Особенно важно то, что решение этих вопросов дается, главным образом, святоотеческое, из святоотеческих слов и поучений. Мы там встречаем слова признанных восточных авторитетов в догматических вопросах: Григория Богослова, Василия Великого, Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина и др. В данном случае четии-минейные слова и поучения утверждали лучших людей того времени в сознании, что для успешного противодействия различным ересям необходимы писания святоотеческие. Так, еще раньше появления Великих Четий-Миней митрополита Макария Геннадий Новгородский в 1489 г. писал Ростовскому архиепископу Иоасафу: "Да есть ли у вас в Кириллове или Фарафонтове (Ферапонтове) или на Каменном книги: Афанасий Александрийский, да слово Козмы пресвитера, да послание Фотея патриарха ко князю Борису Болгарскому... да Дионисий Ареопагит...", необходимые ему в борьбе с еретиками[1004]. Сознание такой необходимости в отеческих писаниях нашло себе выражение и на Стоглавом соборе. На нем было постановлено, чтобы "священницы и диаконы... божественныя книги почитали, Евангелие толковое, и Златоуст, и жития святых, и прологи, и прочия святыя душеполезныя книги на поучение и на просвещение, и на истинное покаяние, и на добрыя дела, и всем православным христианом в душевную пользу"[1005]. Все это вмещалось в Великих Минеях Макария и предлагалось для всеобщего пользования. Таким образом, четии-минейные слова и поучения, собранные вместе, являлись своего рода богословской школой тогдашнего времени, были проводником богословских сведений и знаний, так нужных тогда для защиты Православной Церкви. Имея ближайшее и существеннейшее значение для своего времени, четии-минейные слова и поучения не теряют его и для настоящего времени. Теперешнее значение их может быть указано троякое: библиографическое, историческое и, наконец, гомилетическое.

Собрание слов и поучений в Великих Минеях важно тем, что представляет богатое и драгоценное пособие при изучении памятников нашего древнего проповедничества, при сличении их, оценке их редакций и разных списков, более древних и позднейших в сохранившихся других памятниках нашей письменности. Кроме этого, четии-минейное собрание слов и поучений сохранило до нашего времени такие памятники проповедничества, которые считались утерянными. Некоторые творения отцов Церкви, благодаря такому собранию слов и поучений, в первый раз являются ученому миру в славянских переводах, так как греческие подлинники их утрачены. Таковы открытые учеными трудами прот. А. Горского и К. Невоструева неизвестные в

греческом подлиннике четыре слова Мефодия Патарского[1006] и некоторые сочинения Максима Исповедника[1007]. "Писания священномученика Мефодия не дошли до нас на греческом языке вполне, но по большей части известны только в отрывках у разных церковных писателей. Древний перевод славянский не только представляет некоторые из них в полном виде и дает возможность привести разрозненные отрывки в надлежащий порядок, но и сохранил для нас вовсе не известные по древним каталогам, но тем не менее несомнительные творения сего святого отца", — читаем мы в "Описании славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки"[1008].

Четии-минейные слова и поучения могут иметь значение в настоящее время и для историка. Последний старается оживить и уяснить жизнь наших предков, жизнь отдаленных поколений, сошедших в могилу. В этом отношении историк найдет богатый материал в четии-минейных словах и поучениях. Правда, деятели церковного слова имели перед глазами преимущественно цели назидания; для этого они большей частью разъясняли Священное Писание, читаемое в Церкви, излагали сущность христианского вероучения и правила чистой нравственности и т. д. Но их мысль, питаемая Божественным учением, не ограничивалась одними общими наставлениями. Жизнь, в которой они трудились в качестве высших ее руководителей, требовала внимания у чуткой души к частным случаям и обстоятельствам. Перед судом церковного слова стояли частные вопросы и явления, и на них нужно было давать ответы, идущие только к тому своеобразному сложению обстоятельств, какое отличает то или другое время, ту или другую страну. Не всегда, конечно, были четки и настоятельны запросы временных частных нужд и обстоятельств; не всегда и проповедники, составители четии-минейных слов, обращались со своим словом по поводу разных мелочей исторической жизни. Но во всяком случае в весьма многих четии-минейных словах и поучениях ярко отразилась отдаленная современность со своими нуждами и со своим оригинальным видом. И историк там найдет для себя очень много важных и необходимых сведений: бытовых, семейных, общественных, государственных и прочих.

Не потеряли четии-минейные слова и поучения значения и для современного проповедника-гомилета. В них он найдет много уроков касательно материала и средств назидания. В особенности, они большую пользу могут принести пастырю-учителю, который имеет обыкновение предлагать поучения народу не только в двунадесятые праздники или воскресные дни, но и в малые праздники, в дни святых, особенно чествуемых народом, в дни святых, имена коих обычны среди православных христиан или в честь коих посвящены храмы или приделы их. Нужно употребить много времени, чтобы или самому составить самостоятельно, или же найти одно-два поучения, при помощи которых и по образцу которых можно было бы проповеднику составить поучение на все эти случаи. А между тем, у многих пастырей Церкви, обремененных и богослужением, и требоисправлением с отлучкой нередко за несколько верст от своей церкви, и занятиями в церковноприходской школе, и церковным письмоводством (не говорим уже о необходимых занятиях по воспитанию и первоначальному обучению собственных детей и по сельскому хозяйству), не всегда бывает достаточно свободного времени. В таком положении четии-минейные слова и поучения могут оказать большую помощь. Они дадут возможность пастырю Церкви найти нужный материал и средства для назидания без большой потери времени. Среди четии-минейных слов и поучений он найдет проповеди на все дни года, на все праздники Господские и Богородичные, и притом на каждый день не по одному только, а по нескольку, которые, по возможности, стараются изложить все главнейшие уроки, представляемые историей того или другого праздника или празднуемого Церковью события, а также исчерпать назидательность жизни празднуемого святого. Причем из празднуемых святых он найдет поучения в честь того, который или наиболее прославляется Церковью (например, в церков-

ной службе), или наиболее чествуется православными христианами, и потому скорее всего может быть своей жизнью образцом благочестия или учителем той и другой христианской добродетели. А известно, как важно поучение, в основе которого положена жизнь святого или рассказано то или другое происшествие из жизни его. Из такого поучения просто и ясно выводится тот или другой назидательный урок для слушателей, когда они сами видят, что жизнь святого есть полное и действительное подтверждение его веры, полное осуществление той или другой христианской добродетели. Такое поучение будет иметь важное и необходимое свойство — наглядность. Этим свойством поучения пастырь-учитель более, нежели чем другим, должен дорожить. Четии-минейные слова и поучения могут много помочь современному проповеднику достигнуть этого свойства, как представляющие очень часто в своем содержании рассказ из жизни святого (слова "от Патерика", "от Лимониса" и др.). Такая помощь будет вполне своевременна. В большинстве случаев современные проповеди, как появляющиеся в печати, так и произносимые устно, тем именно и страдают, что, подобно ученым рассуждениям, имеют дело часто только с отвлеченными, чисто философскими обобщениями. А что пользы народу от таких проповедей? Они остаются непонятными для большинства слушателей; они выходят из церкви неудовлетворенными, ибо им предлагается пища неудобоприемлемая. Случается, что проповедник добросовестно потрудится над содержанием проповеди, раскроет в ней высокие и богатые мысли, и все это окажется напрасным трудом потому, что он не сумел свои мысли облечь в доступную форму. Можно смело утверждать, что короткая проповедь, имеющая в основе своей жизнь какого-либо чтимого святого, принесет гораздо более пользы слушателям, чем получасовая проповедь, наполненная отвлеченными рассуждениями. Последняя с трудом может запечатлеться в памяти простых слушателей; она исчезнет из головы их прежде, чем они успеют переступить порог церковный.

Итак, четии-минейные слова и поучения могут иметь значение и для современного проповедника как неистощимый материал для назидательного слова. Что действительно возможно воспользоваться четии-минейными словами как богатым материалом и средством для составления своих назидательных поучений, в этом нас убеждает, например, Г. К. Думитрашков на страницах журнала "Руководства для сельских пастырей". "Четии-минейные слова,— говорит он,— весьма богаты по своему содержанию и изложены с особенной образностью, свойственной христианской поэзии. Образность эта понятна и для простого народа — так она наглядна, а поэтический колорит, какой отсвечивается во всех почти словах четии-минейных, дает им высокое место в области литературно-церковного слова и не может не возбудить сочувствия и в людях образованных. Короче, слова Четиих-Миней весьма пригодны для православных христиан на всех ступенях их умственного развития. Но они большей частью очень обширны, притом же изложены языком церковнославянским, не для всякого понятным во всех его подробностях, поэтому и неудобны для чтения с церковной кафедры в целом своем составе, по подлиннику. А между тем они дают обильный материал для разъяснения обстоятельств и особенностей праздников Господских и Богородичных, и, если бы их разделить по частям и изложить современной речью, перефразируя по местам и сокращая некоторые подробности, но оставляя везде расположение, содержание, план и даже склад их, то эти слова дали бы пастырям Церкви прекрасные готовые поучения"[1009]. Высказав это, далее, Г. К. Думитрашков, пользуясь четии-минейными словами, перекладывая их, сокращая и перефразируя, представляет поучения на все праздники Господские и Богородичные[1010]. И нельзя отказать словам этим в известных достоинствах. Они вышли и назидательными, и красиво изложенными с внешней стороны. Такие переделанные поучения должны прийтись по вкусу слушателям. Ведь получится не сухая, непонятная, школьная проповедь, отбивающая охоту слушания и понимания, а можно сказать, церковное песнопение в

честь святых или праздников, песнопение, исполненное самой благочестивой и восторженной христианской поэзии и выраженное в довольно поэтической форме, которая так нравится народу... И самый малосведущий в христианском учении, выслушав подобные поучения, получит для себя немало сведений догматических и нравственно-религиозных, которые увеличат сумму его христианского познания.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Так как не все Великие Четии-Минеи Макария (далее — ВЧМ) изданы, то мы при помощи подробного оглавления архимандрита Иосифа разыскивали нужные нам неизданные четии-минейные слова по различным сборникам слов, как русских, так и переводных.

[2] Московские университетские известия, 1870, № 8, с. 767.

[3] Православный собеседник (далее — ПС), 1863, т. I, с. 344.

[4] *Буслаев*, т. II, в статье "Новгород и Москва", с. 269, 280.

[5] *К. Заусцинский.* Макарий, митрополит всея России.— ЖМНП, 1881, № 11, с. 33.

[6] См.: *Иконников.* Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории.

[7] Сочинения *Максима Грека*, ч. III, с. 156—157.

[8] ПС, 1863, т. I, с. 345.

[9] Дополнения к Актам историческим, т. I, № 25.

[10] *К. Заусцинский.* Указ. ст.— ЖМНП, 1881, № 11, с. 33.

[11] Москвитянин, 1842, VI, с. 95.

[12] *К. Заусцинский.* Цит. ст.— ЖМНП, 1881, № 11, с. 21.

[13] См.: ВЧМ, изд. Археографической комиссии, т. I. Вначале показаны образцы разного письма, какое встречается в Минеях.

[14] ВЧМ, изд. Археограф. ком., Летописец, ст. I.

[15] ВЧМ, изд. Археограф. ком., т. I, с. 616.

[16] Там же, т. IV, с. 788.

[17] Там же, т. VIII, с. 1987.

[18] ПС, 1863, т. 3, с. 418.

[19] ЖМНП, 1868, кн. 2, с. 326, примеч. 1.

[20] Москвитянин, 1842, № 11, с. 91.

[21] См.: ВЧМ, изд. Археограф. ком., т. I, Летописец, ст. 1.

[22] *К. Заусцинский.* Цит. ст.— ЖМНП, 1881, № 11, с. 34—35.

[23] См.: *Архиепископ Саввa.* Указатель для обозрения Московской Патриаршей (Синодальной) библиотеки, 1858, с. 210.

[24] *К. Заусцинский.* Цит. ст.— ЖМНП, 1881, № 11, с. 27.

[25] *Филарет*, архиеп. Черниговский. Обзор русской духовной литературы, т. I, с. 145.

[26] ЧОИДР, 1884, т. I, с. XIII.

[27] ЧОИДР, 1884, т. 1, с. IX.

[28] См.: ВМЧ, изд. Археограф. ком., т. I, Летописец, с. 1.

[29] Там же, т. VIII, с. 482.

[30] Там же, месяц январь, л. 1177.

[31] Там же, месяц март, л. 429.

[32] Там же, т. II, с. 774.

[33] См.: Описание Четиих-Миней архим. Иосифа, л. 19.

[34] Там же, л. 781.

[35] *Митроп. Макарий.* История Русской Церкви (далее — История...), т. VII, с. 426.

[36] ВМЧ, т. I, с. 169.

[37] Там же, т. IV, с. 10.

[38] ВМЧ, т. II, с. 574.

[39] Там же, с. 292.

[40] Там же, т. I, с. 83.

[41] Там же, с. 78.

[42] ВМЧ, т. V, с. 840.

[43] При подсчете мы пользовались восемью томами Четиих-Миней, изд. Археограф. ком., а также полным описанием их архим. Иосифа.

[44] *Митроп. Макарий.* История..., т. VII, с. 482.

[45] См.: ВЧМ, изд. Археограф. ком., т. I, Летописец.

[46] *J. Migne.* Cursus completus Patrologiae. S. g; (далее — PG) t. LIX, p. 673, Spuria.

[47] Одно из них не принадлежит Иоанну Златоусту. (См.: ЧОИДР, 1884, с. 10.)

[48] См.: Торжественник в "Описании славянских рукописей Моск. Синод. библ.", № 213, с. 682.

[49] Там же, № 126, с. 119.

[50] По указанию составителей "Описания славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки" (т. II, отд. 3, с. 53), напечатано на греческом языке (Мелисса, 1680, р. 161) и приписывается иногда Ефрему Сирину. (См.: Описание рукописей Синод. библ., т. II, отд. 2, с. 184.) Напечатано И. Порфирьевым в ст. "О чтении книг в древней России".— ПС, 1858, т. II, с. 179.

[51] См. 31-ю беседу на Деяния Апостольские.

[52] 1-я беседа из Толкования на Евангелие Иоанна Богослова, а о других см.: Описание рукописей Соловец. мон., № 603, с. 129.

[53] *А. И. Пономарев.* Памятники древнерусской церковноучительной литературы. Вып. 2, ч. 1. СПб., 1896, с. 87.

[54] 23-я беседа на Евангелие от Матфея, в русск. изд. 1826 г., л. 143.

[55] См.: Славянское "Добротолюбие", 1832, ч. 2, л. 55.

[56] *Н. И. Петров.* Описание рукописей музея при Киевской Духовной Академии (далее — Описание рукописей КДА), № 178.

[57] *J. Migne.* PG, t. LXXXIX, p. 455; 73-я беседа на Евангелие Иоанна, по слав. изд. 1793 г., ч. 2, л. 385.

[58] См.: Исследование "Златоструя" *В. Малинина.* Киев, 1878, с. 79 ("Златоструй" списка XII в.).

[59] *Н. И. Петров.* О происхождении и составе славяно-русского печатного Пролога (далее — Пролог). Киев., 1875, с. 236.

[60] В русском издании 1826 г,

[61] Творения св. Иоанна Златоуста в русск. перев. Т. III. СПб., 1863, с. 308.

[62] Описание рукописей Румянц. музея, № 233, с. 303.

[63] Принадлежит Анастасию Синаиту. (См.: *J. Migne.* PG, t. LXXXIX, p. 379; Описание рукописей КДА, № 521, л. 106.)

[64] См. под 25 числом.

[65] Принадлежит Григорию Цамблаку. (См.: *Митроп. Макарий.* История..., т. V, с. 460.)

[66] Одно — не Златоустово, а другое см.: Творения св. Иоанна Златоуста в русск. пер., т. 6, с. 392; Описание рукописей КДА, № 526, л. 14; напечатано в ВЧ, X, № 38.

[67] Из похвалы Филогонию. (См.: "Пандекты" *Никона Черногорца*, 1670, л. 412 об.)

[68] Слово принадлежит не Златоусту, а Проклу Константинопольскому. (См.: Combefis Auctuar. Bibl. Graec., т. I, p. 443.)

[69] См.: Собрание Ундольского, № 537, л. 510.

[70] Opp. *S. Johannis Chrysastomi, ed.* Montfancon, т. X, p. 750, Spuria.

[71] *А. С. Архангельский.* Творения отцов Церкви в древнерусской письменности, т. IV. Казань, 1890, с. 205.

[72] Н. И. Петров. Пролог, с. 236.

[73] См.: Торжественник в Описании рукописей Синод. библ., № 213, л. 678.

[74] Одно из них принадлежит Проклу Константинопольскому, другое приписывается Григорию Неокесарийскому, остальные – Иоанну Златоусту. См.: ЧОИДР, 1886, т. I, с. 103, 104.)

[75] См.: Описание рукописей КДА, № 517, л. 54; и Торжественник в Описании рукописей Синод. библ., № 213, л. 678.

[76] Описание рукописей КДА, № 527, л. 198.

[77] 26-я беседа св. Иоанна Златоуста на книгу Деяний. (См.: Описание рукописей Соловец. мон., № 490, л. 182–188.)

[78] Творения св. Иоанна Златоуста в русск. перев., т. III. СПб., 1863, с. 61.

[79] Описание рукописей Синод. библ., № 126, с. 124.

[80] *Н. И. Петров.* Пролог, с. 236.

[81] См.: ВЧ, XI, № 17, с. 149.

[82] См.: ЧОИДР, 1886, т. I, с. 121.

[83] См.: Творения св. Иоанна Златоуста в русск. перев., 1826, л. 21 (4-я беседа на Матфея).

[84] См. 36-ю беседу на 1-е Послание к Коринфянам; "Златоструй" – в "Сведениях и заметках" *И. Срезневского*, 1869, XXII, с. 10.

[85] См. под 12 августа.

[86] См. *А. Бронзов.* О пасхальном огласительном слове Иоанна Златоуста. – ХЧ, 1897, октябрь, с. 411. Анализ с сравнительно-филологическим разбором текста см. в его же статье. – ХЧ, 1896, март-апрель, с. 486–506.

[87] *J. Migne.* PG, t. LXXXIX, p. 507 (из слова на землетрясение).

[88] Между ними помещены 136 слов "Златоструя" полного извода, содержащего в себе, кроме слов, подробное оглавление и Пролог царя Симеона. (См.: *В. Малинин.* Цит. соч., с. 30.) Другие же слова большей частью повторяются под другим числом.

[89] См.: в "Сведениях и заметках" *И. Срезневского*, XXII, с. 10.

[90] См. 38-ю беседу на Матфея по русск. изд. 1827 г., л. 224.

[91] По изд. 1769 г., т. II, с. 50 (38-я беседа на книгу Бытия).

[92] Из этих пяти два не принадлежат Иоанну Златоусту. (См.: ЧОИДР, 1886, I, С. 150, 151.)

[93] См.: Великий Златоуст, № 538, л. 255.

[94] Описание рукописей Соловец. мон., № 531, лл. 411–417.

[95] Творения св. Иоанна Златоуста в русск. перев., 1863 г., т. III, с. 308.

[96] См. под 24 января.

[97] См.: ЧОИДР, 1886 г., т. I, с. 172, 173.

[98] По изд. 1769 г., т. I, л. 288 (30-я беседа на книгу Бытия).

[99] См.: Описание рукописей КДА, № 178, л. 208.

[100] См.: *В. А. Яковлев.* К литератур. истор. древнерусских сборников. Одесса, 1893, с. 175.

[101] Описание рукописей КДА, № 526, с. 115.

[102] *Н. И. Петров.* Пролог, с. 236.

[103] Там же, № 526, л. 97.

[104] Творения св. Иоанна Златоуста в русск. перев., 1863, т. III, с. 340.

[105] См.: *В. Малинин.* Цит. соч., с. 35.

[106] См.: Описание рукописей КДА, № 517, л. 100. Другое ему не принадлежит. (См.: Описание рукописей Соловец. мон., № 560, л. 317.)

[107] См.: Описание рукописей КДА, № 137, л. 144.

[108] Торжественник. (См.: Там же, № 517, л. 105.)

[109] См.: Там же, № 528, л. 4, а также: Измарагд XVI в., собрание Ундольского, № 542 и № 543, л. 314.

[110] См. 6-е слово на иудеев в русск. перев.

[111] Описание рукописей КДА, № 526, л. 119.

[112] См. 21-ю беседу на книги Деяний в русск. перев., с. 388.

[113] *J. Migne.* PG, t. LXXXIX, p. 631; см. далее: Описание рукописей КДА, № 542, л. 144, 146.

[114] Описание рукописей Синод. библ., № 61, л. 128 и 216; см.: Златоструй – в "Сведениях и заметках" *И. Срезневского*, XXII, с. 12–13.

[115] См.: *В. И. Яковлев.* К литер. истор. древнерусск. сборник. "Измарагд". Одесса, 1893.

[116] См.: Торжественник. (Описание рукописей КДА, № 517, л. 130.)

[117] *Montfaucon.* Op. cit. t. XI, p. 522.

[118] См.: Слав. "Добротолюбие", 1832, ч. 2, л. 55.

[119] Не принадлежит Иоанну Златоусту. (См.: Торжественник в "Описании рукописей Синод. библ.", № 213, с. 680.)

[120] *Montfaucon.* Op. cit., t. VIII, p. 609–614.

[121] Творения св. отцов, перев. при МДА, 1847, т. IX, ч. 5, с. 61.

[122] Из "Пандект" *Никона Черногорца*, изд. 1795, л. 132.

[123] Творения св. отцов, перев. при МДА, Т. IX, ч. 5, с. 64.

[124] См.: Торжественник в "Описании рукописей Синод. библ.", № 213, с. 677.

[125] См.: ЧОИДР, 1886, т. 1, с. 97.

[126] Почти все слово напечатано Архангельским в его "Творениях отцов Церкви в древнерусской письменности", т. IV. Казань, 1890, с. 44–45.

[127] См.: Творения св. отцов, перев. при МДА, 1847.

[128] *J. Migne.* PL, t. LXXIII, p. 302–305.

[129] Творения св. отцов, перев. при МДА, т. IX, ч. 5, с. 55–66.

[130] Там же, 1846, т. VIII, ч. 4, с. 238.

[131] См.: Описание рукописей Румянц. муз., № 238, с. 326.

[132] Творения св. отцов, перев. при МДА, 1847, т. IX, ч. 5, с. 49; "Пандекты" *Никона Черногорца*, изд. 1670, л. 129 об.

[133] Описание рукописей Синод. библ., № 321, с. 627; Творения св. Василия Великого в русск. перев., т. VII, ч. 4, М., с. 68.

[134] Творения св. отцов, перев. при МДА, т. IX, ч. 5, с. 128.

[135] Там же, т. VII, с. 415.

[136] См.: *А. И. Пономарев.* Цит. соч., вып. III, с. 20.

[137] Творения св. отцов в перев. при МДА, т. VIII, ч. 4, с. 246.

[138] *А. И. Пономарев.* Цит. соч., вып. III, с. 92–94; Описание рукописей Синод. библ., № 230, л. 92.

[139] Описание рукописей Синод. библ., № 230, л. 68; *В. А. Яковлев.* Цит. соч., с. 176; *А. И. Пономарев.* Цит. соч., с. 47.

[140] В "Великом Златоусте" помещено в субботу 4-й недели Великого поста, сл. 35, л. 126, № 231 по Описанию рукописей Синод. библ.; *В. А. Яковлев.* Цит. соч., с. 12.

[141] Описание рукописей Синод. библ., сл. 104, № 230, л. 212; *В. А. Яковлев.* Цит. соч., с. 186.

[142] Слово не принадлежит св. Василию Великому, русского происхождения. – См.: Описание рукописей Синод. библ., сл. 152, № 230, л. 386, напечатано в ПС, 1858, ч. III, с. 509–512.

[143] Творения св. отцов в русск. переводе, т. VIII, М., 1846, с. 376.

[144] Извлечение из 1-й беседы о посте. (См.: *J. Migne.* PG, t. XXXI, p. 1; Творения св. отцов в русск. перев. т. IV, с. 1.)

[145] *Е. В. Петухов.* Материалы и заметки из истории древнерусской письменности. I–III. с. 48.

[146] Русское. (См.: *Буслаев.* Историческая христоматия. М., 1861, с. 498.)

[147] См.: "Златоуст" в сбор. Хлудова, № 56, с. 79.

[148] См.: *А. И. Пономарев.* Цит. соч. вып. III, с. 116; оно встречалось под 31 декабря.

[149] Творения св. отцов в русск. перев., т. III, с. 234; *J. Migne.* PG, t, XXXV, p. 313.

[150] Творения св. отцов в русск. перев., т. III, с. 272; Описание рукописей Синод. библ., № 117, с. 68.

[151] См.: Описание рукописей КДА, № 136 (лл. 1–148), с. 59. Они же перечислены у *Голубинского.* История..., т. I, 1-я полов., с. 723; Описание рукописей Синод. библ., № 117, с. 68.

[152] Св. Григорию Богослову не принадлежат.

[153] См.: *Е. В. Петухов.* Цит. соч., вып. II, с. 40.

[154] Творения св. отцов в русск. перев., т. 45, с. 105.

[155] Там же, с. 376; Описание рукописей Солов. мон., № 490, с. 249–304.

[156] Творения св. отцов в русск. перев., т. 45, с. 328.

[157] Это слово не принадлежит ему, ибо его нет ни в русском переводе, ни у Миня.

[158] Два слова на Благовещение с именем Григория Неокесарийского напечатаны в русском переводе в ХЧ, 1837, ч. I, с. 249–262 и 1849, ч. I, с. 249–258. На греческом языке см.: *J. Migne.* PG, t. X, col. 1145–1156 u 1171–1173. Но подлинность их сомнительна. Древние писатели не знали этих слов и не упоминают их. В "Историческом учении об отцах Церкви" архиеп. Черниговского Филарета высказывается догадка, что эти слова принадлежали Григорию, жившему во время VII Вселенского Собора. (*Архиеп. Филарет.* Указ. соч., т. 1, с. 138, прим. 24; разбор их в статье *В. Ф. Певницкого*: ТКДА, 1884, т. 1, с. 338–387.)

[159] Житие напечатано в ПС, 1858, ч. III.

[160] Творения св. отцов в русск. перев. М., 1849, ч. 3, с. 37.

[161] Творения св. Ефрема Сирина, слав. изд. 1803, л. 184.

[162] Там же, л. 27.

[163] Творения св. отцов в русск. перев. М., 1849, ч. II, с. 160.

[164] См.: Паренесис, слово 84-е, напечатано у А. С. Архангельского. Цит. соч., т. III, с. 18–24.

[165] Творения свв. отцов, ч. III, с. 146.

166 Там же, ч. II, с. 160.

167 Там же, ч. III, с. 9–10.

168 См.: Описание рукописей Солов. мон., № 531, л. 376–377.

169 См.: Там же, л. 378.

170 Творения св. Ефрема Сирина, в русск. перев., 1803, с. 220.

171 См.: Описание *архим. Иосифа*, 28 января, л. 1177.

172 См.: *А. С. Архангельский*, т. III. Творения отцов Церкви в древнерусской письменности, т. III. Казань, 1890. Разбор этого сочинения см.: Университетские известия, 1891, ст. II. Владимирова; последняя издана отдельно в Киеве.

173 Творения св. Ефрема Сирина, слав. изд., 1803, с. 27.

174 Описание рукописей КДА, № 527, л. 167.

175 Составлено из двух отрывков. (См.: Творения св. Ефрема Сирина, слав. изд., 1803, л. 92 и 99.)

176 Там же, л. 131, 193, 157.

177 "Пандекты" Никона Черногорца, л. 130, слово 17-е; Творения св. Ефрема Сирина, слав. изд., л. 220.

178 Принадлежит не Ефрему Сирину, а преп. Макарию Египетскому. (См.: Беседы преп. Макария в русск. перев. М., 1851, ч. 2, с. 136; Описание рукописей КДА, № 521, л. 90.)

179 См.: "Пандекты" *Никона Черногорца*, л. 281, слово 37-е.

180 Творения св. отцов в русск. перев., 1849, ч. III, с. 173.

181 Похоже на слово, помещенное под 8-м февраля.

182 Приписывается Серапиону, еп. Владимирскому. (См.: ПС, 1858, т. II, с. 472.)

183 См.: Описание рукописей Синод. библ., № 230, с. 54; напечатано все у А. С. Архангельского. Цит. соч., т. III, с. 114.

184 Описание рукописей КДА, № 154, л. 363; Творения св. Ефрема Сирина, слав. изд., 1803, л. 154.

185 Творения св. Ефрема Сирина, слав. изд., 1803, л. 43 об.

186 "Пандекты" *Никона Черногорца*, слово 8-е, с. 58; Описание рукописей КДА, № 521, л. 23.

187 Творения св. Ефрема Сирина, слав. изд., 1803, л. 139.

188 Описание рукописей КДА, № 154, л. 367.

189 Там же, л. 364.

190 Напечатано у А. С. Архангельского. Цит. соч., т. III, с. 114–115.

191 Слово русской редакции, и *А. С. Архангельский* полагает, что оно написано под влиянием слова св. Ефрема Сирина "О покаянии и о любви, еже и о крещении". (См. под 24-м декабря.)

192 См.: "Паренесис", слово 84-е, напечатано у *А. С. Архангельского*. Цит. соч., т. III, с. 18–27. (См. под 13-м ноября.)

193 Эти слова изображают гражданское и нравственное состояние русского общества во время ига монгольского, княжеские междоусобия, притеснения богатыми и сильными бедных и слабых и т. д. Они изданы в "Прибавлениях к творениям свв. отцов", 1843, т. 1, с. 193, с именем Серапиона Владимирского; последнему приписывает слова и "Православный собеседник", 1858, ч. II, с. 472.

194 Творения св. Ефрема Сирина. М., 1849, ч. 2, с. 147; Торжественник в "Описании рукописей Синод. библ.", № 213, с. 679.

195 См.: *И. Срезневский*. О неизвестных и малоизвестных памятниках, I, 79; также: Описание рукописей КДА, № 534, л. 31.

196 *Архиеп. Филарет*. Цит. соч., т. II, с. 120.

197 *J. Migne*. PG, t. XXVI, p. 12–525; см. также: Описание рукописей Синод. библ., № 111, с. 32.

198 Не принадлежит Афанасию. (См.: Описание рукописей Синод. библ., № 319, с. 604; Описание рукописей КДА, № 291, л. 614, и ст. *Порфирьева* "О ветхозаветных апокрифах", 1873.)

199 Fabric. Bibl. Graec., 1719, t. IX, p. 100–104; см. также: Описание рукописей Синод. библ., № 213, с. 676.

200 По указанию "Описания Соловец. рукописей" (ч. I, с. 576), взяты из подложного сочинения Афанасия, здесь помещены, по мнению *В. А. Яковлева* (Op. cit., с. 191), вопросы с

ответами 15, 16, 18, 31, 81, 83, 87 и 101; см. также: Описание рукописей КДА, № 151, л. 567.

[201] Не принадлежит ему, представляет собой извлечение из 23-й беседы св. Иоанна Златоуста на текст Евангелия от Матфея: "Не судите, да не судими будете" (Мф. VII, I). (См.: Творения св. Иоанна Златоуста в русск. перев., т. I, с. 470.)

[202] Представляет собой 11-е Огласительное слово. (См. русск. перев. М., 1855.)

[203] 10-е Огласительное слово. (См.: ЧОИДР, 1886, т. I, с. 93.)

[204] 3-е Огласительное слово.

[205] Не принадлежит ему. (См.: *Архиеп. Филарет.* Цит. соч., т. II, с. 98.)

[206] См. слав. перевод архиеп. Амвросия, М., 1772; русск. перевод – М., 1855; *J. Migne.* Op. cit., s. g. t. XXXIII.

[207] Извлечение из 8-го Огласительного слова.

[208] *J. Migne.* PG, t. XXXIX, p. 43.

[209] На греч. яз. издано Дресселем, 1843 г.: *Epiphanii* monachi edita atque inedita. (См.: ЧОИДР, 1884, т. I, с. 10.)

[210] См.: Торжественник в "Описании рукописей Синод. библ.", № 213, с. 677.

[211] Краткий отрывок. (См.: ЧОИДР, 1889, т. I, с. 127.)

[212] То же, что и под 11-м февраля. (См.: "Златая цепь". *Е. В. Петухов* в его "Материалах и заметках", т. II, с. 48.)

[213] См.: Там же, с. 40.

[214] См.: Издание Каз. Дух. Академии, 1865; в "Богословском вестнике" за 1892–1894 гг. напечатаны в русском переводе все проповеди Астерия.

[215] Описание рукописей КДА, № 151, л. 236 об.

[216] "Добротолюбие", с. 154.

[217] Описание рукописей Синод. библ., № 322, с. 635.

[218] По греч. рукописям указывается у Ламбеция, т. V, p. 214. (См.: ЧОИДР, 1886, т. I, с. 126.)

[219] Вероятно, заимствовано из "Скитского патерика". (См.: Скитский патерик – в "Описании рукописей Румянц. музея", № 307, с. 436–437; *J. Migne.* PG, t. XL, p. 1176.)

[220] Принадлежит авве Дорофею. (См.: *J. Migne.* PG, t. LXXXVIII, p. 1715.)

[221] Нет между известными сочинениями Евагрия.

[222] Принадлежит авве Дорофею. (См.: *J. Migne.* PG, t. LXXXVIII.)

[223] Принадлежит св. Нилу. (См.: *J. Migne.* PG, t. LXXIX, p. 1147.)

[224] Нет среди известных сочинений Евагрия.

[225] Принадлежит св. Нилу. (См.: *J. Migne.* PG, t. LXXIX, p. 1235.)

[226] Там же, p. 1159.

[227] *J. Migne.* PG, t. XL, p. 1280.

[228] См. слово под 25-м февраля.

[229] Встречается в "Деятельных главах" Феодора Едесского. (См.: Слав. "Добротолюбие", 1832, ч. 4, л. 124.)

[230] См.: Описание рукописей Синод. библ., № 165, с. 442.

231 Заимствовано из " Скитского патерика", из послания его к авве Пимену. (См.: Скитский патерик. Рукописи Киево-Печер. мон., № 11, сл. 28, л. 225 об.)

[232] Апокрифическое сказание, будто взятое из письма какого-то еврея в Вирите. Здесь говорится, будто Крест Господень устроен из древа, возросшего из трех посаженных близ Иордана, по повелению Авраама, и перенесенного потом при Соломоне в храм Иерусалимский. (См.: ЧОИДР, 1884, т. I, с. 15.)

[233] См.: *J. Migne.* PG, t. LXXIII, p. 840; а также Русский перевод писаний Иоанна Кассиана еп. Петра. М., 1892, непереведенные писания см.: Joannis Cassiani opera omnia. Franchirt, 1722.

[234] *J. Migne.* PG, t. LXXIII, p. 841.

[235] Там же, t. XCIII, p. 1471.

[236] Там же, p. 1480–1544; греческие рукописи музея КДА, № 149, л. 339 (Филокалиа).

[237] *J. Migne.* PG, notitia, t. XCIII, p. 785. Русский перевод – издание АфонскогоПантелеимонова монастыря. М., 1890.

[238] Филокалиа ("Добротолюбие" на греч. яз.); см. также греч. рукописи музея КДА, № 149, л. 26; слав. "Добротолюбие", 1832, т. 1, с. 31.

[239] Описание рукописей КДА, № 178, л. 301, с. 125.

[240] Из Патерика.

[241] Филокалиа ("Добротолюбие" на греч. яз.); см. также греч. рукописи музея КДА, № 149, л. 208; слав. "Добротолюбие", т. IV, с. 177.

[242] Творения преп. Нила Синайского, 1858, ч. I, с. 40.

[243] Принадлежит св. Иоанну Златоусту. (Opera Chrysost. Op. cit., VIII, p. 130.)

[244] ХЧ, 1839, ч. 3–4, с. 188.

[245] См.: Торжественник в "Описании рукописей Синод. библ.", № 213, с. 678.

[246] См.: Описание рукописей Синод. библ., № 55, с. 31.

[247] Описание рукописей КДА, № 178, л. 168 об.; Описание рукописей Румянц. музея, № 406, с. 610.

[248] Описание рукописей Синод. библ., № 70, с. 77.

[249] См.: *А. Миролюбов.* Проповеди св. Кирилла Александрийского. Киев, 1889, с. 63.

[250] *J. Migne.* PG, t. LXXV, p. 1188; Описание рукописей КДА, № 151, л. 586.

[251] *А. Миролюбов.* Op. cit., с. 249; Описание рукописей КДА, № 137, л. 145 об.

[252] *J. Migne.* PG, t. LXXXVI, p. 413.

[253] Там же, p. 332; см. также Описание рукописей Солов. библ., т. I, с. 585.

[254] *J. Migne.* PG, t. LXXXVI, p. 349; Описание рукописей Солов. библ., т. I, с. 576.

[255] См. примеч. 252 и 253.

[256] См.: Там же.

[257] О подложности этого Феодоритова слова у нас существует целая литература. См., например: Макарий, еп. Винницкий. История русского раскола, известного под именем старообрядчества. СПб., 1855, с. 25–27; Игнатий, еп. Воронежский. История о расколах в Церкви Российской империи. СПб., 1849, с. 84–85; Руднев. Рассуждение о ересях и расколах, бывших в Русской Церкви. М., 1838. Наконец, существует отдельное библиографическое исследование о Феодоритовом слове свящ. Виноградова. М., 1866.

[258] *Е. А. Петухов.* Op. cit., т. II, с. 41.

[259] Из "Стословца" *св. Геннадия.* (См.: Рукописи музея КДА, № 530, л. 9; № 538, л. 227 об.)

[260] Описание рукописей Синод. библ., № 230, л. 81.

[261] Из "Стословца" *патр. Геннадия*, сл. 58, 67–78; списки "Стословца" восходят к началу русской письменности, он находился уже в Изборнике Святослава 1076 г.; перевод см. в"Прибавлениях к творениям свв. отцов", год 3-й, отд. II, с. 1–16.

[262] Описание рукописей, Солов. библ., ч. I, с. 589; напечатано у Архангельского. Op. cit., т. IV, с. 11–13.

[263] Напечатано у Архангельского. Op. cit., т. IV, с. 9–10.

[264] *J. Migne.* PG, t. LXXXVIII. Описание рукописей КДА, № 145; Описание рукописей Синод. библ., № 141, л. 9.

[265] Описание рукописей КДА, № 145. сл. 2 и 27; Описание рукописей Синод. библ., № 203, с. 633.

[266] Творения преп. Варсонофия Великого. М., 1855, с. 185.

[267] Взято из "Пандект" *Никона Черногорца*, сл. 20, л. 153.

[268] Описание рукописей Синод. библ., № 131, с. 157. Древний славянский перевод 91 поучения Исаака Сирина, исправленный по изданию Никифора и греческим рукописям старцем архимандритом Паисием, издан в Нямецком монастыре в 1812 г. В лаврской библиотеке – один список 1381 г., другой 1412 г. В Библиотеке Толстого – список 1416 г. Напечатано в ХЧ, 1821, 1822, 1824, 1825, 1828, 1829 гг. Новый русский перевод поучений св. Исаака издан в Москве в 1854 г.

[269] См. 39-ю беседу на Евангелие.

[270] См. 38-ю беседу на Евангелие.

[271] См.: Диалоги, Каз. изд., с. 333.

[272] См.: *J. Migne.* PG, t. LXXVI, p. 1077–1293.

[273] По указанию "Описания рукописей Синод. библ.", отд. II, ч. 8, с. 54, не принадлежит Григорию. Напечатано у Архангельского. Op. cit., т. IV, с. 6–8.

[274] См.: Диалоги, Каз. изд., с. 368.

[275] *J. Migne.* PG, t. LXXXVIII, p. 1651; Описание рукописей Синод. бибил., № 147, л. 69; Описание рукописей КДА, № 150, л. 19–138.

[276] Описание рукописей Синод. библ., № 159, с. 158.

277 Там же, № 153, с. 148.
278 *J. Migne.* PG, t. LXXXIX, p. 1467.
279 Описание рукописей Синод. библ., № 153, с. 249.
280 Там же, с. 250; *J. Migne.* PG, t. LXXXIX, p. 1533.
281 Описание рукописей Синод. библ., с. 251.
282 *J. Migne.* PG, t. LXXXIX, p. 1503.
283 Там же, p. 1443.
284 Там же, p. 1465.
285 Описание рукописей Синод. библ., № 153, с. 256.
286 Там же, с. 250; *J. Migne.* PG, t. LXXXIX, p. 1537.
287 Описание рукописей Синод. библ., № 153, с. 251.
288 Там же, с. 255.
289 Там же, с. 257.
290 *J. Migne.* PG, t. LXXXIX, p. 1687.
291 Там же, p. 1613.
292 Там же, p. 1609.
293 Там же, p. 1608; текст напечатан у Архангельского. Op. cit., т. IV, с. 46–47.
294 Филокалиа; греч. рукописи музея КДА, № 149, л. 22.
295 См.: "Добротолюбие", т. III. М., 1888, с. 179; Описание рукописей Синод. библ., № 154, л. 223.
296 См.: *Е. В. Петухов.* Op. cit., вып. II, с. 41.
297 *J. Migne.* PG, t. LXXXIX, p. 1077.
298 См.: ЧОИДР, 1886, т. I, с. 70.
299 Нечто общее есть со словом, помещенным у *J. Migne.* PG, t. LXXXIX, p. 845; *В. А. Яковлев.* Op. cit., с. 19.
300 *J. Migne.* PG, t. LXXXIX, p. 845.
301 Там же, p. 369.
302 Там же, p. 483.
303 Там же, p. 503–504.
304 *J. Migne.* PG, t. LXXXIX, p. 837–843. Начало – параллельно с греч. текстом – напечатано у Архангельского. Op. cit., t. IV, с. 59.
305 Взято из того же слова преп. Анастасия Синаита. Отрывок напечатан у Архангельского. Op. cit., т. IV, с. 54–55.
306 ХЧ, 1836, ч. III, с. 231–248; *J. Migne.* PG, t. XCVII, p. 805–820 и другое: ХЧ, 1840, ч. III, с. 346–371; *J. Migne.* PG, t. XCVII, p. 861–882.
307 ХЧ, 1839, ч. III, с. 307–326.
308 *J. Migne.* PG, t. XCVII, p. 1301–1304.
309 Там же, p. 1089.
310 Там же, p. 1071.
311 Принадлежит св. Иоанну Златоусту, с именем которого оно и помещается под 15-м августа.
312 *J. Migne.* PG, t. XCVII. p. 1045.
313 На греческом оно известно по отрывкам, помещенным у Алляция в предисловии к изданию "Творений св. Иоанна Дамаскина". – ЧОИДР, 1884, I, II.
314 Торжественник – в Описании рукописей КДА, № 517, л. 11 об.; *J. Migne.* PG, t. XCVIII, p. 309.
315 Описание рукописей КДА, № 574, л. 209 об.
316 В "Прибавлениях к творениям свв. отцов", ч. 2, с. 219, слово это усвоено Илариону, митрополиту Киевскому.
317 Эти оба поучения помещены среди Жития Илариона; они не из числа тех, какие встречаются в слав. рукописях с именем Илариона Великого.
318 Взято из слова св. Василия Великого "Утешение больному"; греч. текст см.: *J. Migne.* PG, t. XXXI, p. 1713; русский перевод – в "Творениях св. Василия Великого", т. IV, с. 389.
319 ХЧ, 1828, ч. 31, с. 227–249; греч. текст см.: *J. Migne.* PG, t. XCVI, p. 661–680.
320 См.: "Пандекты" *Никона Черногорца*, сл. 52, л. 434.
321 См. русский перевод А. Бронзова. СПб., 1894.
322 Одно из них приписывается св. Иоанну Златоусту – в "Пандектах" *Никона Черногор-*

ца, сл. 53, с. 446 об., а другое издано на греч. яз. с именем патриарха Германа. – См. ЧОИДР, 1886, т. I, с. 151.

[323] См. указ. русский перевод А. Бронзова, с. 43.

[324] Там же, с. 131.

[325] ХЧ, 1828, с. 35–37, 40–41; Торжественник – в "Описании рукописей Синод. библ.", № 213, с. 680.

[326] Торжественник – в "Описании рукописей Синод. библ.", № 213, с. 676; см. у Фабриция, т. X, p. 279.

[327] Описание рукописей Синод. библ., № 159, с. 329.

[328] В числе катихизических поучений в: Nova Patrum Bibliotheca, t. IX, p. 54.

[329] Из русского "Добротолюбия" *еп. Феофана* (М., 1889, т. IV) видно, что эти 128 поучений соответствуют второй части так называемого "Большого Катихизиса" Феодора Студита. На греч. яз. в печати существует только "Малый Катихизис", а "Большой" даже и в рукописях представляет большую редкость, его не оказывается в Московской Синодальной библиотеке, обладающей тремя очень хорошими и древними списками "Малого".

[330] Перевод этого слова помещен в "Церковных ведомостях", 1898, № 25, с. 919–929.

[331] См.: "Пандекты" *Никона Черногорца*, сл. 34, л. 252.

[332] См.: ЧОИДР, 1886, кн. 1, с. 127.

[333] См.: "Добротолюбие", 1888, т. 3, с. 443, но в ином несколько порядке.

[334] На греч. яз. – в "Описании рукописей Синод. библ.", № 178, с. 44; № 180, с. 57; № 181, с. 59; см.: ЧОИДР, 1889, т. I, с. 8.

[335] Описание рукописей Синод. библ., отд. II, кн. 3, № 140, с. 444.

[336] См.: ЧОИДР, 1886, т. I, с. 71.

[337] Описание рукописей Синод. библ., № 164, с. 435.

[338] Почти все слово напечатано у А. С. Архангельского в его "Творениях отцев Церкви в древнерусской письменности", т. IV, с. 50–52.

[339] На греч. яз. упоминается у Фабриция, т. X, p. 206; см.: ЧОИДР, 1886, т. I, с. 119.

[340] См.: "Пандекты" и "Тактикон" *Никона Черногорца*, изд. Почаевской лавры, 1795.

[341] См.: Описание рукописей Синод. библ., № 172, с. 467; Добротолюбие, т. V. М., 1890, с. 197.

[342] Слово это, в рукописях славянских присвояемое Хрусу, на греческом приписывается монаху Александру. – ЧОИДР, 1886, т. 1, с. 14.

[343] Вторая половина этого слова ему не принадлежит. Она, начинающаяся словами: "Первее убо сотворена бысть в человецех правда", в рукописях составляет особое поучение, напоминающее своим содержанием народный стих о правде и кривде. (См.: *Н. И. Петров.* "Пролог", с. 242.)

[344] См.: *Архиеп. Филарет.* Обзор русской духовной литературы, № 2, с. 3; ЧОИДР, 1884, I, с. 6, 39, 46; 1886, I, с. 77; *П. М. Строев.* Библиологический словарь. СПб., 1882, с. 175–177.

[345] Описание рукописей Синод. библ., № 54, с. 1; *Архиеп. Филарет.* Обзор русской духовной литературы, № 4, с. 4–5; *П. М. Строев.* Op. cit., с. 132–133.

[346] Слово приписывается преп. Феодосию Печерскому митр. Макарием в "Записках 2-го отд. Академии наук", т. 2, вып. II, с. 197–200 (по двум редакциям), и в ПС, 1858, т. III, с. 256, Соображения о действительном авторе см.: Описание рукописей Синод. библ., отд. II, ч. 3, с. 67; Описание рукописей Солов. мон., ч. I, с. 579, и особенно: *Митрополит С.-Петербургский Антоний.* Из истории христианской проповеди, с. 334.

[347] Эти слова *Шевырев* (II, с. 181–182) приписывает Нифонту, еп. Новгородскому. Но *Преосвященный Филарет* (Обзор русской дух. лит., № 30, с. 34) говорит, что напрасно их принимают за наставления этого Нифонта. Это не более, как извлечения из Жития преп. Нифонта Кипрского, описанного не очень смысленным византийцем, из Жития, известного и по Ростовской рукописи 1219 г., находящейся в Троице-Сергиевой Лавре.

[348] Какого же это Кирилла слова? *Архиеп. Филарет* в "Обзоре русской дух. лит." (с. 59) приписывает их Кириллу Ростовскому, духовнику князя Ростовского Василька, с 1231 г. Ростовскому епископу. Макарий в своей "Истории Русской Церкви" (т. V, с. 128) отрицает принадлежность их ему и говорит, что они приписаны "произвольно и неосновательно". Академик Сухомлинов напечатал первое слово в сочинениях Кирилла Туровского (см.: Рукописи графа Уварова, с. 130–131). Слово это напечатно и в "Православном собеседнике", 1859, т. I, с. 248. Составитель "Описания рукописей Соловецкого монастыря" (см.: Ч. I, с. 573–574)

приписывает его Кириллу, просветителю славян. Второе слово напечатано в "Православном собеседнике", 1859, т. I, с. 256, как произведение Кирилла Ростовского, и как сочинение Кирилла Туровского – Сухомлиновым (рукописи графа Уварова, с. 120). Третье слово – как сочинение Кирилла Ростовского в "Православном собеседнике", т. I, с. 250–251; как сочинение Кирилла Туровского напечатано Сухомлиновым (рукописи графа Уварова, с. 125–128). Четвертое слово приписывается Кириллу Туровскому Калайдовичем в "Памятниках русской литературы XII в.", № XII, и Сухомлиновым в "Рукописях графа Уварова" (с. 109). Митроп. Антоний считает, с гораздо большею вероятностью, слово это произведением Кирилла Философа (Из истории христ. проповеди, с. 361–369). Последнее слово Сухомлинов считает извлечением из слова Кирилла Туровского (рукописи графа Уварова, с. 120), а в "Православном собеседнике", 1859, т. I, с. 252–256, оно как произведение Кирилла Ростовского.

[349] *Архиеп. Филарет.* Обзор русск. дух. лит., № 81, с. 84; ЧОИДР, 1884, т. I, с. 24.

[350] *Архиеп. Филарет.* Обзор..., № 84, с. 86; Митроп. Макарий. История..., т. V, с. 192–193; *Митроп. Антоний.* Из истории христ. проповеди, с. 374.

[351] *Архиеп. Филарет.* Обзор..., № 85, с. 89–91; *П. М. Строев.* Op. cit., с. 67–72; ЧОИДР, 1884, т. I, с. 10, 39; 1886, т. I, с. 90, 144.

[352] См.: *Архиеп. Филарет.* Обзор..., № 95, с. 99–100; *П. М. Строев.* Op. cit., с. 225–234; ЧОИДР, 1884, т. I, с. 27.

[353] *П. М. Строев.* Op. cit., с. 275; ЧОИДР, 1884, т. I, с. 18.

[354] *Архиеп. Филарет.* Обзор..., № 119, с. 121–122; *П. М. Строев.* Библиологич. словарь. СПб., 1882, с. 151–159; *Митроп. Макарий.* История..., т. VII, с. 192–240.

[355] См.: Скитский Патерик 1658 г. – в "Описании рукописей КДА", № 93.

[356] См.: Скитский Патерик 1658 г. – в "Описании рукописей КДА", № 93, л. 43 об.

[357] Там же, л. 100 лб.

[358] Там же, л. 13 об.

[359] Там же, л. 32.

[360] Лаврск. библ. второй дополн. Скитский Патерик, л. 49 об.

[361] Скитский Патерик 1658 г., л. 108.

[362] Там же, л. 38 об.

[363] Древний Патерик 1874 г., с. 296; *J. Migne.* PL, t. LXXIII, p. 946.

[364] Скитский Патерик 1658 г., л. 130 об.

[365] Там же, л. 46.

[366] Там же, 108.

[367] Там же, 131 об.

[368] Древний Патерик 1874 г., с. 237.

[369] Скитский Патерик 1658 г., с. 140.

[370] Там же, с. 84.

[371] Древний Патерик 1874 г., с. 396.

[372] Скитский Патерик 1658 г., л. 74.

[373] Древний Патерик 1874 г., с. 441; Достопамятные сказания, с. 189; *J. Migne.* PL, t. LXXIII, p. 796.

[374] Скитский Патерик 1658 г., л. 13.

[375] Там же, л. 94.

[376] Там же, л. 59 об.

[377] Там же, л. 95.

[378] Там же, л. 145 об.

[379] Древний Патерик 1874 г., с. 440.

[380] Скитский Патерик 1658 г., л. 9 об.

[381] Там же, л. 36.

[382] Там же, л. 96 об.

[383] Там же, л. 54.

[384] Лавр. библ. дополн. второй Скитский Патерик, л. 306.

[385] Древний Патерик 1874 г., с. 72, 76; *J. Migne.* PL, t. LXXIII, p. 793.

[386] Скитский Патерик 1658 г., л. 35.

[387] Там же, л. 96 об.

[388] Там же, 136 об.

[389] Там же, л. 46.

390 Лавсаик, гл. 21, с. 93.
391 Там же.
392 Там же.
393 Скитский Патерик 1658 г., л. 72.
394 Там же.
395 См.: "Пандекты" *Никона Черногорца*, сл. 52, л. 417 об.
396 Скитский Патерик 1658 г., л. 141 об. и 142.
397 Патерик в русск. перев., с. 313.
398 Скитский Патерик 1658 г., л. 19.
399 Там же, л. 36 об.
400 Лавсаик, с. 15..
401 Скитский Патерик, рукопись Киево-Печерской Лавры, № 159, л. 23.
402 Там же, рукопись, № 71, л. 166.
403 Напечатано Н. Костомаровым в "Памятниках старинной русской литературы", вып. 1, с. 22.
404 Напечатано В. А. Яковлевым. Op. cit., с. 193.
405 Скитский Патерик 1658 г., рукопись музея КДА, № 93, л. 136.
406 Там же, л. 7 об.
407 Там же, л. 64.
408 Лимонис, гл. 57, с. 55.
409 *Блаж. Иоанн Мосх.* Луг духовный. Перев. с греч. М., 1871, гл. 117, с. 119.
410 Там же, гл. 139, с. 133.
411 Там же, гл. 130, с. 132.
412 Лавсаик *Палладия*, еп. Еленопольского. СПб., 1873, с. 124.
413 Там же, с. 12–14.
414 Луг духовный, гл. 45, с. 45.
415 Там же, гл. 171.
416 Там же, гл. 151, с. 152.
417 Там же, гл. 127, с. 125.
418 Там же, гл. 1, с. 5.
419 Там же, гл. 93, с. 92.
420 Там же, гл. 133, с. 134.
421 Там же, гл. 151.
422 Там же, гл. 122, с. 123.
423 Лавсаик, с. 240–242.
424 Луг духовный, гл. 192, с. 206.
425 Там же, гл. 74, с. 68.
426 Там же, гл. 79, с. 79.
427 Там же, гл. 12, с. 14.
428 Там же, гл. 164, с. 164.
429 Oratio pro A. Licinco Archio, poeta, XI.
430 *П. М. Строев.* Op. cit., с. 195, 196.
431 *J. Migne.* PL, t. LXXIII, p. 206.
432 См.: "Пандекты" *Никона Черногорца*, сл. 32, л. 227.
433 Лествица, сл. 2. Рукопись КДА, № 145, л. 18 об.
434 Там же.
435 Там же, сл. 1, л. 15.
436 Диалоги, по Казанскому изданию, с. 336, 360.
437 Из 3-й беседы на Евангелие.
438 Диалоги, ч. II, гл. 27, с. 131.
439 Там же, с. 203.
440 См.: "Пандекты" *Никона Черногорца*, сл. 36, с. 270.
441 Там же, сл. 43, с. 224.
442 Там же, сл. 40, с. 302.
443 Там же, сл. 52, л. 428.
444 См.: *А. Попов.* Обзор хронографов, вып. I, с. 157.
445 Εὔκαιρος ἡμερα εορτὴς καὶ πανδήμιο χαρᾶς. ЧОИДР, 1884, т. I, с. 22.

446 Взято из толкования на Евангелие Матфея. *J. Migne.* PG, t. LXXXIX, p. 695.
447 ЧОИДР, 1886, т. I, с. 89.
448 *J. Migne.* PG, t. LXXXIX, p. 379.
449 Беседа 6-я на Евангелие Матфея.
450 См.: Златоуст XVI в. – в Собрании Ундольского, № 533, л. 180.
451 См.: *J. Migne.* PG, t. LXXXIX, p. 379–380.
452 См.: ЧОИДР, 1886, т. I, с. 473.
453 См.: Златоуст XV в. – в Описании рукописей Румянцевского музея, № 451, л. 519.
454 См.: Описание рукописей Синод. библ., № 230.
455 Там же.
456 См.: Измарагд 1518 г. – в Описании рукописей Синод. библ., № 230.
457 Златоуст – в сбор. Хлудова, № 56, с. 78.
458 См.: ЧОИДР, 1886, т. I, с. 96.
459 Там же, с. 102.
460 Там же.
461 См.: ЧОИДР, 1886, т. I, с. 109.
462 См.: Творения св. Ефрема Сирина, слав. изд., 1803, л. 149.
463 Там же, л. 352.
464 *J. Migne.* PG, t. XL, p. 1127.
465 Там же, p. 1107.
466 См.: ЧОИДР, 1884, т. I, с. 13.
467 Там же, 1886, т. I, с. 89.
468 Там же, с. 92.
469 Там же, 1884, т. I, с. 15.
470 *J. Migne.* PG, t. LXXXIX, p. 349.
471 См.: Творения аввы Дорофея, 1803, л. 49.
472 Там же, л. 19–20.
473 Opera *S. Epiphanii,* 1632, ч. 2.
474 "Пандекты" *Никона Черногорца,* сл. 23, л. 173.
475 Acta ss. Bolland, t. I, p. 612.
476 "Пандекты" *Никона Черногорца,* сл. 34, л. 252.
477 Acta ss. Bolland, t. I, p. 688.
478 *J. Migne.* PL, t. LXXIII, p. 302.
479 Там же, LXXIII, p. 356.
480 "Пандекты" *Никона Черногорца,* сл. 32. (См.: *Архангельский.* Op. cit., t. IV, с. 3; *В. А. Яковлев.* Op. cit., с. 23.)
481 *J. Migne.* PL, t. LXXIII, p. 374, 361, 360, 378, 373.
482 См.: Описание рукописей КДА, № 137, сл. 32.
483 См.: Октябрь. ВМЧ, изд. Археограф. ком., вып. 4, 1870, с. 80–235.
484 См.: Описание рукописей Хлудова, № 237, л. 112.
485 Там же, л. 45; Описание рукописей Синод. библ., № 326, с. 689.
486 Достопамятные сказания, с. 164.
487 Рукопись старчеств Киево-Печерской Лавры, № 238, л. 492.
488 Описание рукописей Синод. библ., № 321, с. 650–749.
489 См.: "Пандекты" *Никона Черногорца,* сл. 52, л. 423.
490 Рукопись старчеств. Киево-Печерской Лавры, № 238, л. 510 об.
491 Рукопись старчеств. Киево-Печерской Лавры, № 238, л. 454.
492 Там же, л. 535.
493 Древний Патерик, с. 269.
494 Скитский Патерик. Рукопись Киево-Печерской Лавры, № 159, л. 4 об.
495 Древний Патерик, с. 383.
496 Там же, с. 458.
497 Там же, с. 109.
498 Рукописи Киево-Печерской Лавры, № 238, л. 182 об.
499 Древний Патерик, с. 447.
500 Там же, с. 325.
501 Там же, с. 465.

502 Там же, с. 375.
503 Там же, с. 294.
504 Там же, с. 448.
505 *J. Migne.* PL, t. LXXIII, p. 4.
506 Скитский Патерик. Рукописи Киево-Печерской. Лавры, № 238, л. 292 об.
507 Древний Патерик, с. 118.
508 Там же, с. 417.
509 Там же, с. 106.
510 *J. Migne.* PL, t. LXXIII, p. 897.
511 Древний Патерик, с. 108.
512 Там же, с. 222.
513 Рукописи Киево-Печерской Лавры, № 238, л. 182 об.
514 Рукописи старчеств. КДА, т. I, л. 130–133.
515 Древний Патерик, с. 189.
516 Там же, с. 112.
517 Там же, с. 399.
518 Там же, с. 195.
519 Скитский Патерик. Рукописи Киево-Печерской Лавры, № 238, л. 284.
520 Древний Патерик, с. 439.
521 *J. Migne.* PL, t. LXXIII, p. 793.
522 Патерик № 159, л. 3 об.
523 Скитский Патерик. Рукописи Киево-Печерской Лавры, № 71, л. 214.
524 Древний Патерик, с. 407.
525 Скитский Патерик. Рукописи Киево-Печерской Лавры, № 238, л. 437.
526 Древний Патерик, с. 437.
527 Там же, с. 346.
528 Патерик. Рукописи Киево-Печерской Лавры, № 238, сл. 13, л. 177 об.
529 *J. Migne.* PL, t. LXXIII, p. 769.
530 См.: Описание рукописей Хлудова, № 238, л. 110.
531 Древний Патерик, с. 401.
532 Старчеств. рукописи КДА, т. I, л. 128.
533 Древний Патерик, с. 437.
534 Скитский Патерик. Рукописи Киево-Печерской Лавры, № 71, сл. 13, л. 174.
535 Древний Патерик, с. 155.
536 Там же, с. 97.
537 *Блаж. Иоанн Моск.* Луг духовный. Перев. с греч. М., 1871, гл. 160.
538 Там же, гл. 30.
539 Там же, гл. 3.
540 Там же, гл. 159.
541 Там же, гл. 184.
542 Там же, гл. 169.
543 Там же, гл. 183.
544 Там же, гл. 107.
545 Там же, гл. 43.
546 Там же, гл. 148.
547 Там же, гл. 165.
548 Там же, гл. 36.
549 Там же, гл. 177.
550 Там же, гл. 77.
551 Там же, гл. 31.
552 Там же, гл. 111.
553 Там же, гл. 152.
554 Там же, гл. 138.
555 Там же, гл. 96–97.
556 Там же, гл. 75.
557 Там же, гл. 199.
558 Там же, гл. 34.

559 Там же, гл. 210.
560 Там же, гл. 213.
561 Там же, гл. 46.
562 Там же, гл. 151.
563 Там же, гл. 190.
564 Там же, гл. 42.
565 Там же, гл. 174.
566 См.: "Лавсаик" Палладия Еленопольского. СПб., 1873, гл. 40.
567 Там же, гл. 23.
568 Там же, гл. 63.
569 Там же, гл. 57.
570 Там же, гл. 58.
571 См.: ЧОИДР, 1884, т. I, с. 30.
572 Там же, с. 35.
573 Там же, с. 40.
574 Там же, с. 42.
575 Там же, 1886, т. I, с. 71.
576 Там же, с. 72.
577 Там же, с. 78.
578 Там же, с. 94–96.
579 Там же, с. 116.
580 Там же, с. 120–121.
581 Там же, с. 127.
582 Там же, с. 135.
583 Там же, с. 154.
584 Там же, с. 155.
585 Там же, с. 159.
586 Там же, с. 162.
587 Там же, с. 165.
588 Там же, с. 173.
589 Там же, с. 181.
590 *Архиеп. Филарет.* Обзор русской духовной литературы, № 91, с. 95.
591 Там же, № 138, с. 151.
592 *П. М. Строев.* Библиологический словарь. СПб., 1882, с. 275; Описание рукописей Солов. мон., № 616, л. 296.
593 *Архиеп. Филарет.* Op. cit., № 95, с. 100; *П. М. Строев.* Op. cit., с. 233; Описание рукописей Солов. мон., № 497, л. 195.
594 *П. М. Строев.* Op. cit., с. 175.
595 ЧОИДР, 1884, т. I, с. 46.
596 *П. М. Строев.* Op. cit., с. 211.
597 *Архиеп. Филарет.* Op. cit., № 52, с. 59.
598 Описание рукописей Солов. мон., № 608, л. 7.
599 *Архиеп. Филарет.* Op. cit., № 95, с. 100.
600 Описание рукописей Синод. библ., № 131, л. 204.
601 *П. М. Строев.* Op. cit., с. 194; *Архиеп. Филарет.* Op. cit., № 91, с. 95; Описание рукописей Солов. мон., № 616, л. 216.
602 Описание рукописей Солов. мон., № 566, л. 147; *П. М. Строев.* Op. cit., с. 274.
603 Описание рукописей Солов. мон., № 579, л. 189; ЧОИДР, 1859, т. I и ПС, 1858, т. I.
604 Описание рукописей Солов. мон., № 477, л. 132–146.
605 ЧОИДР, 1886, т. I, с. 178.
606 *Архиеп. Филарет.* Op. cit., № 94, с. 99.
607 Описание рукописей Солов. мон., № 616, л. 340; *Митроп. Макарий.* История Русской Церкви, т. I, прил. 1; *Архиеп. Филарет.* Op. cit., с. 17; *П. М. Строев*, с. 123.
608 См.: *А. И. Пономарев.* Памятники учительной литературы. Вып. I. СПб., 1894, с. 59.
609 Напечатано в ХЧ, 1849, II, с. 359; см. также: *Митроп. Макарий.* Op. cit., т. II, с. 145.
610 *Архиеп. Филарет.* Op. cit., № 95, с. 100.
611 ЧОИДР, 1884, т. I, с. 15.

612 Это то же самое сказание, о котором говорит Н. Карамзин в своей "Истории", т. IV, прил. 84.

613 См.: ЧОИДР, 1884, т. I, с. 39.

614 См.: *П. М. Строев.* Op. cit., с. 318.

615 См.: ЧОИДР, 1884, т. I, с. 42.

616 См.: Описание рукописей Солов. мон., № 522, л. 77 об.

617 ЧОИДР, 1881, т. I, с. 86.

618 *Архиеп. Филарет.* Op. cit., с. 27.

619 ЧОИДР, 1881, т. I, с. 97.

620 Там же, с. 151.

621 Там же, с. 154.

622 Там же, с. 155.

623 Там же, с. 163.

624 Там же, с. 161.

625 Описание рукописей Солов. мон., № 560, л. 484; *Митроп. Макарий.* История Русской Церкви, т. II, прил. 7.

626 *П. М. Строев.* Op. cit., с. 330.

627 Там же, с. 338.

628 Описание рукописей Солов. мон., № 579, л. 185.

629 *Архиеп. Филарет.* Op. cit., с. 50.

630 Там же, с. 49.

631 *П. М. Строев.* Op. cit., с. 350.

632 ЧОИДР, 1886, т. I, с. 97.

633 *А. И. Пономарев.* Op. cit., вып. 3. СПб., 1897, с. 109.

634 *Митроп. Макарий.* История Русской Церкви, т. III, с. 211–212.

635 *Н. И. Петров.* О происхождении и составе славяно-русского печатного Пролога, с. 247–249.

636 *Е. Е. Голубинский.* История Русской Церкви, т. I, первая половина, с. 678.

637 *А. И. Пономарев.* Славяно-русский пролог. СПб., 1896, с. 9.

638 *Е. В. Петухов.* Материалы и заметки из истории древнерусской письменности, т. II, с. 13.

639 *Н. И. Петров.* Op. cit., с. 249.

640 Мы выделяем особо псевдонимы с именем св. Иоанна Златоуста, ввиду их преобладающего количества.

641 *В. А. Яковлев.* Op. cit., с. 172.

642 Взято из второй части "Поучений Феодосия, игумена Печерского, о казнях Божиих". Напечатано митр. Макарием в "Ученых записках 2-го отделения Академии наук", т. II, ч. 2, с. 193–197; в ПС, 1876, т. III, с. 293–297.

643 Напечатано в ПС, 1858, т. III, с. 512.

644 Большая часть слова напечатана А. С. Архангельским. Op. cit., т. IV, с. 60–62.

645 *В. А. Яковлев.* Op. cit., с. 175.

646 По словам "Описания рукописей Синод. библ.", отд. II, ч. 3, с. 62, большей частью заимствовано из Сираха; напечатано в ЧОИДР, 1861, т. III.

647 Приводится *Дубакиным* в его книге "Влияние христианства на семейный быт русского общества". СПб., с. 122.

648 *В. А. Яковлев.* Op. cit., с. 182.

649 Заимствовано из Афанасиевых ответов; напечатано А. С. Архангельским параллельно с текстом Изборника 1076 г. в его книге "Творения отцов Церкви в древнерусской письменности:, т. IY, с. 71–72.

650 Напечатано там же, с. 72.

651 *В. А. Яковлев.* Op. cit., с. 182.

652 По указанию "Описания Солов. рукоп.", ч. I, с. 576 взято из подложного сочинения Афанасия Александрийского. Это вопросы с ответами 71-й и 69-й.

653 *В. А. Яковлев.* Op. cit., с. 183.

654 Напечатано А. С. Архангельским. Op. cit., I–II, с. 72–74.

655 Напечатано в ПС, 1859, т. I, с. 473–477.

656 *В. А. Яковлев.* Op. cit., с. 188.
657 Напечатано в ПС, 1859, т. III, с. 445–452.
658 Напечатано в ЖМНП, 1854, кн. XII, с. 184 и в ПС, 1859, т. I, с. 132–146.
659 См.: Описание рукописей Синод. библ., отд. II, ч. 3, с. 75.
660 *В. А. Яковлев.* Op. cit., с. 190.
661 Там же.
662 Там же.
663 Там же, с. 192.
664 Там же, с. 193.
665 См.: ЧОИДР, 1884, т. I, с. 9.
666 Описание рукописей Синод. библ., т. II, ч. 2, с. 184. Это слово напечатано И. Порфирьевым в статье "О чтении книг в древней России".– ПС, 1858, т. II, с. 179.
667 Приводится у А. С. Архангельского. Op. cit., т. IV, с. 76.
668 *В. А. Яковлев.* Op. cit., с. 137.
669 ЧОИДР, 1886, т. I, с. 92.
670 Там же, с. 95.
671 *В. А. Яковлев.* Op. cit., с. 17.
672 Combefis Auctuar. Bibl. Graec., т. I, p. 443.
673 Описание рукописей Троице–Сергиевой Лавры, № 11, с. 60; напечатано Буслаевым в "Исторической христоматии". М., 1861, с. 489–490.
674 См.: "Описание Великих Четиих–Миней", архим. Иосифа. Январь, с. 382.
675 ЧОИДР, т. I, 1886, с. 103.
676 *А. С. Архангельский.* Op. cit., с. 159.
677 ЧОИДР, 1886, т. I, с. 150.
678 Там же, с. 173.
679 *А. С. Архангельский.* Op. cit., т. IV, с. 134.
680 Там же, с. 93.
681 *J. Migne.* PG, t. LIX, p. 485–486; Творения св. Ефрема Сирина в русск. перев., т. IV, с. 14–18.
682 Архиеп. Филарет. Обзор русской духовной литературы, с. 39.
683 Описание рукописей Синод. библ., отд. II, ч. 3, с. 54.
684 Там же, с. 55.
685 Там же, с. 53.
686 Там же, с. 56.
687 Там же.
688 Там же, с. 59.
689 Там же.
690 Там же, с. 60.
691 Там же.
692 Там же, ч. 2, с. 425.
693 *А. С. Архангельский.* Op. cit., т. IV, с. 172–173.
694 Там же, с. 174. Напечатано оно Некрасовым в соч. "Опыт историко–литературного исследования о происхождении древнерусского Домостроя", с. 110.
695 Описание рукописей Синод. библ., отд. II, ч. 3, с. 61.
696 Там же, с. 63.
697 Там же, с. 64.
698 Там же, с. 67.
699 Там же, с. 73.
700 Там же, с. 75.
701 *И. Срезневский.* Древние памятники языка и письменности. Изд. 1-е, с. 199–202.
702 См.: "Пандекты" *Никона Черногорца*, сл. 17, л. 132.
703 Описание рукописей Синод. библ., № 322, л. 12–14.
704 Там же, № 230, л. 386–388.
705 *Буслаев.* Op. cit., с. 498–499.
706 См.: Беседы преп. Макария в русск. перев. М., 1851, ч. 2, с. 136; Описание рукописей КДА, № 521, л. 90, с. 464.
707 Это слово приписывается Серапиону, епископу Владимирскому, который, по собствен-

ным словам его, "многажды глаголал", следовательно, много оставил поучений, хотя их ныне отыскано и немного. Серапиону, епископу Владимирскому, это слово приписывается в "Православном собеседнике" автором статьи "Новые поучения Серапиона Владимирского", приписывается по одной догадке, без достаточных оснований. Конечно, слово могло быть составлено Серапионом Владимирским, но также возможно и другое предположение, что оно принадлежит какому-либо другому из русских проповедников.

[708] *А. С. Архангельский.* Op. cit., т. IV, с. 53.

[709] Эти слова изображают гражданское и нравственное состояние русского общества во время ига монгольского: княжеские междоусобия, притеснения богатыми и сильными бедных и пр.; изданы в "Прибавлениях к творениям свв. отец" под именем Серапиона Владимирского (1843, т. I, с. 193). Но нужно сказать, что сделано это без достаточных оснований. Здесь можно то же заметить, что́ и выше: оно могло быть составлено Серапионом, епископом Владимирским, могло быть составлено и кем-нибудь другим из древнерусских проповедников, но одно только несомненно: это поучение не принадлежит преп. Ефрему Сирину.

[710] См.: *Порфирьев.* О ветхозаветных апокрифах, 1873; Описание рукописей КДА, № 291, л. 614; Описание Синод. рукописей, № 319, л. 604.

[711] См.: Творения св. Иоанна Златоуста в русск. перев., т. I, с. 470.

[712] См.: *J. Migne.* PG, t. LXXXVIII, p. 1715.

[713] Там же, t. LXXIX, p. 1147, 1159, 1161, 1235.

[714] См. примечание с. 56.

[715] По указанию Описания Солов. рукописей (ч. I, с. 589), "составлено из разных изречений Иисуса Сына Сирахова"; напечатано у Архангельского. Op. cit., т. IV, с. 11–13.

[716] Описание Синод. рукописей, отд. II, ч. 8, сл. 54; напечатано у А. С. Архангельского. Op. cit., т. IV, с. 6–8.

[717] А. С. Архангельский. Op. cit., т. IV, с. 54.

[718] См.: *Архим. Иосиф.* Оглавление Великих Четиих-Миней митрополита Макария, с. 412.

[719] Взято из слова Василия Великого "Утешение больному"; напечатано у Миня. PG, t. XXXI, p. 1713, русск. перев., т. IV, с. 389.

[720] См.: *Архим. Иосиф.* Оглавление Великих Четиих-Миней митрополита Макария.

[721] *Нестор.* Т. I. Введение, § 19, с. 11.

[722] Полное собрание русских летописей (далее – ПСРЛ), т. I, с. XIX.

[723] См.: *Кубарев.* О Патерике Печерском. – ЧОИДР, 1847, № 9, с. 16.

[724] См. слово преп. Феодосия "О терпении и смирении"; напечатано А. И. Пономаревым в его "Памятниках древнерусской учительной литературы". Вып. 1. СПб., 1894, с. 70.

[725] См., например: Дополнение к Актам историческим, 1846, т. I, с. 7, или ПСРЛ, т. VI, с. 333.

[726] Древнейший список этого собрания относится к XII в. и находится в императорской Публичной библиотеке. (См. исследование проф. *В. Малинина.* Киев, 1878.)

[727] Прибавления к творениям свв. отцов. СПб., 1843, т. I, с. 98.

[728] ПСРЛ, т. II. Ипатьевская летопись, с. 115.

[729] См.: Описание рукописей Синод. библ., отд. II, ч. 1, с. 5.

[730] См.: *Архим. Иосиф.* Оглавление Великих Четиих-Миней митрополита Макария, с. 349; текст напечатан у В. А. Яковлева. Op. cit., с. 43.

[731] Напечатано у А. С. Архангельского. Op. cit., с. 4–8.

[732] См.: ВЧМ, изд. Археограф. ком., под 16 сентября, слово Иоанна Златоуста "Како подобает чтение книг послушати".

[733] См. под 31 июля слово Иоанна Златоуста "О не встающих на утреню"; напечатано у В. А. Яковлева. Op. cit., с. 210.

[734] См. под 31 июля слово Нифонта к верным. Там же, с. 89.

[735] См. под 13 ноября слово Иоанна Златоуста "Како достоить в церкви стояти на молитве". ВЧМ, изд. Археограф. ком., т. 8.

[736] Под 31 июля слово Иоанна Златоуста "Како подобает в нощь молитися"; напечатано в ПС, 1858, II, с. 607.

[737] Там же, с. 606.

[738] Там же, с. 604.

[739] Под 31 июля – слово св. Василия "О посте". (См. русск. перев., т. IV, с. 1.)

[740] Под 13 ноября – слово св. Иоанна Златоуста "О великом посте". (См. ВЧМ, изд. Археограф. ком.)

[741] Под 31 июля – "Слово св. отец Велицем посте, и о Петрове, и о Филиппове";напечатано у В. А. Яковлева. Op. cit., с. 256.

[742] Под 31 июля. (См. ВЧМ; слово напечатано у А. С. Архангельского. Op. cit., т. IH, с. 118.)

[743] См. слово Иоанна Златоуста "О любви и дружбе", помещенное под 13 ноября и повторенное под 29 февраля. (ВЧМ, изд. Археограф. ком., т. 8.)

[744] Слова под 18 ноября, 12 января, 4 и 29 февраля, 6 марта, 8 и 17 апреля, 19 мая, 5 июня, 2 и 31 июля, 25 августа.

[745] Под 31 июля – слово Иоанна Златоуста "О гордении"; напечатано у Пономарева. Op. cit., вып. 3, с. 76.

[746] Слова под 15 сентября, 25 октября, 3 и 4 ноября, 21 февраля, 10 и 18 апреля, 16 июля и др.

[747] Слово под 3 ноября. (См. ВЧМ, изд. Археограф. ком., т. VII, с. 74.)

[748] Слово под 25 октября. (Там же.)

[749] Слово под 10 апреля. (Там же; Цит. по: слав. Пролог, т. II, с. 126.)

[750] Слово под 27 июня. (Там же; слав. Пролог, т. III, с. 167.)

[751] Слова под 5 декабря, 25 января, 29 февраля, 28 июня и др.

[752] Слово под 25 января. (См. ВЧМ; цит. по: слав. Пролог, т. II, с. 62.)

[753] Слово под 28 июня. (Там же; цит. по: слав. Пролог, т. III, с. 168.)

[754] Слова под 5 сентября, 11 ноября, 7 и 19 декабря, 24 и 27 января, 8 февраля, 6 и 11 марта, 2, 8, 9, 11, 13 и 27 апреля, 29 мая, 7 июня, 2, 19, 24 и 31 июля, 2, 3, 20 и 31 августа.

[755] Слово под 31 июля. (См. ВЧМ; напечатано у В. А. Яковлева. Op. cit., с. 210).

[756] Под 31 июля слово Иоанна Златоуста "О разсмотрении милостыни". (Там же; цит. по: "Пандекты" *Никона Черногорца*, сл. 22.)

[757] Под 16 июля.

[758] Под 31 июля.

[759] Под 4 июля.

[760] Под 13 ноября, 15 декабря, 19 февраля, 4 апреля, 5 июня, 5 августа и др.

[761] Под 29 июля, 22 марта и др.

[762] Под 13 ноября, 18 февраля, 24 мая, 19 июня, июля, 25 августа и др.

[763] Слово под 7 ноября. (См. ВЧМ, изд. Археограф. ком., т. VII, с. 230.)

[764] Под 4 июля слово Иоанна Златоуста "О епископех, не пекущихся людьми". (Там же; цит. по: слав. Пролог.)

[765] Слово под 11 июня. (Там же; цит. по: слав. Пролог, т. III, с. 127–128.)

[766] Слово под 20 апреля. (Там же; цит. по: слав. Пролог, т. II, с. 150.)

[767] Слово под 20 февраля. (Там же; цит. по: слав. Пролог, т. II, с. 141.)

[768] Слово под 25 ноября. (Там же; цит. по: слав. Пролог, т. I, с. 102.)

[769] "Поучение к попом" под 31 июля. (Там же; цит. по: А. И. Пономарев. Op. cit., вып. 3, с. 112.)

[770] Слово "О чести священник" под 10 марта. (Там же; цит. по: слав. Пролог, т. II, с. 26.)

[771] "Поучение к попом" под 31 июля. (Цит. по: А. И. Пономарев. Op. cit., вып. 3, с. 113.)

[772] Слово Иоанна Златоуста "Како попом учити люди". (Там же; цит. по: *А. И. Пономарев.* Op. cit., т. III, с. 114–115.)

[773] "Слово Иезекииля пророка к епископом и попом" под 16 августа. (Там же; цит. по: слав. Пролог, т. III, с. 126.)

[774] Слово под 4 февраля. (Там же; цит. по: слав. Пролог, т. II, с. 91.)

[775] Слово под 28 мая. (Там же; цит. по: слав. Пролог, т. III, с. 88.)

[776] Слова под 22 и 29 февраля, 30 мая, 3 июня, 20, 23 и 31 июля, 11 августа и др.

[777] Слово под 31 июля; цит. по: *А. И. Пономарев.* Op. cit., вып. III, с. 123.

[778] Там же, с. 121.

[779] Под 31 июля слово Иоанна Златоуста "О злых женах"; цит. по: *А. И. Пономарев.* Op. cit., вып. III, с. 123.

[780] Под 31 июля слово "Како достоит блюстися злых жен безумных"; напечатано у А. С. Архангельского. Op. cit., вып. IV, с. 21.

781 Слова под 14 и 25 сентября; 10 октября, 2 ноября, 23 и 27 декабря, 28 и 29 февраля, 18 марта, 22 апреля, 11 мая, 13 июня, 22, 25, 28 и 31 июля, 3, 11, 12 и 24 августа.

782 Под 31 июля "Слово святых отец о женитве и любодеянии"; цит. по: В. А. Яковлев. Op. cit., с. 213.

783 Там же, с. 214.

784 *Н. Костомаров.* Очерки домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI–XVII в., с. 80, 132.

785 Под 6 ноября слово Антиоха "Об объядении", под 29 февраля Иоанна Златоуста "Об объядении и пиянстве" Кассиана Римлянина "Об чревообъядении", под 13 марта, 9 августа и др.

786 Слово под 6 ноября. (ВЧМ, изд. Археограф. ком., т. 7, с. 184, 185.)

787 Там же, с. 186.

788 Слова под 7 октября, 22 января, 29 февраля, 17 мая, 27 и 31 июля и др.

789 Под 31 июля слово "О невстающих на утреню"; цит. по: *В. А. Яковлев.* Op. cit., с. 272.

790 Под 31 июля "Слово святых отец о пьянстве"; цит. по: *А. И. Пономарев.* Op. cit., вып. III, с. 103.

791 Слово Иоанна Златоуста "О играх и плясании"; слово Нифонта "О русалиях"; "Слово святых отец о праздновании духовном" и т. д.

792 См. слово Иоанна Златоуста "О играх и плясании"; цит. по: *А. И. Пономарев.* Op. cit., вып. III, с. 104.

793 Там же.

794 *Н. Костомаров.* Op. cit., с. 139, 140.

795 Под 31 июля слово Иоанна Златоуста "О играх и плясании"; цит. по: *А. И. Пономарев.* Op. cit., вып. III, с. 104.

796 Под 31 июля слово Нифонта "О русалиях"; цит. по: *В. А. Яковлев.* Op. cit., с. 63.

797 Слово Иоанна Златоуста "О играх и плясании"; цит. по: *А. И. Пономарев.* Op. cit., с. 104.

798 Под 31 июля "Слово святых отец к ленивым и нехотящим делати"; Василия Великого "К ленивым" и др.

799 *Н. Костомаров.* Op. cit., с. 99–101, 118.

800 Под 31 июля "Слово святых отец к ленивым и не хотящим делати"; цит. по: ПС, 1861, III, с. 473.

801 Цит. по: *А. И. Пономарев.* Op. cit., с. 93.

802 Под 31 июля поучение Василия Великого "К ленивым"; цит. по: *А. И. Пономарев.* Op. cit., с. 92.

803 Там же, с. 93.

804 Под 27 сентября слово Евагрия "Еже не осуждати ближняго"; под 22 октября – "Еже не осуждати никогоже, осуждая бо иного, яко антихрист есть"; под 16 декабря – "Яко не подобает осуждати согрешившаго"; под 13 января – "Еже не поносити никомуже, да не поносимы будут"; под 30 января – "Еже не осудити никогоже о всяком деле"; под 29 февраля слово Иоанна Златоуста "Яко не подобает брата осуждати"; под 14 марта – "Яко не подобает черноризцев осуждати; под 5 июня – "Еже не судити искреннему"; под 31 июля – "О неосуждении"; под 14 августа – "Еже не осуждати" и др.

805 Под 31 июля слово "О неосуждении". (По Оглавлению Четиих–Миней – с. 360; цит. по: *А. И. Пономарев.* Op. cit., вып. III, с. 80.)

806 Там же, с. 81.

807 Там же, с. 80.

808 Слово под 22 октября. (ВЧМ, изд. Археограф. ком., т. VI.)

809 Под 31 июля слово "О неосуждении". (По Оглавлению ВЧМ – с. 360; цит. по: *А. И. Пономарев.* Op. cit., вып. III, с. 81.)

810 См. под 29 февраля слово "О клятве, яко полезнее не клятися"; слово Иоанна Златоуста " О клянущихся Богом и честным крестом"; под 31 июля слово "О клянущихся во лжу"; слово Иоанна Златоуста "О клятве"; под 23 августа слово "О клянущихся во лжу именем Божиим" и мн. др.

811 Под 31 июля слово "О клятве". (По Оглавлению ВЧМ – с. 349; цит. по: *А. И. Пономарев.* Op. cit., вып. III, с. 82.)

[812] Там же, с. 81.

[813] Под 23 августа слово Иоанна Златоуста "О клянущихся во лжу..." (Там же, с. 82.)

[814] Под 27 марта слово Иоанна Златоуста "О милостыни и о рабех"; под 26 ноября "Наказание ко владеющим властем мира сего"; под 15 октября слово св. Андрея "Како виде богатаго умерша"; под 31 июля "Како имети челядь" и др.

[815] Под 31 июля слово "Како имети челядь". (По Оглавлению ВЧМ – с. 353; цит. по: *А. И. Пономарев.* Op. cit., с. 127.)

[816] Там же, с. 129.

[817] Слово под 15 октября. (ВЧМ, изд. Археограф. ком., т. V.)

[818] Под 11 декабря слово "Яко право судити на суде, ни обиноватися на суде ни богата ни убога"; под 31 декабря "Слово Сирахово на немилостивыя князи и цари"; под 23 марта слово "О судех"; под 16 мая слово "К судиям"; под 23 мая слово. "О судиях и властителех, емлющих мзду" и др.

[819] Слово под 6 апреля. (Цит. по: слав. Пролог, т. II, с. 118.)

[820] Слово из 31 июля. (Цит. по: *А. И. Пономарев.* Op. cit., с. 90.)

[821] См. слова под 19 ноября, 16 апреля, 27 мая, 31 июля и др.

[822] Слово под 31 июля. (Цит. по: слав. Пролог, т. II, с. 118.)

[823] Там же.

[824] Слова под 19 сентября, 3 и 17 ноября, 13 и 29 февраля, 31 июля, 30 августа и др.

[825] Месяц сентябрь. (ВЧМ, изд. Археограф. ком., т. II, с. 1254.)

[826] Слово под 31 июля "О гневе". (Цит. по: *В. А. Яковлев.* Op. cit., с. 55.)

[827] Слова под 29 февраля, 10 и 31 июля, 28 августа.

[828] Слово под 13 октября, 29 февраля, 10 августа и др.

[829] Слово под 14 октября. (ВЧМ, т. V, с. 951.)

[830] Под 13 ноября слово Иоанна Златоуста "О суетном сем житии"; под 27 декабря "О суети уныния сея жизни"; под 29 февраля "О суетном сем житии"; слова под 30 апреля, 12 июня, 31 июля и др.

[831] Под 31 июля "Слово святых отец о славе мира сего". (Цит. по: *А. И. Пономарев.* Op. cit., т. III, с. 83.)

[832] Там же, с. 43.

[833] Там же.

[834] Там же, с. 41.

[835] Слово под 13 августа. (Цит. по: слав. Пролог, т. III.)

[836] Под 31 мая слово Иоанна Златоуста.

[837] Слово под 31 июля.

[838] Слово под 31 декабря.

[839] Слово под 26 января.

[840] Слово под 20 мая.

[841] Слово под 31 июля.

[842] Слово под 1 января. (См.: *Св. Василий Великий.* Постнические слова. М., 1847.)

[843] См., главным образом, слова, помещенные под 28 января, составляющие книгу под названием "Паренисис". См. также: *А. С. Архангельский.* Op. cit., т. III.

[844] Слова под 19 января, 11 февраля, 31 декабря.

[845] Помещены в ВМЧ под 31 мая.

[846] См. там же.

[847] См. там же, под 30 марта.

[848] Там же.

[849] Под 13 ноября, 31 декабря, 12 января, 2, 5 и 20 марта и др.

[850] Под 11 февраля.

[851] Под 27 сентября, 27 октября, 2, 4 и 23 ноября, 12 января, 25 и 29 февраля, 5 и 13 марта, 14 и 15 апреля.

[852] Под 3 июля.

[853] Слова под 27 сентября, 27 октября, 2, 4 и 23 ноября, 3 июля и др.

[854] Под 31 июля слово Иоанна Златоуста "О глаголющих, яко несть мощно в миру спастися"; "Слово святых отец к христианом, аще кто оставляет жену и дети отходит в монастыри"; слово "О спасающихся в миру" и др.

855 Слово под 31 июля. (Цит. по: *А. Н. Пономарев.* Op. cit., вып. III, с. 44.)
856 Там же, с. 46.
857 Под 20 и 31 июля.
858 Под 5 сентября.
859 Под 17 декабря.
860 Под 31 июля.
861 Под 26 сентября (2 слова) и 8 мая.
862 Под 16 ноября и 9 августа.
863 Под 18 октября.
864 Под 29 июня (4 слова), 10 мая, 30 июня.
865 Под 30 апреля.
866 Под 9 октября.
867 Под 30 ноября.
868 Под 6 октября.
869 Под 19 июля.
870 Под 21 августа.
871 Под 27 декабря.
872 Под 14 января.
873 Под 1 июля и 1 ноября.
874 Под 30 августа.
875 Под 12 июля.
876 Под 17 апреля.
877 Под 15 сентября.
878 Под 26 октября.
879 Под 6 декабря.
880 Под 23 апреля и 4 ноября.
881 Под 31 июля.
882 Под 9 января.
883 Под 9 марта.
884 Под 31 июля слово Григория Цамблака.
885 ВЧМ, изд. Археограф. ком., т. I, с. 450.
886 Там же, т. V, с. 1126.
887 Там же, т. III, с. 1346.
888 Слово под 31 июля. (Цит. по: *Митроп. Макарий.* История..., т. V, с. 449–450.)
889 ВЧМ, изд. Археограф. ком., т. III, с. 1667.
890 Там же, с. 1675.
891 Слово под 23 апреля. (Цит. по: *Митроп. Макарий.* История..., т. V, с. 454.)
892 Слово под 25 ноября.
893 Под 15 июля.
894 Под 2 мая и 24 июля.
895 Под 3 мая.
896 Под 20 сентября.
897 Под 23 ноября.
898 Под 25 сентября.
899 Под 29 октября.
900 Под 9 июня.
901 Под 23 мая.
902 Под 15 мая.
903 Под 11 февраля.
904 Под 28 мая.
905 Под 31 марта.
906 Под 17 апреля.
907 Под 23 мая.
908 Под 24 августа и 21 декабря.
909 Под 14 октября, 14 февраля и 6 апреля.
910 Под 5 декабря.
911 Под 20 января.

[912] Под 17 апреля. (Цит. по: ПС, 1859, ч. 3, с. 100.)
[913] Под 25 сентября. (ВЧМ, изд. Археограф. ком., т. III, с. 1368.)
[914] Под 29 октября. (ВЧМ, изд. Археограф. ком., т. VI, с. 2032.)
[915] Под 23 мая. (Цит. по: ПС, 1858, март.)
[916] Под 17 апреля. (Цит. по: ПС, 1859, ч. III, с. 308, 309.)
[917] ВЧМ, изд. Археограф. ком., т. III, с. 1568.
[918] Там же, с. 1408.
[919] Под 25 сентября. (ВЧМ, изд. Археограф. ком., т. III.)
[920] Под 17 апреля. (Цит. по: ПС, 1854, ч. III, с. 308, 309.)
[921] Под 8 и 14 сентября, 1 октября, 4, 8, 21 и 27 ноября, 25 декабря, 6 января, 2 февраля, 25 марта и т. д.
[922] ВЧМ, изд. Археограф. ком., т. VI, с. 18.
[923] Там же.
[924] Там же, т. I, с. 409.
[925] Там же, с. 396 и др.
[926] Слова под 1 августа (Владимирской иконе Божией Матери) и под 27 ноября (иконе "Знамение").
[927] Под 4 декабря 4-е слово Иоанна Дамаскина "Что есть Бог, якоже неведом".
[928] Под 14 сентября слово Иоанна Златоуста (ВЧМ, с. 675); под 31 июля слово Василия Великого; под 4 декабря слово Иоанна Дамаскина и т. д.
[929] Под 14 сентября. См. также: "Маргарит", беседа на пророка Исаию, с. 969.
[930] Под 14 сентября слово Иоанна Златоуста; под 31 июля слова Василия Великого на Евномия; беседа Иоанна Златоуста "Против аномеев. О непостижимости Бога"; под 4 декабря слово Иоанна Дамаскина и др.
[931] Под 14 сентября. (ВЧМ, изд. Археограф. ком., т. II, с. 677.)
[932] *Преп. Иосиф Волоцкий.* Просветитель. Изд. КазДА, 1855, с. 46.
[933] Под 25 января.
[934] Под 4 декабря слова 6, 7, 8, 10.
[935] Под 18 марта, оглашения 16 и 17.
[936] Под 31 декабря.
[937] Под 31 июля его "Просветитель".
[938] Под 18 марта.
[939] Под 4 декабря.
[940] Под 25 декабря.
[941] Под 31 июля.
[942] ВМЧ, изд. Археограф. ком., т. I, с. 118.
[943] *Преп. Иосиф Волоцкий.* Op. cit., с. 379–400, 428–450.
[944] Под 4 декабря; под 31 июля Иосифа Волоцкого слово 4-е и др.
[945] ВЧМ, изд. Археограф. ком., т. I, с. 118.
[946] О Лице Иисуса Христа, о двух естествах, о единстве Ипостаси говорится в словах Афанасия Александрийского. "Против ариан", под 2 мая; о воплощении – в "Огласительных словах" (10-м, 11-м, 12-м) Кирилла Иерусалимского, под 18 марта; о том же у Иоанна Златоуста в словах на Рождество Христово, под 25 декабря; Григория Богослова в слове на Пасху, под 25 января; Прокла Константинопольского на Рождество Христово, под 25 декабря и 6 января; Иоанна Дамаскина в 33-м и 34-м словах, под 4 декабря; в анонимных словах, помещенных под 1, 8 и 13 сентября в ВЧМ, изд. Археограф. ком., т. I и II, с. 114, 350 и 656; Иосифа Волоцкого 4-е слово, под 31 июля; Иоанна Златоуста, под 29 февраля и мн. др.
[947] Под 1 сентября. (ВЧМ, изд. Археограф. ком., т. I, с. 114.)
[948] Под 8 сентября. (Там же, с. 351).
[949] Под 18 марта 13-е "Огласительное слово" Кирилла Иерусалимского; под 14 сентября: слово Иоанна Златоуста на Воздвижение Креста, слово Василия Селевкийского и два анонимных слова. (ВЧМ изд. Археограф. ком., т. I, с. 676, 713, 718 и 1194.)
[950] Под 20 декабря. (Цит. по: *Митроп. Макарий.* История..., т. V, с. 460.)
[951] Русское проповедничество, исторический его обзор. СПб., 1871, с. 18.
[952] Под 18 марта.
[953] Под 25 января.
[954] Под 4 декабря слова 35-е и 36-е.

[955] Под 11 ноября слово 9-е (ВМЧ, с. 503).

[956] Например, Ефрем Сирин, под 24 декабря; митрополит Фотий, под 31 декабря; Иоанн Златоуст, под 13 ноября.

[957] Слова: Кирилла Иерусалимского ("Тайноводственные"), Иоанна Златоуста; под 26 декабря; Анастасия Синаита, под 5 апреля; Григория Цамблака, под 20 декабря и др.

[958] Слова: Иоанна Златоуста, под 22 июня и Ефрема Сирина, под 13 ноября; 2-е "Огласительное слово" Кирилла Иерусалимского, под 18 марта; слова Марка Подвижника, под 19 июля и Анастасия Синаита ("О исповедании грехов"), под 5 апреля и др.

[959] Слова: Кирилла Иерусалимского, под 18 марта и митрополита Фотия, под 31 декабря.

[960] Под 14 сентября слово Иоанна Златоуста (ВЧМ, с. 986).

[961] Под 14 сентября слово Иоанна Златоуста (ВЧМ, с. 1013 и 1170); под 4 декабря 15-е слово Иоанна Дамаскина; под 31 июля слово Кирилла "О небесных силах" и др.

[962] Под 31 июля слово св. Симеона Месопотамского. (Цит. по: *В. А. Яковлев.* Op. cit., с. 260.)

[963] 15-е "Огласительное слово" Кирилла Иерусалимского, под 18 марта; слова: Ефрема Сирина "О суде и втором пришествии", под 13 ноября и 31 июля; Геннадия, патриарха Константинопольского, "О Царствии Небесном и безконечной муке", под 27 августа; Григория Двоеслова, под 14 ноября; Феодора Студита (ВМЧ, т. VII, с. 516, 593, 669, 725); Иоанна Златоуста, под 4 августа, 13 ноября, 30 января, 29 февраля, ВЧМ, с. 1021, 1045, 1057, 1079; Анастасия Синаита, под 28 апреля; Кирилла Александрийского, Иоанна Дамаскина, под 4 декабря; анонимное слово под 28 сентября; другое – под 9 ноября; анонимные слова под 15 января, 17 и 22 декабря; Иосифа Волоцкого 8-е и 9-е слово под 31 июля; митрополита Фотия слово в Неделю мясопустную, под 31 декабря; Григория Цамблака, под 31 июля; слово с именем Ефрема Сирина "О кончине мира сего", под 31 июля и др.

[964] *Шевырев.* Op. cit., т. IV, с. 84, 85.

[965] Акты исторические, т. I, № 286, с. 525.

[966] ПСРЛ, т. III, с. 79; т. IV, с. 105–106; т. I, с. 176 и др.

[967] Под 31 июля. (Цит. по: ПС, 1858, т. II, с. 474.)

[968] Там же.

[969] Под 31 июля слово Иоанна Златоуста "О суде" (русского происхождения).

[970] Под 11 октября слово Афанасия о иконе Господа Иисуса Христа (ВЧМ, с. 925); под 4 декабря Иоанна Дамаскина слова 40 и 41; под 31 июля слово Андрея Критского и три слова (5-е, 6-е и 7-е) Иосифа Волоцкого, в которых он разбирает возражения со стороны жидовствующих против икон и др.

[971] Под 10 октября. (ВЧМ, изд. Археограф. ком., т. V, с. 992.)

[972] Под 4 декабря.

[973] Под 24 декабря.

[974] Под 31 июля.

[975] См.: Летописи русск. литер. и древн., изд. Тихонравовым, т. V, отд. III, с. 90–103.

[976] Слова: Григория Цамблака, под 14 сентября; Иосифа Волоцкого (7-е слово его "Просветителя"), под 31 июля; Иоанна Златоуста (беседа на Матф., ВМЧ, с. 317–318); Симеона Метафраста (воспоминат. слово), под 6 сентября.

[977] ВМЧ, изд. Археограф. ком., т. II, с. 846–1193 и др.

[978] ТКДА, 1861, с. 446.

[979] *Архиеп. Макарий.* История..., т. V, с. 242.

[980] Под 11 февраля.

[981] См.: ХЧ, 1897, октябрь.

[982] Под 15 июля. (Цит. по: *А. И. Пономарев.* Op. cit., вып. I, с. 67.)

[983] Слово под 29 августа; напечатано в: Памятники, собранные Пыпиным и Костомаровым, т. IV, с. 167.

[984] Там же.

[985] Под 17 апреля похвальное слово Зосиме; напечатано в: ПС, 1859, ч. III, с. 302.

[986] ВЧМ, изд. Археограф. ком., т. I, с. 387, 388.

[987] Там же, с. 388.

[988] Там же, т. IV, с. 21.

[989] Там же, т. VII, с. 35–36.

[990] Под 31 июля слово Кирилла Иерусалимского; под 11 июня слово Василия Великого

(см. его Творения в русск. перев., т. VII, с. 415).

991 Там же слово Иоанна Златоуста "О милостыни". (См. текст у А. И. Пономарева. Op. cit., с. 70.)

992 Там же; текст у А. И. Пономарева. Op. cit., с. 112, 115.

993 Под 21 декабря. (Цит. по: *Архиеп. Макарий.* История..., т. VII, с. 167.)

994 Под 15 сентября (ВМЧ, изд. Археограф. ком., т. II, с. 1202).

995 Под 3 ноября. (Там же, т. VII, с. 74.)

996 Там же, с. 810.

997 Там же, т. I, "Летописец", с. I.

998 См.: *Преп. Иосиф Волоцкий.* Просветитель, с. 60.

999 См. ч. VII, с. 202.

1000 Сочинения преп. Нила Сорского, изд. Елагина, с. 49, 96, 174.

1001 Дополнения к Актам историческим, т. I, № 239.

1002 ЖМНП, 1868, т. IV, с. 142.

1003 ЧОИДР, 1847, т. 3, с. 7–28.

1004 *Митроп. Макарий.* История..., т. VII, с. 178.

1005 Стоглав, глава VI, с. 61.

1006 Помещены в ВМЧ под 20 июня. (См.: Описание рукописей Синод. библ., отд. II, № 110.)

1007 См. там же, № 154, с. 202.

1008 Там же, № 110.

1009 Руководство для сельских пастырей, 1875, т. III, № 36, с. 13–14.

1010 Там же, № 40, с. 130–137; № 45, с. 285–293; № 51, с. 500–509; 1876, № 2, с. 55–65; № 3, с. 82–90; № 5, с. 136–149; № 31, с. 381–386.

Архимандрит МАКАРИЙ (Веретенников),
ректор Тобольской Духовной Семинарии

АВТОГРАФЫ ВСЕРОССИЙСКОГО МИТРОПОЛИТА МАКАРИЯ

Из древлехранилища центрального государственного архива древних актов

Имя Всероссийского митрополита Макария, канонизованного на Соборе 1988 года, в литературе занимает видное место[1]. Он известен своей благочестивой жизнью, прославлением русских святых, собиранием духовных письменных сокровищ Русской Церкви. Его наследие нуждается в выявлении и в последующем осмыслении. Вкладом в этом отношении может явиться изучение автографов святителя Макария.

Очевидно, впервые автограф — подпись Главы Русской Церкви был опубликован историком М. П. Погодиным, который собрал и литографировал автографы различных деятелей Древней Руси[2]. Подпись митрополита датирована 1547 годом. Другой автограф святителя Макария был опубликован П. Полевым[3]. Непосредственно данной проблематике посвящена небольшая работа Н. Попова. Он замечает о первой публикации: "До сих пор манера письма этого иерарха была известна по весьма неточному снимку двух строк его почерка в Погодинском альбоме (№ 39)"[4]. Автор опубликовал фотовоспроизведение подписи митрополита Макария на крестоцеловальной грамоте Василия Михайловича Глинского, "датируемой июлем 1561 года"[5]. Этот автограф, несомненно принадлежащий митрополиту Макарию, послужил исследователю отправной точкой для идентификации и атрибуции других личных записей святого иерарха. Ученый атрибутирует ему вкладную запись в рукописи, данной в Пафнутьево-Боровский монастырь (табл. 2)[6]. На последней таблице (здесь отсутствует) им воспроизведена из этой же рукописи еще одна запись, которая более соответствует скорописной манере письма, чем полууставу, в отличие от остальных. Затем Н. Попов исследует вкладную запись в Толковом Евангелии. Анализируя последнюю, он отмечает: "Можно думать..., что митрополит Макарий обладал редким богатством графических приемов, вероятно потому, что в своей жизни не мало отдавался занятиям живописью, которые приучают глаз легко схватывать и надолго удерживать в памяти самые разнообразные и прихотливые сочетания отдельных линий и форм"[7]. Публикация автографа митрополита Макария из рукописи, данной в Пафнутьево-Боровский монастырь, позволила выявить механизм создания ошибочного мнения, что Святитель был женатым человеком в миру[8].

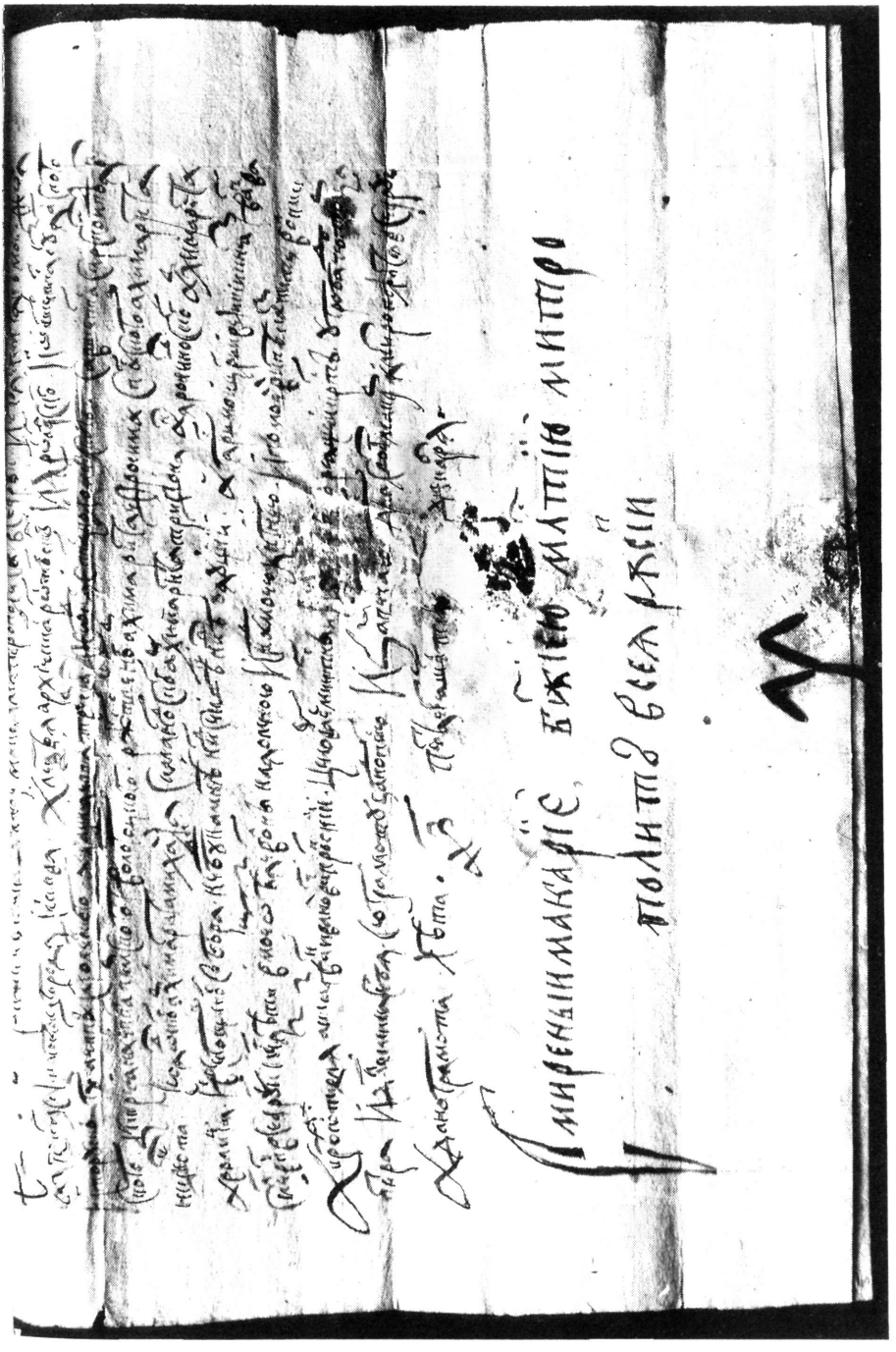
Н. Попов упоминает самый ранний известный автограф святителя Макария 1526 года в Новгородской Софийской Кормчей книге[9]. Он был воспроизведен Н. Марксом и Т. Протасьевой[10]. К началу Московского периода

святителя Макария (1542—1563) Б. Л. Фонкич относит запись в греческой рукописи, привезенной на Русь митрополитом Фотием († 1431): "Книга греческого писма Треодь постная и цветная. Да в той же книге от доски двунадесять Еуангелии страстьных"[11].

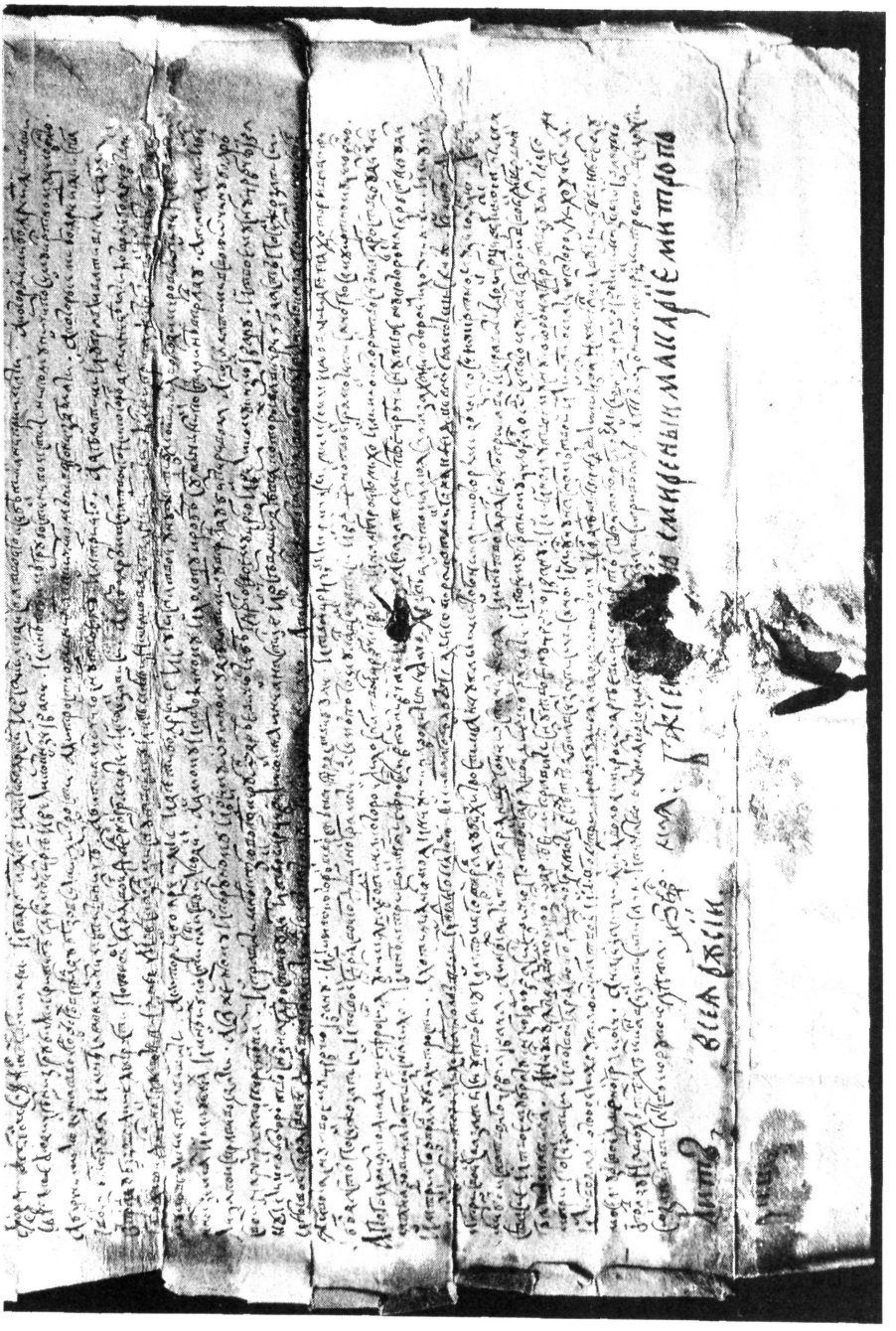
Первым среди автографов, опубликованных Н. Поповым, является подпись на документе (см. табл. 3), хранящемся ныне в Центральном государственном архиве древних актов[12]. В описании, составленном В. И. Шумиловым, названы еще несколько автографов святителя Макария аналогичного образа: подписи Святителя на крестоцеловальных записях И. И. Турунтая-Пронского (табл. 1), Владимира Андреевича Старицкого (табл. 2), И. Д. Бельского (табл. 4)[13]. Для придания данным документам большей значимости пред царем они были утверждены авторитетом Главы Церкви, который поставил на грамотах свою подпись: "Смиреный Макарие Божиею милостию Митрополит вся Русии" или "Божиею милостию смиреный Макарие Митрополит всея Русии". Текст последнего автографа, написанного за полтора года до кончины Святителя, короче предыдущих: "Смиреный Макарие, Митрополит всея Русии". Характерна сохранность данных документов, крестоцеловальных записей, так как известна позитивная оценка печалования митрополита Макария пред царем[14].

В этом же собрании хранится также подлинник желованной грамоты старцу Елизарию от 1 июля 1558 года (табл. 5). Скреплять своим авторитетом данную грамоту митрополиту Макарию, как это было в вышеуказанных случаях, было не нужно. Поэтому она была подписана не самим Святителем, а митрополичьим дьяком Одинцом Севашевым[15]. Грамота имеет хорошо сохранившуюся митрополичью печать из черного воска[16]. На ее лицевой стороне изображена сидящая на троне Богоматерь с Младенцем (табл. 6), а на обороте имеется надпись: "Божиею милостию смиренный Макарей митрополит всея Руси" (табл. 7). Таким образом, становится очевидным неверное суждение А. В. Карташова, считавшего, что "митрополит Макарий, как бывший Новгородский архиепископ, носил на Митрополии белый клобук и употреблял красную печать, потому что не мог он отказаться при переходе на высший пост — митрополита — от привилегий, которыми обладал в низшем положении архиепископа"[17].

Недавно было отмечено, что работа по выявлению автографов святителя Макария "может быть продолжена"[18]. Публикация автографов митрополита Макария из собрания ЦГАДА является шагом в данном направлении, одновременно свидетельствующая нам о новоканонизованном святом Русской Церкви, выдающемся Первоиерархе XVI века. Хронологически они охватывают 15 лет последнего, Московского периода его жизни. Публикация автографов деятеля Древней Руси ценна сама по себе и тем более — митрополита Макария, сделавшего огромный вклад в развитие древнерусской книжности и культуры.



Автограф митрополита Макария на крестоцеловальной записи
И. И. Турунтая-Пронского (Табл. 1)



Автограф митрополита Макария на крестоцеловальной записи В. А. Старицкого

(Табл. 2. ЦГАДА, ф. 135, отд. III, рубр. II, № 20,1554, май)

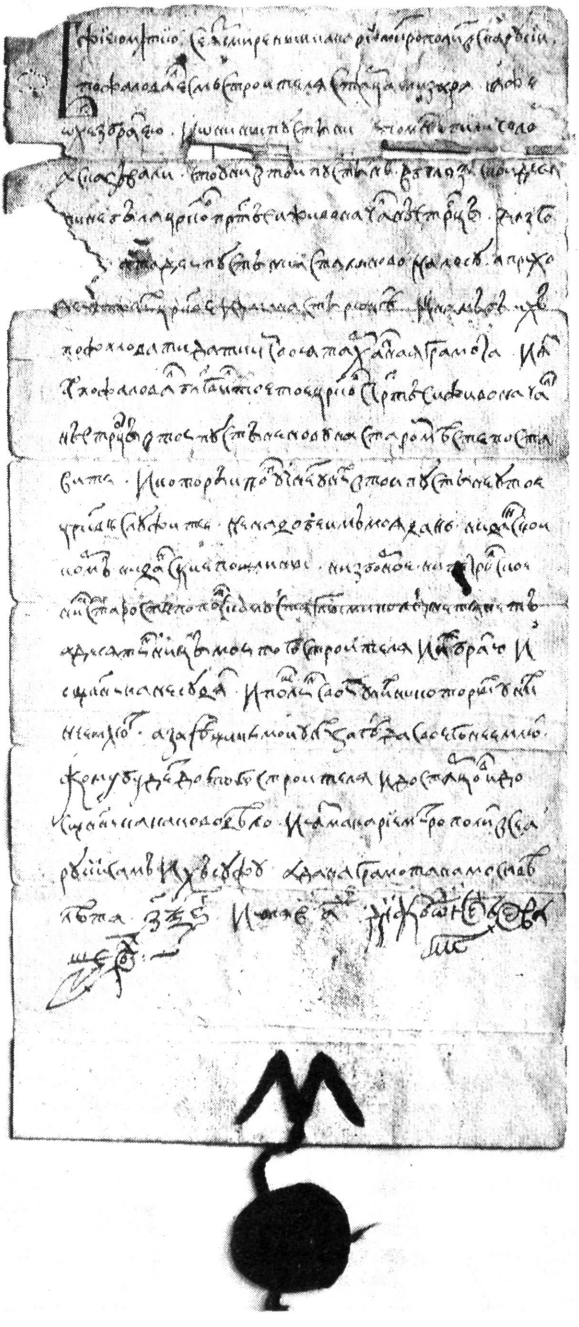


Автограф митрополита Макария на крестоцеловальной грамоте В. М. Глинского

(Табл. 3. Впервые была опубликована Антоновым)



Автограф митрополита Макария накрестоцеловальной записи И. Д. Бельского (Табл. 4)



Жалованная грамота митрополита Макария старцу Успенско-Адриановой пустыни Елизарию. 1558 г. (Табл. 5)





Лицевая сторона печати Всероссийского митрополита Макария на жалованной грамоте старцу Успенско-Адриановой пустыни Елизарию (Табл. 6)

Оборотная сторона печати Всероссийского митрополита Макария на жалованной грамоте старцу Успенско-Адриановой пустыни Елизарию (Табл. 7)

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] О различных аспектах жизни и деятельности Всероссийского Митрополита Макария см.: *Шишов А.* Всероссийский Митрополит Макарий и его заслуги для Русской Церкви.— Странник, 1869, № 12, с. 75—106; *Макарий, архиепископ Литовский и Виленский.* Московский Митрополит Макарий как литературный деятель. ХЧ, 1873, № 4, с. 587—697; *Лебедев Н.* Макарий, Митрополит Московский (1482—1563). М., 1877; *Заусцинский К.* Макарий, Митрополит всея России.— ЖМНП, 1881, № 10, с. 209—259; № 11, с. 1—38; *Макарий, митрополит Московский.* История Русской Церкви. Изд. 2. СПб., 1887, т. 6, с. 209—294; *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. М., 1900, т. 2, ч. 1, с. 744—875; *Попов Н.* Автографы Митрополита Макария, собирателя Великих Миней.— Летопись занятий Археологической Комиссии. СПб., 1913, вып. 25, с. 1—12; *Волнянский Н.* Митрополит Макарий — светоч русской культуры. ЖМП, 1947, № 6, о. 24—41; *Pascal P.* Le Métropolite Macaire et ses grandes entreprises literaires.— Russie et Chrétiente, 1949, n 1—2, p. 7—16; *Спасский Ф. Г.* Русское литургическое творчество Макарьевского периода.— Православная мысль. Париж, 1951, вып. 8, с. 128—136; *Муравьев Н.* Митрополит Макарий как составитель Великих Четьих Миней. (К 400-летию составления Великих Четьих Миней.)— ЖМП, 1953, № 5, с. 49—54; *Зимин А. А.* И. С. Пересветов и его современники. Очерки по истории общественно-политической мысли середины XVI века. М., 1958, с. 72—79; *Смирнов И. И.* Очерки политической истории русского государства 30—50-х годов XVI века. М.— Л., 1958, с. 194—202; *Карташов А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Париж, 1959, т. I, с. 424—442; *Leonid, Erzbischof von Jaroslawl und Rostow.* Metropolit Makari von Moskau und ganz Rußland. Hierurch in entscheidungsreicher Zeit.— Stimme der Orthodoxie (далее сокращенно: SdO), 1963, № 12, S. 33—39; 1964; № 1, S. 29—36; *Веретенников П., диак.* Московские Соборы 1547 и 1549 годов.— ЖМП, 1979, № 12, с. 69—77; *Веретенников П., свящ.* Первосвятительская деятельность Макария, Митрополита Московского и всея Руси († 1563).— Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего экзархата, 1980—1981, № 105—108; с. 213—246; *Makari Abt (Weretennikov).* Metropolit Makari von ganz Rußland und die Heiligen seiner Zerit.– SdO, 1983, n 7, 1983, n 7, S. 45—48, ders. Kommt, lasset uns anbeten! Eine Ikonographische Skizze um den Moskauer Metropoliten Makari.— SdO, 1984, n 1, S. 34—38, 46—48; *Дробленкова Н. Ф.* Великие Минеи Четьи.— В кн.: ТОДРЛ. Л., 1985, т. 39, с. 239—243; *Makari Abt (Weretennikov).* Hierarch von ganz Rußland Metropolit Makari und die altrussische Hagiographie.— SdO, 1985, n 10, S. 37—38, 48; *Он же,* Школа Всероссийского митрополита Макария.— Богословские труды. Юбилейный сборник. Московская Духовная Академия. 300 лет (1685—1985). М., 1986, с. 331—336; *Макарий, архимандрит.* Новоканонизованные святые: Святитель Макарий, Митрополит Московский.— Московский церковный вестник (далее — МЦВ), 1980, № 3, с. 4—5; *Дробленкова Н. Ф.* Макарий (1481/1482 — 31.XII.1563).— В кн.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2— (вторая половина XIV—XVI в.), ч. 2, Л-Я. Л., 1989, с. 76—88.

[2] *Погодин М. П.* Русский исторический альбом. М., 1837, табл. 9; то же. М., 1853, лист 6, № 39. Переопубликацию этого автографа см.: *Осетров Е.* Сказ о друкаре Иване и его книгах. М., изд. "Малыш", 1983, с. 34.

[3] *Полевой П.* История русской литературы в очерках и биографиях. Изд. 5. СПб., 1883, ч. 1, с. 115. Последующие публикации этого автографа см.: *Немировский Е.* Возникновение книгопечатания в Москве. Иван Федоров. М., 1964, с. 53; *Макарий, архимандрит.* Новоканонизованные святые: Святитель Макарий, Митрополит Московский.— МЦВ, 1989, № 3, с. 5; Макарий, архимандрит. Сказание о житии Святителя Макария, Митрополита Московского.— ЖМП, 1989, № 6, с. 61.

[4] *Попов Н.* Автографы Митрополита Макария, собирателя Великих Миней.— Летопись занятий Археографической Комиссии за 1912 год. СПб., 1913, вып. 25. с. 4—5.

[5] Там же, с. 5

[6] Описание рукописи см.: *Востоков А.* Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842, с. 270—274.

[7] *Попов Н.* Автографы Митрополита Макария..., с. 10.

[8] См.: *Веретенников П., диак.* Святитель Макарий, архиепископ Великого Новгорода и Пскова (1526—1542).— ЖМП, 1979, № 8, с. 75, прим. 1.

[9] *Попов Н.* Автографы Митрополита Макария..., с. 6.

[10] *Маркс Н.* Русская Правда по Синодальному списку. М., 1910, с. 1; *Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Синодального собрания. М., 1970, ч. 1, иллюстрация к с. 96.

[11] *Фонкич Б. Л.* Греческая рукопись митрополита Фотия.— В кн.: Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1972, с. 190—191.

[12] Описание этого документа см.: *Шумилов В. Н.* Государственное древлехранилище хартий и рукописей. Опись документальных материалов фонда № 135. Под ред. Л. В. Черепнина, М., 1971, с. 104, № 218.

[13] Там же, с. 100, № 202; с. 101—102, № 209; с. 106, № 222.

[14] *Янковский П.* Печалование духовенства за опальных в первенствующей Церкви грекоримской вообще и в Церкви древне-русской по преимуществу.— ЧОИДР, 1876, кн. 1, с. 179—182.

[15] *Шумилов В. Н.* Государственное древлехранилище..., с. 103, № 215. В отличие от предыдущих случаев составитель не указывает место публикации текста этого документа. Текст грамоты был опубликован в последующее время Л. Ивиной по более позднему, чем оригинал, списку, из Копийной книги Симонова монастыря (Акты феодального землевладения и хозяйства. Акты Московского Симонова монастыря (1506—1613 гг.). Составитель *Л. И. Ивина.* Л., 1983, с. 131—132, № 120).

[16] В вышеназванных документах митрополичья печать первоначально была, но либо плохо сохранилась, либо совсем не сохранилась.

[17] *Карташов А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Париж, 1959, т. 1, с. 442.

[18] Словарь книжников и книжности Древней Руси. М., 1989, вып. 2, ч. 22, с. 85.

Диакон Георгий ЗЯБЛИЦЕВ

ПЛОТИН И СВЯТООТЕЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

В бесчисленных исследованиях по неоплатонизму Плотина упрекали чаще всего в бессистемности и неразрешимости противоречий. По мнению современного немецкого исследователя Кристиана Германна (Christian Hermann), "эти упреки отчетливее других сформулировал в XIV веке француз Брентано: "в доктрине Плотина — богатство утверждений, но недостаток доказательств; отсутствие системы с научным методом; постоянное посягательство разума на невозможное: он должен познавать непостижимое и мыслить о немыслимом. Противоречия часто угрожающе громоздятся одно на другое. Но тем не менее все это вполне отвечает духу сей мятежной музыки, которая повергает нас в растерянность". Брентано отрицал за Плотином какое-либо научное значение. Макс Вундт в начале XX века также критиковал бессистемность Плотина: "все попытки извлечь систему из его книг совершенно неадекватны характеру этих сочинений". Хайнеманн допускал, что возможна систематизация лишь поздних трактатов Плотина, так называемого второго периода. Однако думается, что задача плотиновских сочинений и не состоит в совокуплении понятий и теорем в систему. Цели этих сочинений частные и дробные: это скорее монографии, отдельные трактаты, почти независимые друг от друга"[1]. Что же касается противоречий, то это, по мнению Кристиана Германна, один из основных принципов мироощущения Плотина, о чем ясно сказано в его второй эннэаде: "Без противоречий мир — не космос" (II, 3, 16).

Каково отношение философии Плотина к платоновской философии? По слову русского исследователя А. Ф. Лосева, "Плотин, безусловно, воспроизводит всю философско-эстетическую систему Платона и в основном и в деталях. Расхождения незначительны и едва ли стоят упоминания и тем более анализа. Вместе с тем бросается в глаза специфическая рефлектированность платонизма у Плотина, которая проявляется и в тонкостях анализа, и в синтезировании отдельных высказываний Платона в одно целое, и, главное, в каком-то особого рода воодушевлении, восторженности и такой рефлексии, которая часто доходит до живейшей заинтересованности в предмете и почти до экзальтации как в переносном, так и в буквальном смысле. Это не платонизм классики, но платонизм экзальтированно-рефлективный решительно во всех философско-эстетических проблемах"[2].

ТРИАДОЛОГИЯ

Плотин подробно развивает платоновское учение о трех первичных принципах бытия. *Единое*, не играющее ни в одном из диалогов Платона центральной роли, является предметом постоянных размышлений Плотина. Он подчеркивает абсолютную трансцендентность Единого, являющегося в то же время источником всего существующего.

У Платона Единое, взятое само по себе, "никак не причастно бытию" (Парменид, 141 с.). У Плотина Единое — "прежде всякой сущности и даже не существует", хотя есть "Начало-в-Себе" (VI, 9, 3). У Платона Единое, взятое само по себе, не имеет "ни имени, ни слова, ни познания" (Парменид, 142 а). У Плотина Единое познается, но не путем размышлений, а

"вследствие Его присутствия в нас, более сильного, чем знание", благодаря чему мы как бы "пробуждаемся от снов для Его созерцания" (VI, 9, 4).

У Платона нет специального учения о божественном Уме. Он говорит о "парадигме" (образце), о Демиурге (Устроителе), о первичных идеях, но очень редко собственно об Уме: "Ум — относится к тому роду, который назван Причиной вещей (Филеб, 30 с); "Ум у нас — Царь неба и земли" (Филеб, 28 с.). Плотин же пишет о божественном Уме обстоятельно и подробно.

Учение Платона о Мировой Душе как самодвижном начале — "движении, способном двигать само себя" (Законы, 896 а), являющемся жизнью космоса — "причиной изменения и движения всех вещей" (Законы, 896 в),— также подробно разработано у Плотина.

Известный русский философ Владимир Соловьев в своей блестящей статье о Плотине излагает основные пункты его триадологии следующим образом: "Совершенное Первоначало понимается Плотином как сверхчувственное, сверхмыслимое и сверхсущее (*ὑπερούσιον*) Единое (*τὸ ἑν*) или абсолютное Благо (*τὸ ἀγαθόν*). Совершенное Единство не может быть ограничением, абсолютное Благо не может быть исключительным или замкнутым в Себе. Оно необходимо есть избыток, изобилие и выступление из Себя, нисхождение. Образно описывая это нисхождение, Плотин подчеркивает неизменность и неумалимость божественного достоинства Единого: как источник наполняет реки, сам ничего не теряя, как солнце освещает темную атмосферу, нисколько не потемняясь само, так Единое изливается или излучается вне Себя от избытка или изобилия своей совершенной полноты, неизменно пребывая в Себе"[3].

Прерывая изложение Соловьева, отметим пункты, имеющие параллели в христианском богословии. Во-первых, это учение о сверхсущии Божества, которое одобряется многими христианскими богословами. *Св. Григорий Богослов*: "С понятием о Боге сопряжено превосходство над всякой сущностью и природой, что́ принадлежит одному Богу и составляет как бы природу Божества"[4]. *Псевдо-Дионисий*: "Сверхсущностная неопределенность превышает всякую сущность, как и сверхразумное Единство превосходит всякое разумение и сверхмыслимое Единое — всякий мысленный процесс. Никакое слово не способно выразить Благо, которое превыше всех слов, которое есть единотворящая Еди́ница и сверхсущностная сущность, являющееся причиной всякого бытия, само же не существующее, ибо запредельно всякому бытию"[5]. *Преп. Иоанн Дамаскин*: "Бог не есть что-либо из сущего — не как не сущий, но как сущий выше всего, что́ существует, и выше самого бытия"[6].

Далее, причиной существования мира Плотин считает божественную благость. Эта идея и в христианском богословии стала общепризнанной. *Св. Василий Великий*: "Сия неоскудевающая Благость, сия Красота любезная и многовожделенная — вот Кто сотворил в начале небо и землю"; "Мы — творения благого Бога"[7]. *Псевдо-Дионисий*: "Несомненно то, что высочайшее Божество, по благости Своей, представив Себе все сущности вещей, воззвало их к бытию"[8]. *Преп. Иоанн Дамаскин*: "Бог, будучи благим, и для того, чтобы мы были участниками его благости, привел нас из небытия в бытие"[9]. "Как говорит святой Дионисий, главнейшее имя Бога — Благий. Ибо в отношении к Богу нельзя сначала сказать о бытии, а уже затем о том, что Он благ"[10].

Однако при сходстве в определениях существует различие в понимании самой природы божественной благости. Христианские богословы в рассуждениях Плотина о преизбытке, преизобилии, излиянии творческой благости видят указание на некую непроизвольность творения, которая с позиций Книги Бытия ("и сказал Бог"), конечно, представляется неприемлемой, не соответствующей представлению о Боге как Личности. *Св. Василий Великий* пишет: "Поскольку некоторые хотя признавали Бога Причиной мира, но Причиной непроизвольной, как тело бывает причиной тени, а сияющее — сияния, то пророк, поправляя сию ложную мысль, употребил слова с особой

точностью, сказав: "в начале сотворил Бог". Бог был для мира не только Причиной бытия, но *сотворил* как Благой — полезное, как Премудрый — прекраснейшее, как Могущественный — величайшее"[11]. Сходные мысли высказывает *св. Григорий Богослов*: "Не дерзаем наименовать сего преизлиянием благости, как осмелился назвать один из философствовавших эллинов, который, любомудрствуя о первом и втором Началах, ясно выразился: "как чаша льется через край". Не дерзаем из опасения, чтоб не ввести непроизвольного рождения и как бы естественного и неудержимого исторжения, что́ всего менее сообразно с понятиями о Божестве"[12].

Действительно, Плотин, объясняя происхождение множественного мира из Единого, иногда использует термин "истечение" (*ἀπορρέω*): "Божественная природа столь полна и неистощима, что она, как бы кипя жизнью, переливается через край" (V, 2, 1). Однако чаще всего он пользуется термином *πρόοδος*, что означает "выступление", "исхождение" (латинский эквивалент — emanatio — означает и исхождение, и истечение). Конечно, "истечение" из Единого — не более чем образ: Плотин сравнивает Единое с весной, наполняющей водою реки, с корнями, подающими влагу ветвям и листьям. Мнение некоторых исследователей, что этот образ — один из основных признаков пантеизма, является далеко не бесспорным. Проф. А. Ф. Лосев, к примеру, считал, что эманация у Плотина означает всего лишь "художественно-смысловое излияние одной области бытия в другую и одной категории в другую"[13]. Кстати сказать, не все христианские авторы отвергали данную плотиновскую терминологию. Например, Псевдо-Дионисий описывает творение как "благое выступление из своего запредельного единства, эротическое движение, из Блага преизливающееся в мир и снова к Благу возвращающееся"[14].

Наконец, сравнения Единого (Отца) с источником и солнцем тоже встречаются в православном богословии, хотя иногда и с критическим комментарием. В этом плане показательны высказывания *св. Григория Богослова*, который с позиций апофатики констатирует неадекватность любых образов и сравнений, в особенности в триадологии: "По примеру других представлял я себе родник, ключ и поток и рассуждал: не имеют ли сходства с одним Отец, с другим Сын, с третьим Дух Святый? Ибо родник, ключ и поток не разделены временем и сопребываемость их непрерывна, хотя и кажется, что они разделены тремя свойствами. Но убоялся, во-первых, того, чтобы не допустить в Божестве какого-то течения, никогда не останавливающегося; во-вторых, чтобы таким подобием не ввести и численного единства. Ибо родник, ключ и поток в отношении числа составляют одно, различны же только в образе представления. Брал также в рассмотрение солнце, луч и свет. Но и здесь опасение, чтобы в несложном естестве не представить какой-либо сложности в солнце и в том, что от солнца; во-вторых, чтоб, приписав сущность Отцу, не лишить самостоятельности прочие Лица и не сделать Их силами Божиими, которые в Отце существуют, но не самостоятельны. Потому что и луч, и свет суть не солнце, а некоторые солнечные излияния и существенные качества солнца"[15].

Владимир Соловьев далее пишет: "Первое истечение, излияние или излучение Единого есть Ум (Νοῦς), начальная двоица, т. е. первое различение в Едином мысли и бытия или его саморазличение на мыслящего и мыслимого. Мысля о Едином, Ум определяет Его как большее мысли или как сущее, различая Себя от Него, Ум полагает Его как пребывающее (*στάσις*), а Себя — как внутреннее или чисто мысленное движение (*κίνησις*), Его — как тождество (*ταὐτότης*), а Себя — как Его другое. Действием Ума нераздельная полнота Единого разделяется на множественность идей, образующих мысленный мир. Эти идеи — не внешние предметы, созерцаемые Умом, а Его собственные вечные состояния, Его мысли о Едином во множественности или числе. Таким образом, через идеи Ум вечно возвращается к Единому, и Сам Он в действительности есть лишь это возвращение (*ἐπιστροφή*)"[16].

Описывая происхождение божественного Ума, Плотин говорит: "Тот, кто увидел и с изумлением пережил умный космос, ищет его Творца: Кто есть его основавший или где Тот, Кто породил такого Сына (Υἱόν) — Ум, прекрасного Отрока (Κόρον). Поистине Он (Отец) — не есть ни Ум, ни Отрок, но раньше Ума и Отрока. Ум — после Него, ибо нуждается в полноте и мышлении. Ум имеет истинное исполнение и мышление, ибо имеет их первично. То же, что раньше Него, и не нуждается, и не имеет. Иначе Оно не было бы Благом" (III, 8, 11). В другом месте у Плотина читаем: "Бог рождает безболезненно Сына неизреченной красоты, а через Него и все прочее творит, и в Нем же все созданное сохраняет без всякого усилия. Он в радости за жизнь Своих созданий и из любви к ним всех их к Себе обратил, утвердил Своей всемогущей силой" (V, 8, 12). По-видимому эти и подобные им рассуждения Плотина об Ипостаси Сына столь поразили позднее *блаж. Августина*, что он отметил в "Исповеди": "Я прочитал там не в тех же, правда, словах: "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог"[17].

Учение Плотина о том, что Сын (Ум) имеет меньшее божественное достоинство, чем Отец, поскольку имеет бытие не абсолютно простое, не единое, а едино-многое, являя Собою неумельный синтез, послужило стимулом для субординационистских уклонов в христианском богословии. Так, например, Евномий, по словам *св. Григория Нисского*, "сущность Отца представлял совершенно простой, сущность Сына — не совсем простой, но имеющей нечто сложное, а природу Святого Духа — имеющей еще большую сложность, так как мера простоты постепенно умаляется"[18]. Критикуя эту схему, св. Григорий настаивает на том, что в Божестве не может быть различных степеней, ибо "неколичественное не меряется, бесплотное не взвешивается, беспредельное не сравнивается, несравнимое не допускает понятия о большем или меньшем, ибо большее познаём из сравнения вещей между собой, а в бесконечном немыслимо и большее"[19]. По мнению учителей Церкви, Отец больше Сына и Святого Духа лишь как Причина их бытия, что́ вовсе не означает их различного достоинства, ибо Божество трех Ипостасей — одно. Но даже и это превосходство Отца лучше почтить молчанием по причине его полной непостижимости. *Св. Василий Великий*, к примеру, говорит об этом так: "Превосходство Отца в отношении старшинства неудобомыслимо, потому что ни размышление, ни понятие никак не простираются далее рождения Господа (т. е. Сына), после того, как Иоанн прекрасно заключил разумение в описанных пределах, сказав: "В начале было Слово". Ибо сколько не усиливайся увидеть, что первоначальнее Сына, не сможешь стать выше Начала"[20].

По учению Плотина, "мышление в Уме есть творческая рождающая сила" (VI, 5, 40). "Бытие ноуменальных сущностей немыслимо без действующего Ума, который каждым своим актом полагает все иное и иное, как бы движется по всем возможным путям, хотя, конечно, движется всегда в Самом Себе" (VI, 7, 13).

В творческом плане Ум самостоятелен: "Ум воспринял от Блага лишь силу создать сущности, однако не мог или не должен был узреть в Благе сущности, которые Ему самому надлежало создать, ибо иначе они не были бы Его созданиями" (VI, 7, 11).

Отцами Церкви подобная проблематика подробно не обсуждается, поскольку не имеет аналогов в Священном Писании, где в отношении Сына-Логоса сказано просто: "Все через Него начало быть" (Ин. 1, 3). Отцы Церкви склонны более подчеркивать творческое единство Отца и Сына, как это явствует из слов *св. Василия Великого*: "Господь говорит: "Моя вся Твоя суть", потому что к Отцу возводится начало созданий, "и Твоя Моя" (Ин. 17, 10), потому что от Отца приемлет Он то, чтобы стать Причиной созидания..., ибо, исполнившись Отчими благами, от Отца воссияв, все творит по подобию Родшего"[21]. *Псевдо-Дионисий*, говоря о предшествующих в Боге парадигмах (первообразах) всего сущего, также относит их не отдельно к

Логосу, но ко всей Святой Троице. Он пишет: "Первопричина предзаключает в Себе парадигмы всех существ, согласованные в одном сверхсущностном единстве, и производит существа, выступая за пределы собственной сущности. Парадигмами же мы называем объединенно предшествующие в Боге и осуществляющие логосы"[22]. Однако тот факт, что первообразы Дионисий все-таки именует логосами, подчеркивает их особую связь с Ипостасью Сына. Но встречаются у святых отцов и рассуждения, весьма напоминающие плотиновские. Например, *св. Григорий Богослов* пишет: "Мирородный Ум рассматривал в великих Своих умопредставлениях Им же составленные образы мира, который произведен впоследствии, но для Бога и тогда был настоящим. Все породил в Себе Ум, а рождение вовне совершилось впоследствии"[23].

Наконец, отцы Церкви в различных терминологических вариантах используют неоплатоническую схему "пребывание — исхождение — возвращение" (*μονή — πρόοδος — ἐπιστροφή*). Собственно, эта схема, говорящая о единстве, исходящем во множественность и вновь возвращающемся к самому себе, более характерна для Прокла, но мы встречаем ее и у Плотина, который связь Единого и Ума обозначает терминами "*στάσις — κίνησις — ἐπιστροφή*" (покой — движение — возвращение). *Псевдо-Дионисий* часто использует эту схему в рассуждениях о связи Творца и творения: "Оставаясь, согласно Своей природе, тождественным Самому Себе, Бог выступает, пребывает и возвращается в прежнее состояние"[24]. Св. Василий Великий, толкуя слова апостола Павла: "Все из Него, Им и к Нему" (Рим. XI, 36) и относя их к Богу Сыну, пишет: "Из Него, по воле Бога Отца, причина бытия существ; Им — все существа пребывают; а посему, конечно, все возвращается к Нему"[25]. *Преп. Максим Исповедник*, критикуя оригенистические представления о том, что материальный мир с его движением произошел вследствие отпадения от Бога чисто духовных существ, говорит о связи Творца и творения в терминах: *γένεσις — κινησις — στάσις* (рождение — движение — покой) (Ambiqua, 15, 1217 c.). Исследователь П. Шервуд пишет по этому поводу: "У св. Максима *στάσις* имеет иной смысл, чем у Дионисия (Бог — источник постоянства) и означает, скорее, как у Плотина, покой божественных энергий, кругообразное движение, возвращение к Началу"[26]. Шервуд, очевидно, имеет в виду высказывание Псевдо-Дионисия, где говорится о Боге как источнике движения и покоя существ: "Благо является постоянством (*στάσις*) во всем и подвижностью, ибо Само, будучи превыше всякого покоя и подвижности, утверждает всякое существо в соответствующем ему смысле (логосе) и придает собственное ему движение"[27]. Как видим, и у Псевдо-Дионисия причиной движения является Бог, а не грехопадение тварного мира, как у Оригена.

Вернемся к изложению Соловьева. Далее он пишет: "За первым кругом эманации, где Божество или Единое через Ум различается в Себе и возвращается к Себе, следует второе различение и возвращение, определяемое живым движением Души (*ψυχή*). Единое, Ум и Душу Плотин определяет как "три начальные Ипостаси" (*τρεῖς ἀρχικαί ὑποστάσεις*). Душа есть вторая, существенная двоица, начало реальной множественности. В ней Плотин различает высшую и низшую душу; последнюю он называет природой (*φύσις*). Высшая Душа обращена к созерцанию Единого и есть, собственно, лишь живой и чувствующий субъект Ума. Низшая Душа обращена к материи или несущему, к беспредельной возможности бытия. Как Ум расчленяется на множественность идей, образующих мир умопостигаемый, так Душа разрождается во множестве душ, образующих мир реальный"[28].

Восполняя изложение Соловьева, процитируем замечательный текст Плотина о Мировой Душе. "Великая Мировая Душа сообщает жизнь всей вселенной. Это можно постичь, отрешившись от всякого обольщения вещами и сосредоточившись с такой полнотой, чтобы сознание не тревожилось телесными движениями, а все окружающее замолкло: и земля, и море, и величе-

ственное небо. В таком состоянии представишь, что во все это мертвенное нечто как бы извне вливается Душа, повсюду распространяется, все проникает, наполняет и освещает. Без Нее все — темная бездна вещества и небытие. Она сообщает всему смысл, ценность и красоту" (V, 1, 2). Парафраз этого текста мы находим у *блаж. Августина*: "Если в ком умолкнет волнение плоти, умолкнут представления о земле, воде и воздухе, умолкнет и небо.., то заговорит Он Сам, не через них, а прямо от Себя.., Тот, Которого мы любим в Его созданиях"[29]. В отрывке "О Духе", который приписывается *св. Василию Великому*, мы находим уже почти буквальное цитирование Плотина: "Что касается до способа подаяния Духа, пусть это рассматривает ум, освободившийся от еретического обольщения, в безмолвном состоянии. И безмолвными пусть будут не только облежащее его тело и телесное волнение, но и все окружающее: небо, земля, море и все разумные существа. И пусть представит себе, что наполнено Духом, что Дух отовсюду в них внедряется, как бы втекая, вливаясь, проникая и просвещая все"[30]. Фрагмент "О Духе" вряд ли принадлежит св. Василию, но, по отзыву проф. А. Спасского, он показывает, что во второй половине IV века идеи неоплатонические и христианские тесно переплетались между собой[31]. Впрочем, и в книге, несомненно принадлежащей св. Василию,— "О Святом Духе к Амфилохию" мы можем обнаружить много параллелей с Плотином. Приведем лишь один яркий пример. У св. Василия сказано: "Дух есть податель жизни" (*ζωῆς χορηγός*)[32].

То же самое выражение встречаем у Плотина: "Душа — податель (*χορηγός*) истинной жизни" (VI, 9, 9); "Душа подает жизнь, и мы делаемся через Нее богами" (V, 1, 1). Не следует забывать, что Православная Церковь как бы канонизировала этот эпитет в молитве "Царю Небесный", именуя Третью Ипостась Святой Троицы "сокровищем благих и жизни подателем". И как у Плотина "подавание жизни" Душой сопряжено с обожением, так и в христианском богословии обожение — от Духа Святого. *Св. Василий Великий* пишет: "От Духа — пребывание в Боге, уподобление Богу, и крайний предел желаемого — обожение"[33]. Кстати и наименование Бога "крайним пределом" или "последней целью" желаний встречается как у Плотина, так и у отцов Церкви. Плотин: "Бог — последняя цель всех желаний" (VI, 7, 30). *Св. Григорий Богослов*: "Бог есть последнее из желаемых"; *Св. Василий Великий*: "Возлюбил я Бога, последнюю цель всех желаний"[34].

Говоря о происхождении Души, Плотин заявляет, что "Душа есть образ Ума; ипостась у Нее — от Ума,.. Она есть энергия, благодаря которой Ум извергает жизнь" (V, 1, 7—16). Приведем для сравнения высказывание *преп. Иоанна Дамаскина*. Он пишет: "Дух Божий сопутствует Слову и показывает Его деятельность,.. это Сила, созерцаемая в особенной Ипостаси, исходящая от Отца, почивающая в Слове и являющаяся выразительницей Его"[35]. Как видим, разница состоит прежде всего в том, что, по учению отцов, Святой Дух получает Свою Ипостась не от Сына, а от Отца. В другом месте преп. Иоанн развивает эту мысль: "О Духе же Святом говорим, что Он — от Отца и называем Его Духом Отца. Но не говорим, что Дух — от Сына, хотя Духом Сына называем... И исповедуем, что Он через Сына открылся и раздается нам"[36]. Несправедливо было бы видеть в подобных высказываниях лишь терминологические различения. Внимание Отцов к данному вопросу далеко не случайно. По свидетельству *св. Григория Богослова*, некоторые еретики, ссылаясь на текст Евангелия от Иоанна (1, 3), утверждали происхождение Святого Духа от Сына, делали вывод о тварности Святого Духа. Они полагали, что во фразе "все через Него (Сына) начало быть" (Ин. 1, 3) слово "все" относится и к Святому Духу. Но, пишет св. Григорий, "не просто сказано "все", но "все, что начало быть". Посему докажи, что Дух имел начало бытия, а потом отдавай Его Сыну и сопричисляй к тварям... Сын не создатель Духа, как чего-то Ему сослужебного, но спрославляется с Ним, как с равночестным"[37]. Таким образом, Святой Дух, как безначальный, исходит не от

Сына, но от Отца. Любопытно, кстати, что, полемизируя с некиими еретиками, св. Григорий не упоминает имени Оригена, хотя Ориген, по-видимому, первым истолковал данный евангельский стих в осуждаемом св. Григорием смысле, т. е. отнес выражение "все" к Духу и сделал субординационистский вывод о неравночестности Сына и Духа.

Наконец, следует обратить внимание и на то, что Плотин называет Душу энергией, благодаря которой Ум "извергает" жизнь. Возникает вопрос: почему он называет энергией божественную Ипостась? Именующих Святого Духа энергией позднее обличал *св. Григорий Богослов*. "Должно предположить,— писал он,— что Дух Святый есть что-нибудь или самостоятельное, или в другом представляемое; а первое понимающие в этом называют сущностью, последнее же — принадлежностью. Посему если Дух есть принадлежность, то Он будет действованием (энергией) Божиим. И если Он есть действование, то без сомнения будет производимым, а не производящим и вместе с производством прекратится. Ибо таково всякое действование. Но как же Дух и действует (1 Кор. 12, 11)..., и производит все то, что свойственно движущему, а не движению?"[38] Как видим, св. Григорий в данном случае говорит об энергии в ее противоположении сущности, чего нет у Плотина. Более того, Плотин в другом месте именует энергией и Ум, и даже Благо. Он говорит: "Вовсе не будучи энергией, Благо есть все-таки энергия" (V, 6, 6). Смысл этого противоречивого высказывания, по-видимому, состоит в том, что Благо является некоей источной Первоэнергией, т. е. термин "энергия" используется в данном случае условно, поскольку к Благу даже не приложимо понятие "сущность", не говоря уже о других определениях. Из этого-то Первоисточника энергии Ум, по Плотину, получает умную энергию, а Душа — жизнетворную (VI, 7, 31).

КОСМОЛОГИЯ

Коснемся некоторых аспектов космологии Плотина, имеющих отзвук в христианской литературе. Вл. Соловьев, продолжая свое изложение Плотина, пишет: "Высшая Душа рождает богов и бесплотных звездных духов, низшая Душа или природа размножается в демонских, человеческих, животных и растительных душах, сгущая для них "небытие" материи в соответствующие тела, подлежащие обманчивой чувственности. Как свет и тепло по мере удаления от своего источника ослабевают и, наконец, исчезают в совершенном мраке и холоде, так эманации божественного света и тепла через Ум и Душу — пока не доходят до полного отсутствия или лишения (*στέρησις*) истины и блага в материи, которая есть, следовательно, не-сущее и зло. Но если материя, или субстрат видимого мира, имеет такой чисто отрицательный характер, то форма взята Душой из высшего идеального космоса; с этой стороны чувственный мир разумен и прекрасен"[39].

Материю Плотин понимает как принцип становления идей в пространственно-временном инобытии, называя ее "восприемницей" и "кормилицей" идей. Сама материя не субстанциальна, это лишь возможность бытия: "Материи не принадлежит бытие, она есть поистине не-сущее (*μὴ ὄν*), стремящееся к бытийности" (III, 6, 7). Иногда материя парадоксально именуется Плотином как "сущно не-сущее" (II, 5, 5). Само это выражение заимствовано у Платона ("говоря о небытии, что это существующее небытие..."; в русском переводе не совсем удачно: "что это действительно небытие"[40]), употребившего его при рассмотрении диалектической связи понятий бытия и небытия.

В христианской догматике является общепринятым выражение "творение из не-сущего". *Св. Григорий Богослов*: "Первобытное вещество явным образом сотворено из несущего"[41]. *Преп. Иоанн Дамаскин*: "Он приводит из несущего в бытие и творит все без изъятия"[42]. Это же выражение встречается и в богослужебных текстах: "Иже от несущих вся приведый, Словом созидаемая, совершаемая Духом..."[43]. Смысл этого выражения хорошо изъяс-

няется *св. Афанасием Великим*: "Вселенная... не из готового вещества сотворена, потому что Бог не бессилен, но из ничего вовсе не существовавшую прежде вселенную привел в бытие Бог Словом"[44]. Уже из этой цитаты видно, что термин "несущее" имеет в христианском контексте иной смысл, он означает не материю, но как раз ее отсутствие.

По Плотину, материя становится реальным веществом лишь тогда, когда через нее "проходят" те или иные идеи (логосы). А поскольку бытие и все качества принадлежат идеям, то взятая сама по себе материя не имеет ни бытия, ни каких-либо качеств, она есть ничто. Неодобрительный отзыв об этой концепции мы находим у *св. Василия Великого*. Он пишет: "Исследование сущности каждого из существ, подлежащих умозрению или чувствам, введет самые длинные и многосложные рассуждения. И касательно земли не сто́ит любопытствовать о ее сущности, что она такое, тратя время на умствования, исследуя само подлежащее, доискиваясь какого-то естества, которое лишено качеств, взято само по себе, бескачественно, но нужно твердо помнить, что все свойства земли, будучи восполнением сущности, входят в понятие бытия. Покусившись разумом отвлечь от земли ее качества, придешь к ничему, Ибо, если отнимешь черноту, холодность, тяжесть, густоту, вкусовые или другие качества, то подлежащим останется ничто"[45].

Как видим, если Плотин понимает материю как ничто, отцы Церкви склонны отождествлять материю с веществом. Если бы можно было говорить об идее творения у Плотина, то "творение из ничего" означало бы творение из материи, в христианском же богословии оно имеет абсолютно негативный смысл: "творение из ничего" означает отсутствие какого-либо несозданного первовещества, "материала", предшествовавшего акту творения; с другой стороны, по мысли отцов Церкви, "творение из ничего" означает, что Бог творит мир не из Самого Себя: условно говоря, Бог вначале творит "ничто" (здесь "ничто" можно считать синонимом платонического инобытия, инаковости), а уже затем из ничего творит материю совместно с формой. В данном случае "ничто" указывает на бездну между Творцом и творением в том смысле, что Бог — вечен и неизменен, а тварная природа, взятая сама по себе,— "текучая, немощная, смертная" (св. Афанасий Великий). Об этом "ничтожестве" всего тварного *св. Афанасий* пишет: "Все сотворенное нимало неподобно по сущности своей Творцу, но вне Его, по благодати и изволению Его, сотворено Словом... Какое сходство между тем, что из ничего, и между Творцом, из ничего приводящим это в бытие? Или как Сущий может быть подобен несущему, имеющему уже тот недостаток, что некогда не имело бытия и помещено в числе вещей сотворенных?"[46]. Итак, если мы употребляем понятие "ничто", то Творцом этого "ничто" также является Бог. *Преп. Максим Исповедник*, комментируя высказывания об этом Псевдо-Дионисия, пишет следующее: "Бог Сам есть Виновник (Причина) и "ничто", ибо все как следствие вытекает из Него; само же "ничто" есть недостаток, отсутствие (*στερησις*), ибо смысл его в том, что оно есть ничто из существующего"[47]. Речь, в сущности, идет о том, сотворена или не сотворена материя (как бы ее ни понимали — как вещество или как ничто), о чем у Плотина ничего не сказано. Однако, имея в виду, что некоторые платоники считали материю несотворенной, вечной, приписывая Богу лишь демиургическую роль, отцы Церкви именно этому вопросу придавали особое значение. *Св. Василий Великий* пишет: "Некоторые, по низости своих умствований, рассуждают, что форма дана миру премудростью Творца, а вещество Создатель имел отвне, и произошел мир, который материю и сущность имеет отвне, а очертание и образ получил от Бога. Но если материя не сотворена, то она равночестна Богу. Но Бог, положив в Уме и подвигшись привести в бытие несущее, вместе помыслил и каким должен быть мир, и произвел материю, соответственную форме мира"[48].

Теперь рассмотрим другую сторону учения о материи у Плотина, а именно то, что результатом воплощения идей в материи является умаление

(*στέρησις*) блага, и в этом смысле материя проявляет себя как зло. Материя искажает идеи; переходя из вечности в состояние становления, идеи гибнут в материи. Плотин пишет: "Идеи в материи — это не то, что идеи сами по себе. Они уже являются внутриматериальными логосами, погибшими в материи и заново вылепленными ее природой... Ведь она, став госпожой того, что получило в ней свой образ, тут же и губит его, разрушает его природу, будучи его противоположностью" (I, 8, 8). Поэтому "зло следует понимать как уменьшение блага" (III, 2, 5). Зло не имеет сущности, бытия, поскольку "причиной зла, изначальным злом является материя" (I, 8, 14), а материя есть несущее.

Отцы используют две идеи Плотина: зло есть несущее, зло есть недостаток, лишение добра; наличие же прямой связи зла с материей они отрицают. *Св. Василий Великий* пишет: "Не представляй себе, будто бы зло имеет свою особую самостоятельность. Зло есть лишение добра. Сотворен глаз, а слепота произошла от потери зрения. Так и зло не само по себе существует, но является за повреждениями души"[49]. *Преп. Максим Исповедник*: "Зло есть лишение добра, как неведение есть лишение ведения"[50]. *Псевдо-Дионисий*: "Не верно распространенное выражение, что зло присуще материи как таковой, ибо и она участвует в порядке, красоте и благовидности. Кроме того, как была бы материя злой? Если она никаким образом не существует, то она ни хороша, ни худа"[51]. Зла вне связи с добром абсолютно не существует, поскольку зло не сотворено Богом. Зло может существовать лишь паразитируя на добре, искажая, затемняя, уменьшая его. *Преп. Максим Исповедник* пишет, что если считать материю относительно несущим (*μὴ ὄν*), то зло нужно признать абсолютно несущим: "Если Бог — сверхсущностен, то пределом бытия, бессущностным является материя, которая называется и несуществующей и существующей в Боге, возникая благодаря Его благости. Но зло дальше отстоит от Блага, чем несущее, т. е. материя; само по себе зло есть совершенное ничто (*πάντη οὐδεν ὄν*). Зло же в материи есть только по недостатку добра"[52]. Следует отметить, что это рассуждение преп. Максима является распространением краткого замечания *Дионисия*: "Зло еще более удалено от Блага, чем само небытие"[53].

Но если Бог не является источником зла, почему же Он все-таки попускает его присутствие? Плотин находит некое внутрикосмическое оправдание зла, а именно — с точки зрения космоса как целого: "Зло есть нечто полезное для целого" (III, 5, 16). Обвиняющие Промысл в существовании зла, по словам Плотина, "подобны людям, которые, будучи несведущими в искусстве живописи, обвиняют художников в том, что они не везде употребляют одинаково прекрасные цвета" (III, 2, 11). Красота космоса разнообразна, мир соткан из противоречий, и поэтому присутствие зла есть своего рода необходимость. Ведь если сравнить историю с драмой, то "будет далеко не прекрасно, если из драмы изъять худшие характеры, ибо она получает свою полноту именно от них" (III, 2, 11).

Приведем для сравнения высказывание *Псевдо-Дионисия*. Он пишет: "Хотя зло является уничтожением существования, тем не менее оно не выпадает из бытия. Разве разрушение одного не является становлением другого? Итак, зло существует и участвует в полноте вселенной"[54]. С одной стороны, "фон" этого рассуждения явно плотиновский, но, с другой стороны, в нем нет и никакого противоречия христианским догматам: Дионисий парадоксально утверждает, что зло — благодаря Промыслу — может иметь и благие последствия. Впрочем, это еще не объяснение. Объяснение же Дионисия, по-своему великолепное, хотя и стоящее особняком в святоотеческой литературе, состоит в следующем: Бог есть такое изобилие благости, что попускает даже собственное отрицание (лишение). *Дионисий* пишет: "Чрезмерное величие мощи Блага выражается в том, что и лишенные его и само лишение в какой-то степени могут в Нем участвовать... Зло содержится участием в Благе, и Благо лишением Самого Себя уделяет ему бытие"[55].

Но большее распространение в святоотеческой литературе получила такая концепция: все созданное Богом "весьма хорошо" (Быт. I, 31), в лишении же добра повинны сами твари из-за дурного пользования свободной волей. Так, по словам *преп. Иоанна Дамаскина*, "диавол был создан Творцом добрым, но самовластно сделался изобретателем порока"[56]. *Преп. Максим* делает тот же вывод, отталкиваясь от общего определения зла: "Зло есть лишение, лишение же бывает после обладания чем-либо. Следовательно, и демоны не по природе злы"[57], а лишь по направленности воли. И Адам оказался во зле, преступив заповедь Божию. Итак, по слову *преп. Иоанна Дамаскина*, все тварное, "поскольку удаляется от Бога — волею, не местом,— оказывается во зле"[58].

Наконец, следует сказать и о плотиновском разделении божественной сущности и энергий, нашедшем весьма широкий отклик в православном богословии, вплоть до св. Григория Паламы. Плотин говорит: "Сущность Первоединого одна, энергии же множественны. Возможно ли это? Лишь в том случае, если энергии отличны от сущности, в противном случае в Единое вносится множественность" (V, 3, 12). Христианские богословы, конечно же, говорят о разделении сущности и энергий в отношении всей Святой Троицы, а не только лишь Первой Ипостаси. Но прежде выясним, что́ они понимают под "энергией". *Преп. Иоанн Дамаскин*: "Энергия есть та естественная сила, которой изъясняется каждая сущность, это есть сила и движение сущности"[59]. Что касается божественной энергии, то она, будучи единой, в то же время "делится неделимо". *Преп. Иоанн Дамаскин* пишет: "Божественная энергия — одна, проста и неделима, но благовидно разнообразится в том, что делимо и всему раздает то, что составляет собственную природу каждой вещи; остается простою, умножаясь в делимых вещах неделимо, и делимое сводя и возвращая к своей собственной простоте. Ибо все стремится к ней и в ней имеет свое бытие"[60]. Сходные высказывания о "нераздельном разделении" можно встретить и у Плотина, например, в рассуждениях о Мировой Душе и ее взаимоотношениях с миром: "Как же единая сущность присутствует во многих? Или так, будто она во всех присутствует целиком, или так, что от целой и единой — множество, а сама она пребывает без раздробления..., и отдает себя во множество и не отдает. Она ведь достаточна для того, чтобы передавать себя всему и вместе с тем оставаться единой" (IV, 9, 5). А вот для сравнения, та же тема у *Псевдо-Дионисия*: "Сверхединое Божество по Своей благости умножается, сохраняя единство в божественном различии того, что подается: осуществлений, оживотворений, умудрений и прочих даров благостнейшей Всепричины"[61]. Дионисий предпочитает называть энергии "силами" (*δυνάμεις*) — словом, весьма употребительным в Писании, но все-таки чаще, вслед за Проклом,— "исхождениями" (*πρόοδοι*), "единовидными и многогранными, не нарушающими неизменной тождественности Бога"[62]. Эта концепция настолько закрепилась в православном богословии, что активно использовалась даже в XIV веке *св. Григорием Паламой*, который говорит: "Бог неразделимо делится и раздельно сочетается, божественная и несозданная благодать, нераздельно распределяемая наподобие солнечного луча, и греет, и светит, и животворит, и возвращает, посылает озаряемым свое собственное сияние, и является взору видящих Его"[63].

Наконец, следует еще раз отметить тот факт, что в святоотеческой литературе нередко встречаются рассуждения о предсуществовании мира в Боге, весьма напоминающие плотиновские рассуждения об идеальном космосе. Так, *преп. Иоанн Дамаскин* пишет: "Бог созерцал "все прежде бытия их" (Дан. 13, 42), от века замыслив, и каждое в отдельности происходит в предопределенное время согласно с Его вечной, соединенной с волею, мыслью, которая есть предопределение, и образ, и план"[64]. *Преп. Симеон Новый Богослов* пишет: "Все прежде бытия находится в Божием творческом Уме, первообразы всех вещей находятся там, внутри"[65]. *Св. Григорий Палама* пишет: "Бог устроил этот мир как некое отображение надмирного мира".

Последняя фраза, по мнению архимандрита Киприана (Керн), есть по существу парафраз неоплатонической мысли: "этот мир есть творение высшей природы, создающей низший мир, подобный своему естеству" (III, 2, 3)[66].

АНТРОПОЛОГИЯ

Рассмотрим теперь основы плотиновской антропологии. Человек, по Плотину, трехчастен, состоит из тела, души и духа. В составе души есть: а) организующая, или пластическая, "часть", управляющая функциями тела; б) ощущения; в) эмоции ("желания, гнев и прочее, что влечет душу к земле" — V, 3, 9); г) разум, который, в свою очередь, разделяется на рассудок (дискурсивное мышление) и чистый ум (-дух). (Срав. у *преп. Максима Исповедника*: "Из душевных сил одни — питательные и растительные, другие — воображательные и побудительные, иные, наконец,— разумные и мыслительные"[67]. Также у *св. Григория Нисского*: "У младенца вначале проявляется растительная и питательная сила души, затем — чувствительная, и, наконец, начинает просвечивать разумная сила"[68].

Разделяя чистый ум и рассудок, Плотин следует за Аристотелем, у которого говорится, что существует две части души, наделенных суждением: "с помощью одной мы созерцаем неизменные сущности, а с помощью другой — изменяющиеся"[69]. По мнению Плотина, чистый ум можно только условно считать принадлежащим душе, ибо "он не всегда с нами, тогда как рассудочное мышление всегда в нашем распоряжении" (V, 3, 3).

Чистый ум является собственно божественной частью души, посредством которой она может ощущать сверхчувственный мир, общаться с Богом. Чистому уму свойственны простота, единство и покой, т. е. отсутствие дискурсивной деятельности, это как бы интеллектуальная энергия, сосредоточенная в себе. Цитируя фразу из "Федра": "душа человека главу свою скрывает в небесах", Плотин поясняет, что эта-то глава и есть чистый ум. К нему душа должна постоянно "восходить", не отдаваясь чувствам и "фантомам воображения". Нужно "войти" в чистый ум, как в некое внутреннее святилище, и, отрешившись от всего, в полном покое ожидать снисхождения Божия.

Это учение Плотина о чистом уме, по мнению *Немезия*, епископа Эмесского, подало повод Аполлинарию Лаодикийскому утверждать, что Логос во Христе заменил собою человеческий ум. Подоплекой этой ереси, считает Немезий, является плотиновское разграничение человеческой души и ума, согласно которому "иное есть душа, и иное — ум"[70]. По-видимому, не один Немезий выводил учение Аполлинария из неоплатонизма. *Преп. Иоанн Дамаскин*, конечно же, не случайно замечает, что "душа имеет ум, не иной по сравнению с нею самой, но чистейшую часть ее"[71]. Так же считает *преп. Максим Исповедник*: "Ум — чистейшая часть души, не приходящая извне души"[72].

Восходя к чистому уму, душа, по Плотину, становится такой, "какой была первоначально" (VI, 9, 8). Какой же она была первоначально? Здесь мы подходим к интересной идее Плотина о "самочеловеке" (*ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος*). Самочеловек — это одна из идей, присущих божественному Уму, это чистая родовая сущность человека, науменальный человек, в отличие от телесного. "Человек телесный происходит от человека идеального, человека в себе, который есть один-единственный, но который производит множество человеческих индивидуальностей, поскольку одно тождественное нечто полагает на все множество одну и ту же печать" (VI, 5, 5). Самочеловек имеет самодушу и самоум. Эта родовая форма человека обладает чистотой и непорочностью. Но затем происходит как бы ее грехопадение: "Вступая в связь с телом, душа из универсальной делается особой" (VI, 4, 16). В составе универсальной души она любит Бога чистой любовью, а на земле как бы становится гетерой, сменяя "прежнюю, небесную любовь на земную, нечистую"

(VI, 9, 9). Но все же душа тяготится этим состоянием и стремится вернуться к Богу в молитвенном созерцании, чтобы вновь почувствовать себя счастливой.

Что касается идеи "самочеловека", то нечто сходное ей (впрочем, сходство здесь чисто внешнее) мы встречаем в творениях *преп. Максима Исповедника*. Католический исследователь Э. Жильсон (E. Gilson) обращает внимание на следующее высказывание преп. Максима: "Человек (в духовном экстазе) восходит к вечной идее о себе самом, которая никогда не переставала существовать в Боге. Соединение со своей сутью и является спасением. Человек — это часть Бога в том смысле, что его суть вечно предсуществует в Боге"[73]. Учение *Оригена* о ниспадении души также является некоторой параллелью Плотину. "Не потому ли эта субстанция (душа) несовершенна, что она отпала от совершенства?"[74],— спрашивает Ориген. И далее продолжает: "Не потому ли названа душа — *ψυχή*, что она охладела из божественного и лучшего состояния?"[75]. Ориген не уточняет своей мысли о предсуществовании души, но, по-видимому, имеет в виду все-таки предсуществование индивидуальное, а не в составе универсальной души, как у Плотина. Характерно, однако, что душу до ее отпадения Ориген именует умом, повторяя тем самым неоплатоническое размежевание ума и души. Это разделение Ориген пытается обосновать словами апостола Павла, видя в них противопоставление душевной и духовной (умной) природы: "Если душевный человек не приемлет того, что от Духа Божия, и, являясь душевным, не в состоянии даже воспринимать божественную природу, то, может быть, по этой причине Павел соединяет и сочетает со Святым Духом более ум, чем душу, желая очевиднейшим образом поучить нас тому, чем мы можем постигать духовное. Думаю, что это апостол и показывает, когда говорит: "помолюсь духом, помолюсь и умом, воспою духом, воспою и умом" (1 Кор. 14, 15). Не говорит: "помолюсь душою", но — "духом и умом", и не говорит: "воспою душою", но — "духом и умом"[76]. В сущности, Ориген дает здесь неоплатоническую интерпретацию мысли апостола Павла, поскольку апостол Павел противопоставляет дух и ум, а Ориген противопоставляет ум и душу.

БОГОПОЗНАНИЕ

Обращение человека к Богу начинается с веры. Плотин дает выразительное определение веры: "Вера есть колеблющая вероятность, большая или меньшая степень убеждения в существовании сверхчувственного бытия" (V, 3, 6). (Любопытно сравнить это с определением апостола Павла, для которого "колебания" не существует, вера для него — "убежденность в невидимом" (Евр. 11, 1). Сверхчувственное бытие присутствует повсюду как совокупность и взаимодействие разумных принципов вещей и являет себя человеку как красота. Однако, смотря на красоты чувственного мира, душа не может признать их за истинные, видя, что они облечены в телесные формы, разделены, разбросаны в пространстве, изменяемы, преходящи. И тогда душа убеждается, что красоту формы получают свыше, что они лишь слабые, неполные, нечистые отражения небесной красоты. (Срав. у *Псевдо-Дионисия*: "Мир сей, получив бытие от истинной Красоты, в устройстве всех своих частей отражает ее следы"[77]). Поняв это, душа устремляется из чувственного мира в ноуменальный, к сверхчувственной красоте. (Срав. у *св. Григория Нисского*: "Душа всю силу любви от плотских предметов должна обратить к созерцанию умственной и невещественной красоты"[78]).

Чтобы прийти к созерцанию, душа должна почувствовать "влияние блага, теплоту свыше" (VI, 7, 22) или, как бы мы сказали, воздействие благодати. (Срав. у *преп. Максима Исповедника*: "Душа не может возвыситься к богопознанию, если Сам Бог, по благоснисхождению к ней, не коснется ее"[79]). Тогда душа, словно пробудившись от сна, приходит в волнение, чувствует приток новых сил, вся переполняется любовью. Плотин подчеркивает: "По-

знание Единого не достигается ни путем научного исследования, ни путем размышления, но получается только от присущия (παρουσία). Его нам" (VI, 9, 4). (Термин "парусия" в Новом Завете употребляется, когда идет речь о Втором пришествии или, точнее, "присутствии" Христа).

Состояние ума в созерцании бывает двояким: "в "первом созерцании" ум еще рассуждает, во "втором созерцании" только любит. Если "воспарив" в мир ноуменальных сущностей, душа еще мыслит, то, приближаясь к Единому, она пренебрегает мышлением, вся превращается в любовь, ибо "мышление есть движение, а она не хочет быть в движении" (VI, 5, 35). Она чувствует, что ей не соединиться с Единым, если ее внимание будет направлено на мысленные сущности. Плотин уподобляет созерцающий ум вошедшему в царский дворец посетителю, который рассматривает его украшения и любуется ими до тех пор, пока не увидит самого царя (VI, 5, 35). (Срав. у *Дионисия Ареопагита*: "К самому же сокровенному мы устремляемся, отрешаясь от всякой умственной деятельности"[80]). В другом месте у Плотина говорится, что созерцающий Единое "совпадает, как бы соприкасается и притрагивается к Нему посредством уподобления и присущей Единому силы, которая от Него происходит" (VI, 9, 4). Сила, исходящая от Единого,— это божественные энергии, а уподобление Единому — это сосредоточение, объединение ума в себе. Об этом и отцами Церкви говорилось много. У преп. Максима сказано: "Ум, будучи в Боге, бывает совершенно безóбразен и безвиден. Ибо созерцая Единовидного, и сам единовиден и весь световиден делается"[81]. А вот как выразительно говорит о единении ума преп. *Симеон Новый Богослов*: "Слепой в отношении Единого совершенно слеп ко всему, а видящий в Едином — пребывает в видении всего. Он и воздерживается от видения всего и становится в видении всего, находясь вне всего созерцаемого. Будучи, таким образом, в Едином, он все видит и, будучи во всем, ничего не видит. Видящий в Едином посредством Единого видит и самого себя, и всех, и все вообще, и, будучи скрытым в себе, ничего из всего не видит"[82]. И еще одно высказывание *преп. Симеона*: "Ум, будучи простым, точнее же — обнаженный от всякой мысли и весь вошедший в простой божественный свет и им покрываемый, не может найти чего-то другого, чтобы двинуться к его постижению, но остается во глубине божественного света, совершенно не допускаемый взглянуть вовне. И это есть — "Бог есть свет" и для достигших Его — отдохновение от всякого созерцания"[83]. И еще одна замечательная цитата из творений преп. Симеона, по стилю очень напоминающая рассуждения Плотина: "Единый Бог, видя ум, соделавшийся ради Него единым, Единый, найдя единого, соединяется с ним"[84].

Как у Плотина, так и у христинских мистиков общение с Богом описывается как созерцание духовного света и как упоение божественной любовью. Плотин говорит: "Кому не дается созерцание сияния Божия, кто не ощущает в душе упоения любящего, который покоится на груди любимого, ни того восхищения, которое чувствуется в непосредственной близости истинного света, тот еще не привел себя в чистое полное единство" (VI, 9, 4). И в другом месте у Плотина сказано: "Душа остается без света, когда лишена присутствия Божия; когда же Бог озаряет ее, она достигает того, чего ищет. Истинная цель существования души в том и состоит, чтобы быть в общении с этим светом. Но как этого достигнуть? Отложи все!" (V, 3, 17). Это постоянная тема и у христианских подвижников: бегство от мира, отвержение мира ради пребывания в божественном свете, ибо, по слову *св. Макария Великого*, "кто не устремлен к Богу непрестанно и не презрел все прочее, Господь не пишет в нем образа Своего светом Своим"[85]. Божественный свет и любовь, по мысли *преп. Симеона*, одно и то же: "Мы знаем ту любовь, которую Ты даровал нам, которая есть свет"[86]. Для *св. Василия Великого* совместны свет и красота: "Что досточуднее Божией красоты? Подлинно неизреченны и неописанны молниеносные блистания Божией красоты"[87]. О свете, конечно же, много говорит и *Псевдо-Дионисий*, в частности об объединяю-

щей силе света: "Разумным светом называем Благо, превысшее всякого света, ибо Оно является источником лучей и преизобильным светоизлиянием... Наличие разумного света сводит и объединяет освещаемых, приводя к единому, истинному, чистому и единообразному знанию и наполняя их единым и объединяющим светом"[88].

Плотин говорит, что, созерцая божественный свет, человек и сам становится как бы Богом: "Видя Бога, человек зрит и себя просветленным, в сиянии духовного света, даже более, видит себя как сам свет — чистый, тонкий, легкий, ему кажется тогда, что он сам как бы обратился в божество и есть божество" (VI, 9, 9). И в другом месте: "Когда душе удается очутиться наедине с Ним, когда Его присутствие станет явно, когда она уподобится Ему и узрит Его явление в себе, тогда уже не два, а одно, некоторым подобием этого единения может служить земная любовь" (VI, 5, 34). Кроме того, Плотин заявляет, что через божественные энергии в созерцателе присутствует не какая-то "часть" Бога, но весь, всецелый Бог: "Ничего кроме Него не желая и не ища, ты почувствуешь в себе присутствие не какой-либо части Его, а всего Его. В этом состоянии ты не будешь сознавать себя как индивидуальное "я", ибо погрузишься во всеобъемлющее Сущее и сам как бы станешь таковым" (VI, 5, 12). В христианском богословии имеется сходная концепция обожения, согласно которой святые еще на земле через богообщение становятся богами по благодати, и это наименование еще более справедливо в приложении к будущей жизни. *Преп. Максим Исповедник*: "Созерцатель по причастию Божества как бы сам становится богом"[89]. *Св. Григорий Богослов*: "Потом станет Бог посреди богов спасенных, чтобы рассудить и определить, кто какой достоин славы и обители"[90]. *Преп. Симеон Новый Богослов*: "Я человек по природе, бог же по благодати"[91]. У преп. Симеона есть также изумительные рассуждения на тему: всецелого ли Бога видит в созерцании мистик? "Я вижу только одну каплю из океана, но как в капле обнаруживается вся совокупность вод, так и я, объемля целое в малом, вижу Христа и Бога моего"[92]. И, продолжая сравнение Бога с морем, он далее пишет: "Когда ты держишь руку в воде, то имеешь в руке своей и все в совокупности бездны, ибо они не разделены друг от друга, и не все, но лишь немного воды"[93]. И как резюме: "Ты не весь видишься мне, хотя и весь являешься мне"[94].

Залогом обожения для Плотина является богоподобие человека: "Кто удостаивается иногда становиться таковым как Бог, тот, конечно, имеет в себе образ и подобие Бога" (VI, 9, 11). Для христианских же богословов не столько образ и подобие, помраченные в результате грехопадения, сколько Боговоплощение является залогом обожения человеческой природы; более того, обожение является даже целью Боговоплощения: "Слово вочеловечилось, чтобы мы обожились" (*св. Афанасий Великий*). В этом отношении любопытно мнение преп. Симеона, высказываемое в "Божественных гимнах". Благодаря Боговоплощению, говорит он, мне дана возможность созерцать то, чего не удостаивался созерцать ни один из древних, ветхозаветных святых, живших до Боговоплощения.

Богопознание на уровне рассудочном и описательном характеризуется у Плотина двумя основными признаками. Во-первых, согласно разделению в Боге сущности и энергий, разум познает не сущность Божию, но лишь энергии: "Единый в своем существе непостижим, познается же в том, что от Него происходит" (VI, 9, 5). Во-вторых, все попытки наименований, объяснений, обозначений божественного неадекватны: "Никакое наименование неприложимо к Нему, так как выражает всегда не то, что Оно (Единое) есть, но то, что Оно не есть" (V, 3, 13); "Говоря о Нем, мы больше отрицаем то, что Оно не есть, чем выражаем то, что Оно есть" (V, 3, 14). Отрицание всех тварных определений в отношении Единого Плотин обосновывает тем, что Единое — Первопричина всего тварного: "Природа Единого, по отношению ко всему существующему, конечно, рождающая, по этому самому Он не есть что-либо

из существующего, к Нему неприложимы ни категория субстанции, ни качества, ни количества; Он ни есть ни Ум, ни Душа, ни движущийся, ни покоящийся, ни в месте, ни во времени находящийся, Он пребывает лишь Сам в Себе" (VI, 9, 3). Даже само имя "Единый" "означает лишь изъятие из множественности" (VI, 5, 6). Так же, именуя Бога "Благом", "мы имеем в виду благо для всех других существ..." (VI, 5, 41).

У отцов Церкви встречаем много сходных рассуждений, правда, в отношении всей Святой Троицы, а не только лишь Первой Ипостаси. *Преп. Иоанн Дамаскин*: "Мы постигаем не саму божественную сущность, но то, что около сущности, подобно тому, как если нам известно, что душа бестелесна, не имеет количества и формы, то мы еще не постигли ее сущности"[95]. *Преп. Максим Исповедник*: "Бог, никакой тварью не познается в естестве Своем"[96]. *Псевдо-Дионисий*: "Писание именует Бога невидимым, беспредельным, непостижимым и этим означает не то, что Он есть, но что Он не есть"[97]. *Преп. Иоанн Дамаскин*: "Выражения: нерожденное, безначальное, неизменяемое, нетленное показывают не то, что Бог есть, но то, что Он не есть. Ибо сказать о Боге, что́ Он есть по существу,— невозможно. Скорее следует говорить о Нем через отрицание всего. Ибо Он не есть что-либо из сущего, не как не сущий, но как сущий выше всего, что существует, и выше самого бытия"[98]. *Св. Григорий Нисский*: "Невидимый по естеству видим в энергиях (действиях)"[99]. *Псевдо-Дионисий*: "Называя Сокровенное Богом, Жизнью, Сущностью, Светом, Логосом, мы постигаем своим умом не что иное, как из Него к нам исходящие силы, обоживающие, осуществляющие, животворящие, умудряющие"[100].

Итак, всякое знание о Боге и всякое наименование Бога неадекватны, ибо, как говорит *Псевдо-Дионисий*, "нет точного сходства между причинами и следствиями"[101]. Поэтому наиболее адекватно познание Бога через любовь. Плотин именует истинного философа "эротиком" — влюбленным, который от созерцания красоты видимого мира способен восходить до созерцания божественной Красоты. "Кто увидит Бога,— говорит он,— какое чувство любви, какое вожделение переживает, какое изумление, соединенное с наслаждением! Ведь и невидевшему Его свойственно стремиться к Нему, как к Благу. Увидевшему же Его свойственно изумляться в отношении Прекрасного, наполняться волнением с наслаждением, безвредно возбуждаться, любить истинной любовью с острым вожделением" (I, 6, 7). И у христианских мистиков можно найти много сходных описаний. *Св. Григорий Нисский*: "Сильный любитель красоты желает насытиться видением отличительных черт Первообраза. Чувствовать это свойственно душе, которая исполнена каким-то пламенеющим любовью расположением к Прекрасному по природе и кото рую от видимой ею красоты надежда всегда влечет к красоте высшей"[102]. Рассуждение св. Григория связано с учением Платона о восхождении ума от видимой красоты к красоте добродетелей, а затем к Источнику красоты. Плотин выражает то же учение следующим образом: "Тот, кому присущ философский эрос, не останавливается на телесной красоте, а восходит от нее к красоте душевных добродетелей, а потом к Причине этих духовных красот, пока не дойдет до самого первого — Красоты в Самой себе" (V, 9, 2). Приведем еще несколько ярких цитат из творений отцов Церкви. Поздневизантийский автор *Каллист Катафигиот* пишет: "Ум в созерцании наслаждается невыносимыми томлениями божественного упоения и восторженными порывами любви, видя себя уязвленным и как бы сожигаемым любовью"[103]. А вот что говорит о любви *св. Григорий Богослов*: "Любовь сосредоточенная близко поставляет нас ко Христу, Который любит любящего. Чем более кто любит, тем постояннее смотрит на любимого, и чем постояннее смотрит, тем крепче любит... Меня удерживают сладостные узы, пленяя Красотой, Которая приводит в изумление всякую взирающую мысль, во мне возникает пресветлый огонь и делает прекрасным и светозарным. Ибо только любящий Христа в самой любви к возлюбленному почерпает для себя Кра-

соту"[104]. Много дивного сказано о божественной любви и у другого ее великого таинника *преп. Симеона Нового Богослова*: "Господи Боже наш, Отче, Сыне и Душе. Ты — образом безвидный, для созерцания же — Прекраснейший, Своею неизъяснимою Красотою помрачающий всякое зрение, сверхзримо Прекраснейший... дай мне всегда созерцать Красоту Твою, недомысленную, поражающую ум мой, приводящую в исступление мысли мои и возжигающую в сердце моем огонь любви к Тебе... Ведь Красота Твоя изумляет всякий ум, поражает всякое сердце, уязвляет всякую душу и, вознося как бы на крыльях любви, тесно связывает и соединяет с Богом навеки"[105].

* * *

Мы рассмотрели основные связи между Плотином и святоотеческим богословием. Само имя Плотина упоминается отцами Церкви чрезвычайно редко, вероятно, из-за негативного отношения неоплатоников к христианам, тогда как Платон упоминается достаточно часто. То и другое имя с восторгом произносит лишь *блаж. Августин*: "Чистейший образ Платона воссиял в Плотине"[106]. Поэтому об отношении блаж. Августина к Плотину следует сказать особо. Блаж. Августин пишет: "Плотин пользуется известностью как лучше других, по крайней мере, во времена ближайшие к нам, понявший Платона". И далее блаж. Августин приводит понравившееся ему высказывание Плотина: "Рассуждая о человеческих душах, он (Плотин) говорит: "Милосердный Отец сотворил для них смертные узы". Таким образом, в том, что люди по телу смертны, Плотин видит милосердие Бога-Отца, не захотевшего, чтобы люди вечно оставались в бедственных условиях настоящей жизни"[107]. Блаж. Августин с явным одобрением цитирует и высказывание Плотина о богоуподоблении: "Известны слова Плотина: "Нужно бежать в возлюбленнейшее отечество, где Отец и где все. Какого же рода,— прибавляет он,— корабль или путь труда? Нужно быть подобным Богу". Итак, если каждый тем ближе становится к Богу, чем более делается подобным Ему, то отдаление от Него есть не что иное, как несходство с Ним. Непохожей же на бестелесное, вечное и блаженное душа человеческая делается тем больше, чем больше пристращается к временным и преходящим вещам"[108]. Рассуждение Плотина об источнике земной красоты — первообразной красоте блаж. Августин сопоставляет с евангельскими словами: "Плотин говорит, что от высочайшего Бога, красота Которого непостижима и невыразима, провидение простирается до самых земных, низших предметов, и, приводя в пример красоту маленьких цветов и листочков, утверждает, что все это, по-видимому, презренное и скоропреходящее, не могло бы иметь такого совершенства форм, если бы не получало образования оттуда, где пребывает непостижимая и непреложная, все в себе содержащая форма. На это указывает и Господь Иисус, когда говорит: "Взгляните на цветы полевые, как они растут" (Мф. 6, 28)[109]. Но, конечно, не все воззрения Плотина блаж. Августин одобряет. Так, например, он отмечает субординационизм в плотиновской триадологии: "Плотин ставит природу Души ниже Ума Отца"[110].

Но, пожалуй, такое открытое положительное отношение к Плотину является в святоотеческой литературе исключением. Гораздо более характерно определение Плотина, данное *св. Григорием Богословом*: Плотин — это "один из философствовавших эллинов". Тем не менее сама святоотеческая письменность свидетельствует о том, что Плотина внимательно читали и изучали. Известно также, что еще при жизни Плотина его школу посещали Ориген и другие христиане, "отпавшие от древней философии"[111].

Немецкий исследователь Геффкен когда-то сказал, что "между платониками и христианами был род несчастливой любви"[112]. Русский исследователь П. Блонский, поправляя его, заметил, что это высказывание не совсем точно: "У платоников никакого рода любви к христианам не было, но христианство к платонизму тяготело"[113]. Это тяготение было и усвоением Плотина, и пре-

одолением его. Усвоение происходило в тех случаях, когда концепции Плотина не противоречили Писанию и основам христианской веры. Когда же такие противоречия возникали, особенно если неоплатонические концепции использовались еретиками, Церковь с ними боролась.

Сам образ Плотина, великого аскета и мистика, чем-то напоминает образы великих отцов Церкви. Он был, *по словам Порфирия*, "благ, в высшей степени кроток, душа его была бодрственной и чистой, всецело устремленной к божественному, куда его всецело влекла любовь; все свои силы он напрягал, чтобы преодолеть горькие волны этой кровавой жизни"[114]. К Плотину, вероятно, можно отнести и его собственные слова: "Таков путь божественных и блаженных мужей: отрешение от всего земного, тленного; бегство, стремление души к одному только Богу" (VI, 9, 11).

ПРИМЕЧАНИЯ

"Эннэады" Плотина даются в переводе проф. Н. Малеванского (журнал "Вера и разум", 1898—1900 гг.) и проф. А. Лосева ("История античной эстетики. Поздний эллинизм". М., 1980 г.).

[1] *Hermann Cristian.* Der dialektische Zusammenhang der Plotinschen Grundbegriffe. Berlin, 1977, S. IV

[2] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980, с. 280.

[3] *Соловьев В.* Плотин. "Энциклопедический словарь" Брокгауза и Эфрона. СПб., 1898, т. XXIII А, с. 916.

[4] Св. *Григорий Богослов.* Слово 29-е, о богословии третье. Творения в 2-х томах. СПб., 1912, т. 1, с. 423.

[5] *Псевдо-Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. Буэнос-Айрес, 1957, I, § 1.

[6] *Преп. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. СПб., 1894, с. 8.

[7] *Св. Василий Великий.* Беседы на Шестоднев, Творения в 3-х томах. СПб., 1911, т. 1, гл. 1, с. 5.

[8] *Псевдо-Дионисий.* О небесной иерархии. М., 1893, с. 17.

[9] *Преп. Иоанн Дамаскин.* Цит. соч., с. 33.

[10] Там же, с. 28.

[11] *Св. Василий Великий.* Цит. соч., с. 9.

[12] *Св. Григорий Богослов.* Цит. соч., с. 414.

[13] *Лосев А. Ф.* Цит. соч., с. 378.

[14] *Псевдо-Дионисий.* О божественных именах, IV, § 14.

[15] *Св. Григорий Богослов.* Слово 31, с. 461—462.

[16] *Соловьев В.* Цит. соч., с. 916.

[17] *Блаж. Августин.* Исповедь. Богословские труды, сб. 19. М., 1978, с. 131.

[18] *Св. Григорий Нисский.* Опровержение Евномия, Творения, т. 5, М., 1872, с. 100.

[19] Там же, т. 4, с. 369.

[20] *Св. Василий Великий.* О Святом Духе к Амфилохию, т. 1, гл. 6, с. 586.

[21] Там же, гл. 8, с. 593.

[22] *Псевдо-Дионисий.* О божественных именах, V, § 8.

[23] *Св. Григорий Богослов.* Песнопения таинственные, т. 2, с. 26.

[24] *Псевдо-Дионисий.* О божественных именах, IV, § 14.

[25] *Св. Василий Великий.* О Святом Духе, гл. 5, с. 582.

[26] *Sherwood P.* "Dénis et Maxime".— Dictionnaire de spiritualite, vol. 3. Paris, 1957, p. 300.

[27] *Псевдо-Дионисий.* О божественных именах, IV, § 7.

[28] *Соловьев В.* Цит. соч., с. 917.

[29] *Блаж. Августин.* Цит. соч., IX, 10, 25; с. 156.

[30] Цит. по кн. *Спасский А.* История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Сергиев Посад, 1914, с. 521.

[31] Там же, с. 525.

[32] *Св. Василий Великий.* "О Святом Духе к Амфилохию", IX гл., с. 595.

[33] Там же, с. 596.

[34] Цит. по кн. *Спасский А.* Ист. догм. движ., с. 531.

[35] *Преп. Иоанн Дамаскин.* Цит. соч., I, 7, с. 12.
[36] Там же, 1, 8, с. 27.
[37] *Св. Григорий Богослов.* Слово 31, о богословии пятое, т. 1, с. 450.
[38] Там же, с. 446.
[39] *Соловьев В.* Цит. соч., с. 917.
[40] *Платон.* "Софист", 254 d, Сочинения в 3-х томах, т. 2, М., 1970, с. 377.
[41] *Св. Григорий Богослов.* Слово 29-е, о богословии третье, т. 1, с. 418
[42] *Преп. Иоанн Дамаскин.* Цит. соч., II, 2, с. 45.
[43] Ирмос 3 песни 3 гласа, Октоих, ч. I. М., 1981, с. 356.
[44] *Св. Афанасий Великий.* "Слово о воплощении Бога-Слова", § 3, Творения в 4-х томах, Св.-Троицкая Сергиева Лавра, т. I. 1902.
[45] *Св. Василий Великий.* "Беседы на Шестоднев", с. 10.
[46] *Св. Афанасий Великий.* "На ариан слово 1", т. 2, с. 202—204.
[47] Цит. по: кн. *Булгаков С.* "Свет невечерний". Пг., 1917, с. 185.
[48] *Св. Василий Великий.* Цит. соч., с. 15.
[49] *Св. Василий Великий.* Беседа 9-я о том, что Бог — не виновник зла, т. 2, с. 150.
[50] *Преп. Максим Исповедник.* О любви, III, 29. Добротолюбие, т. 3.
[51] *Псевдо-Дионисий.* О божественных именах, IV, § 28—29.
[52] Цит. по кн.: *Булгаков С.* Свет невечерний, с. 264.
[53] *Псевдо-Дионисий.* Цит. соч., IV, § 19.
[54] Там же, IV, § 19.
[55] Там же, IV, § 20.
[56] *Преп. Иоанн Дамаскин.* Цит. соч., с. 110.
[57] *Преп. Максим Исповедник.* О любви, III, § 5.
[58] *Преп. Иоанн Дамаскин.* Цит. соч., с. 253.
[59] Там же, с. 101.
[60] Там же, с. 42.
[61] *Псевдо-Дионисий.* О божественных именах, II, § 5.
[62] Там же, IX, § 5.
[63] Цит. по кн.: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950, с. 291—292.
[64] *Преп. Иоанн Дамаскин.* Цит. соч., с. 28.
[65] Цит. по кн.: *Киприан (Керн), архим.* Цит. соч., с. 296.
[66] Там же.
[67] *Преп. Максим Исповедник.* О любви, III, § 32.
[68] *Св. Григорий Нисский.* Об устроении человека, т. 1, с. 201.
[69] *Аристотель.* Этика к Никомаху. VI, 2. Сочинения в 4-х томах. М., 1983, т. 4, с. 173.
[70] Цит. по кн.: *Преп. Иоанн Дамаскин.* Цит. соч., с. XIX.
[71] Там же, с. 81.
[72] Там же, с. XIX.
[73] *Gilson E.* La philosophie au Moyen Age, v. I. Paris, 1976, p. 88.
[74] *Ориген.* О началах. II, 8, § 2. Казань, 1889, с. 143.
[75] Там же, с. 146.
[76] Там же, с. 143.
[77] *Псевдо-Дионисий.* О небесной иерархии, II, § 4, с. 11.
[78] *Св. Григорий Нисский.* О девстве, т. 7, с. 318.
[79] *Преп. Максим Исповедник.* Умозрительные и деятельные главы, 21. Добротолюбие, т. 3.
[80] *Псевдо-Дионисий.* О божественных именах. II, § 7.
[81] *Преп. Максим Исповедник.* О любви, III, 97.
[82] Цит. по кн.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преп. Симеон Новый Богослов, с. 181.
[83] Там же, с. 205.
[84] *Преп. Симеон Новый Богослов.* Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917, с. 104.
[85] *Св. Макарий Великий.* Беседы, 30, 5. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1904, с. 232.
[86] *Преп. Симеон.* Божественные гимны, с. 157.
[87] *Киприан (Керн), архим.* Цит. соч., с. 380.
[88] *Псевдо-Дионисий.* О божественных именах. IV, § 6.

[89] *Преп. Максим Исповедник.* О богословии и воплощении Сына Божия.— ХЧ, 1830, ч. 38, с. 142.
[90] *Св. Григорий Богослов.* Слово 30-е, о богословии четвертое, с. 431.
[91] *Василий (Кривошеин), архиеп.* Цит. соч., с. 346.
[92] *Преп. Симеон,* Божественные гимны, с. 138.
[93] Там же, с. 190.
[94] Там же, с. 100.
[95] *Преп. Иоанн Дамаскин.* Цит. соч., с. 29.
[96] *Преп. Максим Исповедник.* Умозрительные и деятельные главы, 1.
[97] *Псевдо-Дионисий.* О небесной иерархии, II, § 3, с. 8.
[98] *Преп. Иоанн Дамаскин.* Цит. соч., с. 8.
[99] *Св. Григорий Нисский.* О блаженствах, т. 2, с. 442.
[100] *Псевдо-Дионисий.* О божественных именах, II, § 7.
[101] Там же, II, § 8.
[102] *Св. Григорий Нисский.* О жизни Моисея, т. I, с. 345.
[103] *Каллист Катафигиот.* О божественном единении, § 81. Казань, 1898, с. 82.
[104] *Св. Григорий Богослов.* Похвала девству, т. 2, с. 146.
[105] *Преп. Симеон.* Божественные гимны, с. 194, 242, 94.
[106] *Блаж. Августин.* Против академиков, III, 18, Творения, ч. 2. Киев, 1905.
[107] *Блаж. Августин.* О граде Божием, кн. 9, гл. X, Творения, ч. 4. Киев, 1905, с. 77.
[108] Там же, с. 91.
[109] Там же, кн. 10, гл. XIV, с. 129.
[110] Там же, гл. XXIII, с. 145.
[111] *Порфирий.* Жизнь Плотина.— В кн.: *Диоген Лаэртский,* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 469.
[112] *Блонский П.* Философия Плотина. М., 1918, с. 298.
[113] Там же, с. 299.
[114] *Порфирий.* Цит. соч., с. 474.

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

ВНУТРЕННЕЕ УСТРОЕНИЕ ХРИСТИАНИНА в искусстве церковного слова Древней Руси

"Добро бо есть о Бозе начати, и о Бозе кончати" *(Житие преп. Сергия Радонежского, 8: 265).*

"Людие, седящеи в тьме и в сени далече, видехом свет веры апостолом нашим, посланным от Бога, князем Владимиром: сам Бога познав святым крещением, и нам Того показав, покров невидениа от душ наших отъят, светлостию трисъставнаго Божества озарени быхом" *(Киево-Печерский Патерик, 6: 457).*

Литургическая сторона и церковное искусство русского Православия, имеющие целью возведение христианина в мир горних обителей, направлены здесь, на земле, на пересоздание человека, на воспитание его по образу Христа (2 Кор. 3, 18). К тому же в неразрывном единстве направлено было и искусство церковного слова Древней Руси. Творения первых семисот лет русской литературы строились, по меткому определению академика Д. С. Лихачева, согласно "анфиладному принципу": "житие дополнялось с течением веков службами святому" (26:13). Церковная литература ставилась по своему значению близко к священнодействиям. Читавший ее внутренне умиротворялся, настраивался на молитву, готовился к беседе с Богом и беседовал с Ним. "Он предстоял произведению, как и иконе, испытывал чувство благоговения. Оттенок этого благоговения сохранялся даже тогда, когда произведение было светским" (*Д. С. Лихачев*, 26:18). Поэтому для более полного раскрытия литургической жизни Церкви и ее искусства следует обратить внимание и на древнюю русскую церковную литературу.

* * *

Русская церковная литература появилась и быстро стала расти и распространяться с принятием Русью христианства. За семь первых веков, составивших так называемый период "древней русской литературы", церковная литература выступила как единое величественное целое, направленное к разъяснению призвания человека в земном мире, смысла и образа его бытия.

Развивалась церковная литература Руси с помощью доброго влияния соседних стран — Византии и Болгарии, имевших окрепшую правильную церковную организацию и богатую духовную культуру. Особенно хотелось бы отметить влияние духовного опыта славянской Болгарии, более чем на сто лет раньше Руси просвещенной светом Христовой веры. "Мы,— пишет Д. С. Лихачев,— сможем по-настоящему оценить значение скачка (в области литературы.— *К. С.*), если обратим внимание на превосходно организованное письмо, перенесенное к нам из Болгарии, гибкость и выразительность переданного нам оттуда же литературного языка, на обилие переведенных в Болгарии и созданных в ней же сочинений, которые уже с конца X в. начинают проникать на Русь" (13:5). И вплоть до XVIII столетия "у народов православного славянства,— по замечанию того же ученого исследователя,— существовала обширная общая литература и общий литературно-церковный

язык. Язык создавал свои местные, национальные модификации, но вместе с тем он все время как бы обращался вспять — к своим традиционным древнеболгарским формам и лексическому составу" (17:226).

Одновременно широким потоком вливалась византийская церковная литература, в связи с чем возникла переводческая школа. Инициатива создания ее принадлежала Киевскому князю Ярославу Владимировичу, по праву прозванному "Мудрым". В его княжение составилась та библиотека, которая при его сыне и преемнике Святославе послужила основой создания двух замечательных сборников, хорошо известных как "Изборники" Святослава 1073 г. и 1076 г. Первый из них, наряду с материалом по предметам естественным и историческим, содержит немало и материала богословского, учительного. Основная тема второго "Изборника" 1076 г.— как должно жить христианину. Составитель его — русский писец "грешный Иоанн" — подобрал из обширной переводной литературы ряд поучений, трактующих правила поведения истинного христианина. О тех же правилах говорится и в "Измарагде", хотя и созданном значительно позднее (вероятно, в XIV—XV вв.). Подобное встречается и в других сборниках, в состав которых входят и переводные и отечественные сочинения. Это: "Евангелие учительное", "Златоустники", "Златоструи", "Торжественники", "Маргариты", "Златая цепь", "Пчела", "Физиолог", "Стословец" св. Геннадия (самый древнейший у нас "начальный" катихизис), "Пандекты" и "Тактикон" инока Никона Черногорца... Данные сборники — своеобразные энциклопедические книги — в течение всего средневековья пользовались на Руси большой популярностью, часто переписывались, дополнялись или сокращались, переосмысливались. Появился и целый ряд отдельных творений оригинальных русских церковных писателей. Одним словом, памятников церковной литературы (и близко к ней стоящей) немало. И сегодня, когда Русская Православная Церковь стала громче свидетельствовать о своей исконной святой православной вере, долг православного русского человека оглянуться назад на своих добрых предков, на их христианский подвиг, на их великие творения и по ним проверить свой нравственный компас.

Главное достоинство памятников русской церковной литературы — их неувядаемое высокое православное нравственное начало. Благодаря сему содержание их приковывало внимание — а с ним воздействовало и на жизнь — человека на протяжении всех веков. Оно не устарело, не обесценилось и не стало лишним или ненужным и сегодня. Таким оно останется и вовеки, ибо оно, внутренне преобразуя человека, возвышает его горé.

* * *

Начинается преобразование человека с в е р ы в Бога. Бог есть высшая Чистота, Добро, Благо, и верующий в Него должен, как образ Божий, уподобляться Первообразу. "Братие,— учит архиепископ Новгородский Лука (Жидята),— первее всего сию заповедь известно (твердо) должни есмы вси крестиане держати: веровати в един Бог в Троици славим" (1:14). Вера есть необходимейший и важнейший признак христианина. "Что есть знамение съвършенного христианина?" — спрашивается в "Изборнике" Святослава 1073 г. и дается ответ: — "Вера прáва и дела благочстива" (3:40—41).

С верой пребывают н а д е ж д а и л ю б о в ь, по апостольскому слову: "А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь" (1 Кор. 13, 13).

Уповающий на Господа "достойнее изо всех скорбящих". Как гора Сион, он "не подвигнется вовеки" (инок Фома, 9:309). Пред ним Господь пошлет хранителя — "ангела Своего" (10:385). Христианину не подобает возлагать надежду на серебро и золото, а не "на все дающего Бога" (*старец Филофей*, 10:437, 439), или просить во что бы то ни стало исполнения его воли, а не Божией, устрояющей все на пользу нам, "ихже мы плотнии не вемы" ("Стословец", 3:8). "Лучше уповать на Господа... ведает Господь, как пропитать

Свою тварь, как оборонять и спасать бедных" (*блаж. Николай Святоша*, 22:163). Лучше предать себя в волю Божию, ибо "если Бог кому не благоволит, то не сможет человек исполнить своего замысла" (Хронограф 1512 г., 10:383). Не должно впадать в уныние, а тем более в отчаяние, даже тогда, когда совершен какой-либо грех, ибо милость Господня велика: Он помогает человеку очиститься, стать на путь добра, милует его (*св. Кирилл Туровский*, 1:119). "Согрешили мы, Господи, согрешили перед небом и перед Тобой",— каялись, молились православные люди в день печали, но не теряли надежды: "Ты, Владыка, не хочешь погубить творение рук Твоих и не жаждешь погибели людской, но хочешь, чтобы все спаслись и обратились к истине. Поэтому-то и мы, недостойные, будучи созданием и творением Твоего Божества, не теряем надежды на свое спасение и, уповая на Твое беспредельное милосердие, припадаем к Тебе, и следуем за Тобой, всем сердцем молим и жаждем ("ищем") милости Твоей. Пощади, Господи, пощади" (9:247). Преподобный Сергий Радонежский, наставляя братию надеяться на Бога, учил: "Зачем скорбите, братья? Зачем смущаетесь? Уповайте на Бога; ведь написано: "Посмотрите на древние роды и увидите: кто уповал на Бога — был постыжен когда-либо? Или кто верил в Господа — посрамлен был? Или кто пребывал в страхе Его — и оставлен был? Или кто призвал Его — и не был услышан и презрен был Им?" Ведь Господь говорит: "Не Я ли есть податель пищи"... Ни о чем бесполезном не нужно заботиться, но следует уповать и взирать на Бога" ("Житие", 8:345, 351; см. также: "Поучение Феодора Студита о том, еже не отчаятися своих ради грехов Божия милости", 2:79—80; "Повесть о Тимофее Владимирском" — священнике, впадшем в великий грех, 10:59—67).

Как пример надежды на Бога в Житии преподобного Феодосия Печерского приводится следующий случай. Подошел праздник Успения Божией Матери, а для лампад не хватило деревянного масла. Преподобный сначала распорядился было добыть масло из льняного семени, но когда увидел, что это Богу не угодно, стал молиться и велел то же делать и братии. И вечером того же дня один паломник "принес в монастырь огромную корчагу, полную деревянного масла". Видя это, блаженный прославил Бога, "так скоро внявшего их молитвам" (13:125).

"Конець же всем прежереченым: возлюбиши Господа от всея душа" ("Стословец", 3:16). Любовь к Богу и вообще любовь христианская в ее существе, проявлениях — главная тема всех поучений Пролога. Любовь к Богу очищает сердце христианина, просветляет разум, прокладывает и указывает верный путь и к людям. "Посемь възлюби Господа Бога своего от всея душа своея, и от всея крепости, и подвигни вся твоя дела и обычая правы к Его угождению творити",— зовет "Стословец" (3:3). Как бы ответом на этот призыв служат слова блаженного Моисея Угрина: "Никакое томление, ни огонь, ни меч, ни раны не могут отлучить меня от Бога и от великого ангельского образа" (22:200).

Любовь к Богу есть и л ю б о в ь к Б о ж и е й М а т е р и. Истинного христианина без любви к Ней, без почитания Ее — Честнейшей херувимов и Славнейшей серафимов — представить трудно. На Руси любовь к Божией Матери всегда была великой. К Ней, как скорой Помощнице и усердной Заступнице, прежде всего прибегал русский человек. В скорби он взывал к Ней: "Пречистая Матерь Христа Бога нашего, не оставь меня в печали этой" (22:273). В радости, "почитая и славя Пресвятую Богородицу, Молитвенницу и Заступницу нашу", с благоговением пел: "О Тебе радуется, Обрадованная, всякая тварь" ("Повесть о Тимофее Владимирском", 10:61; см. также: "О преставлении блаженной Ольги", 11:285; срав. 9:221).

Стремление к Небу, любовь к нему вызывает желание быть в постоянном общении с миром горним, возбуждает м о л и т в у. Молитва — это душевная пища, начало "всему добру" (*св. Иоанн Златоуст*, 2:98) и сама "велика добродетель" ("Златоустник", 3:269). Молящийся "с Богом беседует" (2:99).

Молитва есть и лучшее средство к распознаванию духовного состояния человека. Поэтому-то Киево-Печерский подвижник преподобный Феодор всякого приходящего к нему "заставлял сначала помолиться" и только после этого начинал с ним беседу (22:212).

Совершать молитву должно как можно чаще. Если христианин редко вспоминает Бога, редко обращается к Нему, то начинает больше думать и вспоминать греховное ("Наставление отца сыну", 8:499). В "Физиологе" любящий молитву сравнивается с чадолюбивыми аистами, которые по очереди, но беспрерывно то приносят корм птенцам, то сторожат их. "Так и ты, человек, ни вечером, ни утром не забывай молиться... И никогда не одолеет тебя дьявол" (7:483). Если возможно, то не надо пропускать и ночи без молитвы. "Поклонитесь до земли,— читаем в "Поучении" Владимира Мономаха,— если вам занеможется, то трижды. Не забывайте этого, не ленитесь, ибо тем ночным поклоном и молитвой человек побеждает дьявола, и что нагрешит за день, то этим избавляется" (14:42). Автор Жития преподобного Иосифа Волоцкого епископ Савва так описывает молитвенный подвиг первонасельников Иосифова монастыря: "Молитва Иисусова беспрестани из уст (их) исходяще, и к всякому пению к началу спешаще... в нощи на молитве стояща, и во дни на дела спешаща" (2:162). Чтобы при всяком деле пребыть в молитве, рекомендовалось: "Господи, помилуй" взывайте беспрестанно втайне" (14:42). Важна не столько длительность молитвы, сколько постоянное молитвенное настроение. "Не долги простирай словеса, молись часто... Аще ли в долготу простреши слово, ослабееши и многу вдаси на себе власть диаволу приити и заняти и извести из ума глаголемая; да аще ли часто и помалу твориши молитвы, возможеши целомудрствовати без пакости" ("Златоустник", 3:269). Молиться можно всегда и везде ("и на коне едучи", 14:42), но "токмо от всея души", и Бог "везде послушает" (3:269, 270).

Не получив просимое, не должно оставлять молитвы, ибо, может быть, молитва не была достаточно усердной и пламенной, а, может быть, ради блага человека Господь медлит исполнить его волю. "Не отступай убо, но со страхом молися, да приимеши согрешениям отпущение. Аще и неси приял от Бога благодать, то проси, да приимеши; мнози бо человецы... не ведят, что глаголаша; устне бо движатся, а уши не слышат. Аще убо ты не слышиши молитвы твоя, то Богу ли велиши слышати сих?.. Егда же найдут на ны злые помыслы, то со тщанием и трезвою мыслию и умом приятным пролием молитву свою пред Богом... Подражайте хананеянке" ("Златоустник", 3:268, 269). "Храни свещу от ветра, молитвы же от лености... Постони аки мытарь" ("Стословец", 3:8).

В церковной литературе указывается и на то, о чем подобает молиться: "Молися первое о очищении страстей, второе — о избавлении неразумия и третие — от всякия напасти и о оставлении грехов. Единыя проси в молитве твоей правды и царства, рекше, добронравия и разумения, и ина вся приложатся тебе" ("Слово о покорении", 4:106). Утром, увидев солнце, христианин пусть спешит воздать с радостью хвалу Богу и сказать: "Просвети очи мои, Христе Боже, давший мне свет Твой прекрасный". И еще: "Господи, правь мне год к году, чтобы впредь, в остальных грехах покаявшись, исправил жизнь свою" ("Поучение" Владимира Мономаха, 14:43—44). Также: "Владыка мой, Господь Вседержитель, благо дарующий, Отец Господа нашего Иисуса Христа! Приди на помощь мне и просвети сердце мое, дабы уразумел я заповеди Твои" (Рассказ о кончине преп. Пафнутия Боровского, 9:479). Молитва светла, когда в ней нет "земных примесей" ("Стословец", 3:8).

Неумеющим молиться рекомендуется следующее правило: "Святый Боже — трижды; Пресвятая Троице; Отче наш; Господи, помилуй нас" ("Златая цепь", 3:27).

"Домострой" заповедует неукоснительно также совершать дома семейную молитву "мужу с женой, и с детьми, и с домочадцами" — "всякий день вечером", утром и "в полночь тайком" (11:81, 83).

Особо высоко ставилась молитва в храме, и потому православный христианин призывался *любить храм Божий* и как можно чаще посещать его. О праведной Юлиании (Иулиании) Лазаревской рассказывается, что в одну из студеных зим она некоторое время не ходила в церковь, а молилась дома. И местному священнику в видении Божия Матерь повелела: "Иди и рцы милостивой вдове Иулиании, ради чего не приходит в церковь: и домовная ее молитва приятна, но церковная выше" (23:275). Храм — это "спасительное пристанище" для верных, ангельское место, "Престол Божий, самое небо" ("Измарагд", 3:67, 49). Святой Кирилл Туровский, обращаясь к содержанию церковного богослужения, напоминал прихожанам о "вечном смысле" происходящего, о спасительном значении священного круга христианских праздников в течение года. Он звал верующих проникнуться важностью богослужения, воспарить умом и сердцем над всем земным и взглянуть на все совершающееся в храме как на Божие действие, существующее ныне и всегда (см. 6:16). В "Измарагде" ("Слово о некою двою суседу шевцю") рассказывается о двух соседях. Один из них ходил в храм "по вся дни" и имел все необходимое для жизни: "вся о Бозе кормяше от ремьства своего". Другой не посещал дом Божий и, хотя "хытр сы велми", обнищал. Завидуя своему соседу, он спросил, откуда у него достаток. Тот ответил: "Обретаю, брате, на пути злато, ходящи к церкви". Обнищавший поверил и стал вместе с соседом ходить в храм. "И благослови их Бог и обогате, и много хваляше советника своего, славя Христа Бога". Рассказ завершается выводом: "Не ложь есть Господне слово, иже рече: "Первее ищите Царствия Небесного, и си вся приложатся вам" (Лк. 12, 31)" (3:267). "Пребывай присно в храме Божии, глаголет бо: прославляющего Мя прославлю" (*св. Стефан*, 2:78).

В храм должно приходить примиренным, оставив за его порогом все суетное, греховное. "В церковь вниди,— заповедуют святые отцы,— гнева не имей ни на кого" ("Измарагд", 3:64). "Велико бо зло есть, еже ити ко церкви, имуще на кого злобу, молитися лжею глаголюще в молитве: "Отче наш, остави нам долги наша" (*св. Афанасий Синайский*, "Измарагд", 3:77). Непростившим своему брату "Златоструй" указует: "Вне (храма) им стояти, дондеже ся останут и того покають ся зла" (3:266).

Стоять в храме за богослужением подобает со страхом и молиться "в тишине" ("Домострой", 11:83); в молчании слушать божественные словеса (3:64), вспоминать и раскаиваться в своих грехах ("о чужих не глаголи" — "Измарагд", 3:67), не рассматривать что-либо по сторонам, а тем более "не оглядываться, разве что очень нужно" ("Домострой", 11:161). Тот, кто без страха беседует в храме, забывает Господа ("Измарагд", 3:50), губит мзду свою. "От сего разумейте: егда станут пред земным царем, то никто же смеет рещи простого слова, ни очима инамо зрети и осязати... Не паче ли подобает сугубь с страхом и трепетом Бога почтити" ("Златая цепь", 3:186—187). Тот же, кто, придя в храм, стоит с верой и страхом Божиим, "восприимет отпущение грехов и милость Божию" (*св. Иоанн Златоуст*, 4:119).

Раньше окончания службы, особенно во время важнейших моментов, не следует уходить из храма. В Патерике по этому поводу приводится поучительный пример. Один богобоязненный муж по причине сильного голода отдал своего сына вельможе. Прощаясь с сыном, он сказал: "Чадо мое! Вот что завещаю тебе: когда идет служба в святой церкви, не посмей покинуть ее, пока не окончится". Сын строго выполнял завет отца. По прошествии некоторого времени он стал свидетелем греха своей госпожи. Последняя, опасаясь огласки, оклеветала юношу перед мужем, выдав его за опасного человека. Муж, поверив ей, отправил юношу к палачу, предварительно сообщив палачу: "Кого пришлю к тебе с полотенцем, тому отруби голову и отдай ее тому, кто придет к тебе вслед за ним". Но, проходя возле храма, юноша зашел в него и оставался до конца службы. Госпожа, потеряв во гневе терпение, поторопила послать к палачу виновного. Увидев в храме юношу, он

сказал ему, что идет к палачу. Тогда юноша, не смевший нарушить завет отца, попросил шедшего отнести полотенце. Когда же после окончания богослужения он пришел к палачу, тот передал ему завернутую в полотенце голову виновного, велев отнести ее своему господину. "Об этом, братья и сестры, услышав,— заканчивает Патерик,— не покидайте церкви прежде окончания службы, а особенно во время литургии, и будете избавлены от беды и благополучно проживете" (11:59, 61).

Тем же, которые вовсе не ходят в храм Божий, определяется суровая участь. В апокрифе "Хождение Богородицы по мукам" представлено расстилающееся огненное облако, на котором стоят раскаленные скамьи, а на них лежат мужи и жены. Объяснение дается такое: "Это те, кто в святое воскресение не встают на заутреню, ленятся и лежат, как мертвые, за это они мучаются" (6:173).

Церковная литература настойчиво зовет неукоснительно посещать Божии храмы: "Не ленитеся к церкви ходити, и на заутреню, и на обедню, и на вечерню" (*архиепископ Новгородский Лука* (Жидята), 1:14). "Когда церковь Божия зовет на молитву, оставив дело земное кое-либо, и иди со тщанием на душевную пищу, акы Петр и Иоанн к гробу Господню" ("Стословец", 3:13; см. также 1:28—29).

Так как храмы занимали важное место в духовной жизни, то для православного человека было весьма тяжело видеть их уничтожение иноплеменниками. Страницы, описывающие осквернение и разорение православных русских святынь, наполнены глубокой скорбью. "И жгли варвары честные монастыри,— говорится в "Казанской истории",— святые же церкви оскверняли присутствием своим, ложась в них спать... и, раскалывая секирами честные святые образы, предавали их огню — всеядцу; и святые служебные сосуды в простую посуду превращали: до́ма, на пирах своих, ели и пили из них... и снимали честные кресты, серебряные, и золотые, и обдирая оклады с икон, переливали все это на серебреники и золотые и делали женам и дочерям своим серьги, ожерелья и мониста, а свои головы украшали тафиями и из священнических риз шили себе одежду... О жестокие сердца! О каменные утробы их!.. О Царь Христос, великое Твое терпение!" (11:367, 369).

Тянулись православные русские люди и в монастыри к подвигу молитвы. В Житии преподобного Феодосия Печерского рассказывается, что в юности он несколько раз пытался бежать из отцовского дома, ревнуя о высшей духовной жизни, пока наконец не обрел место подвигов у преподобного Антония. "Вот твое место, оставайся здесь!" — сказал ему Преподобный, указуя на пещеру (13:103). А епископ Владимирский Симон, когда-то подвизавшийся в Киево-Печерском монастыре, до конца дней сохранил величайшую любовь к обители и желание вернуться в нее. Печерскому иноку Поликарпу он писал: "Я бы рад был оставить свою епископию и служить игумену в том святом Печерском монастыре. И говорю я это, брат мой, не для того, чтобы величать самого себя, а чтобы только возвестить тебе об этом. Святительства нашего власть ты сам знаешь. Кто не знает меня, грешного епископа Симона, и этой соборной церкви, красы Владимира, и другой суздальской церкви, которуя я сам создал? Сколько они имеют городов и сел! И десятину собирают на них по всей земле той. И всем этим владеет наше смирение. А между тем все это оставил бы я... всю эту славу и честь за ничто вменил бы, лишь бы колом ("трескою") торчать за воротами, валяться сором в Печерском монастыре... Больше желал бы я провести один день в дому Божией Матери, чем жить тысячу лет в селениях грешников" (13:293).

То же желание молитвенного подвига влекло православного русского человека в места священных воспоминаний — в святые места. Возвращаясь на родину, паломники оставляли описание своих "хождений". Так, Стефан Новгородец, посетив в Константинополе величественный храм св. Софии, где согласно преданию послы св. князя Владимира были изумлены

торжественностью восточного богослужения, писал в своем "Хождении": "И мы, грешные, ходили здесь, плача и радуясь, и, по силе своей, жертвовали свечи, и ставили их у мощей святых... А о святой Премудрости Божией ум человеческий не в силах все рассказать и перечислить, а мы, что видели, про то и написали... И оттуда, во вторник, пошли мы к выходной ("выходней") иконе Святой Богородицы. Эту икону Лука евангелист написал, смотря на Саму Госпожу нашу Богородицу-Деву, когда Она еще жива была" (8:33).

Подобные паломничества могли совершаться и во исполнение данного обета. Православный русский человек знал: "Аще что обещаеши Господеви Богу, принеси скоро и не замедли" ("Слово об обетах", 4:156).

В самовоспитании "нового человека, созданного по Богу" (Еф. 4, 24), важнейшее место занимает с м и р е н и е, сознание своих слабостей, немощей. "Мы что такое, люди грешные и худые?" — спрашивается в "Повести временных лет" и отвечается: "Сегодня живы, а завтра мертвы, сегодня в славе и в чести, а завтра в гробу и забыты. Другие собранное нами разделят" (22:126). Однако смирение не есть отрицание достоинств человека. Смиренный христианин во имя добра и для добра пойдет на самый великий подвиг, на самопожертвование, на ограничение своих личных интересов и даже на полный отказ от них, но не позволит распоряжаться его силами злу. Христианское смирение есть духовная высота. "Иде же смиренномудрия глубина, тамо и сокровенное сокровище премудрости",— свидетельствует преподобный Максим Грек (28:104). "Чадо,— наставляет отец сына,— буди понижен главою, высок же умом, а очи имей к земли, умнии же очи — к небеси, уста молчаща, а сердцем к Богу (выну) вопиюща" ("Златая цепь", 3:33). Великие подвижники имели величайшее смирение, но не ими управлял грешный мир, а они им. Вокруг них, как вокруг многих солнц, распространялось тепло и добро, всё нравственно преображалось. "Смиренный и добродетельный в мире удивителен",— читаем в Житии Юлиании Лазаревской (23:269). "Как в огне очищается золото, так люди в горниле смирения" (Киево-Печерский Патерик, 6:607).

Русская церковная литература неоднократно внушает христианское смирение человеку. В Житии преподобного Феодосия повествуется, что этот святой "смиренно отвечал" своей матери, противившейся его подвижничеству: "Послушай, о мати, молю тебя, послушай! Ведь сам Господь Иисус Христос подал нам пример уничижения и смирения. Да и мы, во имя Его, должны смириться" (13:99). И братию учил он "не превозноситься ничем, но быть смиренными и не гордиться... Проходя один мимо другого, со смирением кланяться друг другу, как прилично монаху" (1:29). Также и св. Кирилл Туровский призывал стяжать "смирение и любовь ко всем: то бо очищает душу и тело и ангелом равны ствяряет и на небо возводит" (1:175). А преподобный Нил Сорский в таких словах раскрыл свое внутреннее устроение: "Я стараюсь, насколько в моих силах, не быть сподобленным чести и славы века сего никакой — как в жизни этой, так и по смерти моей" (10:323). Это смирение в земной жизни привело преподобного Нила к славе в вечной жизни. "Смиримся убо и мы и прославимся. Аще бо не смирится кто, не может ктому прославитися" ("Златая цепь", 3:192).

Со смирением неразрывна к р о т о с т ь — доброе расположение духа, когда человек никого не раздражает и сам не раздражается. Кроткий и братолюбивый уподобляется Богу ("Диоптра", 10:97). Поэтому заповедуется: "Кроток буди ко всякому человеку, и к старейшим тебе и к меншим" ("Стословец", 3:5).

В Прологах, как правило, вслед за смирением и кротостью указывается т е р п е н и е (см. 2:XXIII). "Терпение нужно вам,— учит Преподобный Сергий Радонежский,— терпением спасайте души ваши; претерпевший же до конца спасется" (8:345). "Сколько можешь терпеть — терпи, а грубого слова не изрекай" ("Повесть об Акире Премудром", 6:251). Возрастающему в тер-

пении должно оставить все гордые мысли, взирать на образ Христа, Ему следовать. Стяжавший и сохранивший терпение "в бурях и волнениях этого мира" будет "много блаженнее" (*Ф. И. Карпов*, 10:515).

Терпение учит переносить т р у д н о с т и. Общий взгляд русской церковной литературы на трудности, бедствия в жизни таков: они посылаются или попускаются Богом или для наказания за грехи, или для вразумления, очищения, исправления, укрепления в добре. Во всех случаях они имеют промыслительное значение и должны быть перенесены и побеждены христианами стойко и смиренно, мужественно и с осознанием необходимости покаяния, исправления.

Епископ Владимирский Серапион, обличая свою паству за маловерие, напоминает ей, что́ влекут за собой грехи и какой видится выход: "Слыхали о Божьих вы казнях: в древние времена... содомляне огнем сожжены, при фараоне — десять египетских казней, при Ханаане раскаленные камни с небес напустил, при судьях войны навел, при Давиде — мор на людей, при Тите — плен на Иерусалим, а затем землетрясение и разрушение града. И в наше время какого еще мы не видели зла? Многие беды, и скорби, и войны, и голод, от неверных насилья... С мольбой говорю: раскаемся все мы сердечно... Ведь знаю я и вам говорю, что за грехи все эти несчастья творятся. Придите ж со мной и покайтесь, и вместе умолим мы Бога" (7:453, 455; срав. 22:269).

Иногда посылаются испытания для вразумления, чтобы человек взглянул на свои поступки, задумался над прожитым. Преподобный Иосиф Волоцкий, ссылаясь на св. Афанасия, пишет, что даже смерть детей бывает "ради вразумления их родителей по Божьему Промыслу, чтобы родители, увидев это, устрашились и, опечалившись, вразумились" (10:351).

Чаще Господь посылает трудности любящим Его для их большего духовного роста. "Его же любит Господь, того и наказует" (*св. Иоанн Златоуст*, 3:86—88; срав. 4:127—128). "Лучше мне здесь пострадать,— размышляет многострадальный Пимен,— чтобы там обрести вечное здоровье. Апостол говорит к страждущим телесными болезнями: "Если вы наказание терпите, то Бог поступает с вами, как с сынами. Если же остаетесь без наказания, то вы незаконные дети, а не сыны"" (22:225). Безгорестная жизнь, по мысли преподобного Максима Грека, уподобляется пространному пути, ведущему к гибели, а трудная жизнь — тесному пути, приводящему к Богу (28:107). Разумный человек, "аще ему случится беда, воспоминая грехи, кается и Богу молится о них" (*св. Иоанн Златоуст*, 4:129). Праведные Иовы были не только в Ветхом Завете. Они были и потом. "Ты (Плакида.— *К. С.*) будешь вторым Иовом в несчастьях. Опасайся, чтобы хула не вошла в твое сердце" ("Сказание об Евстафии Плакиде", 6:231). А рязанцы так говорили перед смертным сражением с полчищами Батыя: "Если из рук Господних благое приняли, то и злое не потерпим ли? Лучше нам смертью славу вечную добыть, нежели во власти поганых быть". И ни один из рязанцев "не повернул вспять" ("Повесть о разорении Рязани", 22:268, 269).

Важное место в духовной жизни христианина занимает также п о с т.

В церковных сборниках Древней Руси имеется немало поучений, раскрывающих на основании Священного Писания и святоотеческих творений необходимость поста, спасительность, а также и то, в чем состоит истинный пост, как его проводить. Обильным источником для данных поучений послужили творения св. Иоанна Златоуста, св. Василия Великого, преподобного Феодора Студита. Поучения последнего явились образцом для проповедей преподобного Феодосия Печерского. Следует отметить и труды инока Никона Черногорца, подвизавшегося в XI столетии на одной из гор возле Антиохии,— "Пандекты" ("Книги все содержащие") и "Тактикон" (наставления касательно праздников, постов и др. в виде посланий к разным лицам).

Пост заповедан был еще в раю. "Кто бе чистее Адама, но и того Бог не лишил поста, еже бо рече от всякаго древа сущаго ясте в раи, от древа же,

еже ведети добро и зло, да не ясте... И се есть образ поста" (*св. Иоанн Златоуст*, 2:124). Если пост был в раю, то тем более он обязателен вне его. "Первее постися Енох, и взят бысть на небеса с плотью". После него постились: Ной — "и от вселенского потопа спасен бысть", Авраам — "и друг Божий наречеся", Моисей — и "беседова к Богу лицем к лицу" ("Златая цепь", 3:182—183), удостоился "получить закон на горе Синайской", видеть славу Божию (ПВЛ, 22:94), пророк Илья — "и дождь жаждущим людем испросил у Богу; и Даниил пророк постом львы укроти" ("Златая цепь", 3:183); "постясь, трое отроков погасили силу огненную" (ПВЛ, 22:94). И в Новом Завете многие "освятишася постом и спасошася, ихже имен ни всего мира книги не испишут, единому Богу сведущу Своя угодники" ("Златая цепь", 3:183). Сам Господь наш Иисус Христос постился сорок дней, "не требуя пощенья, но нам образ дая" ("Златая цепь", 3:178), "показав нам время поста" (ПВЛ, 22:94). По словам преподобного Феодосия Печерского, Бог дал христианам сорок дней для очищения души — эту своего рода десятину от года: "и в эти дни очистившись, душа празднует светло день воскресения Господня, радуясь Богу" (ПВЛ, 22:94).

Постясь, нельзя уподобляться лицемерам, "человеком являюще бледы, дряхли, сетующеся, да от человек славятся", а быть со светлым лицом и добрым сердцем ("Златая цепь", 3:178). Пост состоит не только в воздержании от обильной пищи, но и вообще в трезвенном образе жизни. Преподобный Феодосий Печерский перед наступлением Великого поста учил: "Остерегайтесь лености и многого сна, бодрствуйте для церковного пения и для усвоения предания отеческого и чтения книжного; больше же всего подобает... иметь на устах псалмы Давидовы... в себе любви ко всем меньшим и к старшим покорность и послушание... давать собою пример воздержания, бдения, трудолюбия и смирения; так учить меньших и утешать их и так проводить пост" (22:94). "Мнят бо пост — брашна удаление,— читаем в "Слове о посте",— той бо пост да укоряется. Но воздержи руки от грабления, ноги от ристания, еже на позоры; очи от взора красна... Слуха стяжи не приимати осуждения и лжи, слышания суетна не приемли. Да постятся уста твоя от осуждения; ничто же бо есть еже не ясти мяс или рыб, снедати же плоти братий оклеветанием" (4:144; срав. 3:177). Таким образом истинный пост охватывает всего человека — и тело и душу. В "Слове от святаго Евангелия" говорится: "Телеснии греси инаци и душевнии инаци, такоже и пост инак душевный, а инак телесный... Телесный пост постившеся таже ясти, а душевнаго поста николиже престати" (3:236). "Предай же тело на пост... сердце на крепость" ("Стословец", 3:7; срав. "Златая цепь", 3:56).

Хотя пост должен быть соблюдаем неукоснительно, но недопустимо нести его сверх силы. "Не нужно бо вас никого же через силу держати пост,— говорит св. Иоанн Златоуст,— но яко же кто может по силе, токмо в слабость себе не дадите" (3:184).

Польза от поста велика. Он очищает душу, просвещает тело, возводит на небо, "ангелам равна творит, и к Богу приближает, и в рай святый вводит" ("Златая цепь", 3:178; срав. 22:94). В соединении с молитвой он побеждает зло, избавляет от духовной смерти, стяжает "богатство доброчестья" (*св. Иоанн Златоуст*, 3:273).

Предки наши высоко ставили пост и скорбели, когда вынуждены были его нарушать. Тверской купец Афанасий Никитин, совершивший в конце 60-х годов XV в. путешествия в Персию и Индию, писал в своем "Хождении за три моря": "О благоверные христиане, кто по многим землям много плавает, то во многие грехи впадает и лишает себя христианской веры. Я же, рабище Божий Афанасий, исстрадался по вере: уже прошли четыре великих заговенья и четыре великих дня (т. е. четыре Пасхи.— *К. С.*), я же, грешный, не знаю, когда великий день или заговенье, не знаю, когда Рождество Христово и другие праздники, не знаю ни среды, ни пятницы" (14:108). О преподобном Иосифе Волоцком сказано: "Бе выну в посте и молитве пре-

бывая, повинуяся во всем наставнику своему" (2:4). А преподобный Пафнутий Боровский "не только в пище, но и во всем келейном устроении довольствовался самым малым" (9:495).

"Будь постник, будь всегда трезв" (*епископ Владимирский Симон*, 22:151), "Пост честный имейте пред Богом" ("О посте", 3:56), "Темже възлюблении постимся" (*св. Иоанн Златоуст*, 3:178) — одно за другим встречаем мы призывы в церковной литературе Древней Руси.

Пост соединяется с п о к а я н и е м. Дни постные Господь положил нам для очищения от грехов, "да елико есмы во лето согрешили, то сими деньми постными да очистимся" ("Златая цепь", 3:173). Не желая гибели людей, Бог дал им покаяние, "да быша вси спаслися" ("Слово святых отец", 3:57).

На "пути Божественном" св. Ефрем отводит первую ступень посту и покаянию (4:108). К самому покаянию, согласно Прологу, ведут разные пути. "Мнози путие к покаянию. Первое, еже каятися грехов своих. Второе, еже оставляти ближнему согрешения. Третие, молитва от всего сердца воссылаема. Четвертое, еже милостыню даяти. Пятое, от смирения мудрость" (19 янв., 31:47). Этими путями или подобными им и возвращались к Богу люди. "Имееши ниневитское покаяние. Имаши Давида", апостола Петра, мытаря, блудного сына, блудницу и на кресте разбойника, "во едином часе благоразумным гласом грехи рассыпающа" (Пролог, 2:113; срав. 4:93).

Образ покаяния представляется в евангельском мытаре, который не смел поднять даже глаза на небо, но ударял себя в перси, "да подвигнет душу на покаяние, сердце на умиление... и глаголаше: Боже, милостив буди мне! Боже, очисти мя, грешнаго, и помилуй мя!" ("Златая цепь", 3:169–170). Складывается покаяние из исповедания грехов ("Исповеданием бо струпи душевни исцеляются", *св. Иоанн Златоуст*, 2:87), плача о прощении их ("Как блудницу, разбойника и мытаря помиловал Ты, так и нас, грешных, помилуй", *Владимир Мономах*, 14:42), заглаждения их делом ("Аще хощеши истинное покаяние прияти, то яви делом: аще гордости каешися, покажи смирение, аще ли пьянства, то покажи пост, аще ли любодеяние, то покажи чистоту, "уклонибося от зла и сотвори добро" (Пс. 33, 15)" ("Стословец", 3:14).

В литературе сохранилось и свидетельство от XV в. того, с какой покаянной молитвой мог обращаться к Богу православный русский человек: "Горе мне, окаянному, с пути истинного сбился и не знаю уже, по какому пути пойду. Господи, Боже Вседержитель, Творец неба и земли! Не отврати лица от рабища Твоего, ибо в скорби пребываю, Господи! Призри меня и помилуй меня, ибо я создание Твое; не дай, Господи, свернуть меня с пути истинного, наставь меня, Господи, на путь правый, ибо в нужде не был я добродетелен перед Тобой, Господи Боже мой, все дни свои во зле прожил... На Тебя уповал, спаси меня" ("Хождение..." *Афанасия Никитина*, 9:467).

Раскаявшись, нужно стараться не повторять грех, да не будет "горшее". Якоже кто умываяся от мертвеца и паки прикасаяся ему, что успеет во умывании своем? Такоже и каяйся грехов своих и паки тожде творя, что успеет в покаянии своем, возвращаяся от правды на грех? Како ли молитва его услышана будет пред Богом? Но Господь уготовает нань гнев Свой, яко же бо многа милость Его, тако многа и прещения Его" (*св. Григорий Черноризец*, 2:85).

Истинное покаяние приводит к прощению величайших грехов. В литературе показателем сего служит своеобразная повесть XVII в. о Савве Грудцыне, напоминающая собой фаустовскую тему продажи души злой силе. Савва дает этой силе "рукописание" и затем с ее помощью совершает "героические" поступки. Но при смерти его охватил ужас. Он слезно кается, дает обет стать иноком — и Божия Матерь его прощает: "богоотметное писание" было "заглажено" (18:340). В "Физиологе" рассказывается о ласточке, которая, когда ослепнет ее птенец, приносит лечебную траву и кладет на его очи, и тот прозревает. "Так и ты, человек, когда согрешишь, то обратись к мо-

литве и прими покаяние, и ради Единосущной Троицы ты избавишься от того греха" (7:479).

В церковной литературе призывов к покаянию много: "Душа моя, душа моя, зачем во грехах обретаешься... Восстань... и плачь о делах своих горько" ("Стихи покаянные", 12:553). "Да не ленимся по вся дни, молящеся Ему за вся грехи, еже есмы сотворили" (Пролог, 4:79). "Потщися покаятися и спасешися. Готов Бог на милость и на исцеление" (*св. Ефрем*, 4:93; срав. 4:97–98).

Покаяние предшествует величайшему Таинству — Святому П р и ч а щ е н и ю. Верные "поновляются" "крещением, покаянием и причащением" ("Измарагд", 3:110).

Совершать Таинство Святого Причащения научил Сам Господь. "Взгляни,— пишет старец Филофей,— как испил вино, с водой смешав... Да и то пойми, Господа ради, что тридцать лет Своей жизни каждый год ел Спаситель ветхозаветную пасху и никогда не сказал: "С желанием Я возжелал есть пасху эту", и только об этой новой и благодатной Вечери Тайной, на которой устроил Он смотрение нашему спасению" (10:453).

К Святому Причащению приступать должно приготовившись. "Кто свят,— рассуждает св. Иоанн Дамаскин,— да приступает. Не просто рече: чист, но свят... Тем же и священник провозглашает, глаголя: святая святым" (4:135). Приготовлением служит говенье. "Аще Петрово говенье будет или Филиппово, то в понедельник рыбы не ясти, и в среду, и в пяток, но хлеб со овощем... А поклонов в великое говенье 50 на заутрени... Господи, помилуй, по 50" ("Слово святых отец", 3:59). У православных русских людей был обычай говеть всю первую неделю Великого поста. В пятницу вечером они исповедовались пред духовным отцом, в субботу же принимали "святое Тело и Кровь Христа, Бога нашего" (10:59). А у преподобного Пафнутия Боровского, когда он хотел причаститься, было правило, строго соблюдавшееся им много лет: всю неделю пребывать в молчании, не говорить ни с мирянами, ни с братией, ни "с живущим с ним в келье" "даже о необходимых делах" (9:489). Следуя святоотеческим наставлениям, старец считал, что всякому "если и великая нужда будет, все равно три дня следует поститься ради причащения Святых Тайн" (9:489). Особенно требовалось отвергнуть "всякую злобу, зависть, клевету, всенеподобное деянье" ("Слово на Пятидесятницу", 1:174). Иначе, принимающие Святые Тайны, не очистившись, становятся "повинни огневи вечному" (1:174), осуждаются "в муку" (3:59). И после Святого Причастия, придя домой, полагалось воздержно есть и спать, а об упивающихся в этот день сказано: "Погубят мзду" ("Слово святых отец", 3:58, 59).

Из церковной литературы следует, что в исключительных случаях Святые Тайны давались с собой. О св. князе Черниговском Михаиле и его боярине Феодоре повествуется, что, приговоренные в Орде к смертной казни, они отпели себя "и, совершив отпевание, приняли Причастие, которое дал им с собою духовный отец их" (7:233, 235). Вероятно, это потому, что всем русским людям было известно, что ожидало в Орде тех, кто не исполнял при дворе хана языческих обрядов. Умереть же без Святого Причастия, как и без покаяния, считалось великим несчастьем. Причаститься перед кончиной считал своим непременным долгом и великой милостью Божией всякий православный русский человек (см. 9:483, 2:19, 34, 36, 68, 71).

"Очиститеся от грех, и тако приходите ко Святым Тайнам",— учит св. Иоанн Златоуст (2:118). И в другом "Поучении хотящим причаститися Тайн Христовых": "Тако приступим, чистотою просветившеся и трезвением украсившеся, любовию друг друга преспевающе" (2:123).

Не последнее место в духовном устроении православного русского человека занимал и т р у д. "Святые отцы,— читаем в Киево-Печерском Патерике,— труд считали великим делом перед Богом" (22:218). Следуя этому святоотеческому указанию, блаженный Алимпий "никогда не давал себе покоя:

ночью упражнялся в пении и молитве, а когда приходил день, принимался за работу; праздным же никогда не видали его". Все заработанное он разделял на три части: одну из них отдавал "на святые иконы, другую на милостыню нищим, а третью на нужды тела своего" (22:218). Подобным образом поступал и преподобный Феодор Пещерник. В пещере своих подвигов он поставил жернова и на всю братию молол пшеницу, проводя в труде дни и ночи. "Так много лет делал он, работая на святую братию" (22:213).

Праздность, по определению преподобного Максима Грека, "губительна" (28:104). Леность может стать причиной многих зол: "что кто умеет, то забудет, а чего не умеет, тому не научится" (*Владимир Мономах*, 14:43; срав. *св. Василий Великий*: "Леность всем злым делам мати есть. Аще бо что и доброты имаши, то леность погубляет", 3:92). Святые отцы Церкви утверждают: "Лёжа добра не видати, а горя не избыти... Ленивый в дому не господин, жене не муж и детем не отец, и добрыми людьми не знаем; в деревне жити ленится, а на посаде не годится; в селе его не пустят, а во граде и места несть" (3:93, 94). А кто ленив к делу, "тот и о душе своей не подвизается" (3:93), значит, и "небесных благ не узрит", спасения не получит (3:92, 93). Святые отцы упоминают ленивого вместе с безумным и призывают: "Друзи и братия любимая! Не уподобляйтесь ленивым рабам — не долго спите, не долго лежите, вставайте рано, ложитесь поздно" (3:93). "Аще разленишися,— говорится в Прологе под 13 февраля,— не даждь ясти телу твоему, писано бо есть: "Праздный да не яст" (Фес. 3, 10)" (4:105).

Тому же, кто принимает труды и охотно их несет, помогает Бог: "Делателям бо обещал есть Бог от труда убо здравие, а от страды спасение" (*св. Василий Великий*, 3:92). В "Слове о добродетели" (под 9 октября) труд считается одной из четырех добродетелей (прочие три: пост, молитва и телесная чистота), "прилежащих к спасению человеческому" (2:91). Поэтому труд всегда поощрялся и восхвалялся, особенно в монастырях. В частности, о насельниках монастыря преподобного Иосифа Волоцкого говорится: "Друг пред другом ревнующе... друг пред другом спешаща. И егда кто от них на деле тяжко подоимаше, инии же ему запрещаху, а сами вдвое подоимаху, помышляя, дабы кто от них вящше трудился" (2:162—163).

"Трудись выну,— учит св. Феодора,— да видит Бог труд твой и послет ти помощь Свою" (3:38). Трудись — и "жив будеши о Бозе" (*св. Стафан*, 2:79).

Физический (и умственный) труд, если он бескорыстен, велик и "ради Бога и ради пользы ближнего", то близок, по справедливому свидетельству архимандрита Гавриила (Динева), к христианскому п о д в и г у (см. материалы "Второй международной научной церковной конференции, посвященной 1000-летию Крещения Руси"). Но христианский подвиг есть не только физический труд. Такой подвиг — понятие широкое, включающее в себя всю аскезу, направленную к духовному росту, к спасению. "Прекрасно для души спастись за подвиги и труды" ("Диоптра", 10:97). Возрастать, подниматься по лестнице духовного совершенствования или, что то же, нести христианский подвиг не легко. "Ведь очень трудно снизу забраться наверх, но сверху спускаться легко, не то, что восходить" ("Стефанит и Ихнилат", 10:157). Зато первое ведет ко спасению, а второе — к духовной гибели. "Тесным путем шествуй всею ногою,— учит преподобный Максим Грек,— да сподобятся ноги твоя стати на пространном небесном отечестве" (28:107).

Подвижничество во имя Христа — это высшая черта спасительного благочестия Древней Руси. В собственном смысле слова подвижники — это люди святые, шедшие "тесным путем" и прошедшие его. Епископ Савва, автор Жития преподобного Иосифа Волоцкого, так пишет о нем и иноках его святой обители: "Вси в лычных обущах (лаптях) и в одежде с заплатами... Сам же преподобный такоже хождаше... А ин поклоны кладуща, ов три тысящи, а ин седя сна вкушая... Шуб никаких не имея не един... Ястие же всем равно... Бысть же дело их, по наказанию и учению Иосифову, еже с молчанием и молитвою, и не бе в них празднословиа никако же" (2:163). А о

Преподобном Сергии Радонежском сказано: "Живя с братьями, многие тяготы терпел и великие подвиги и труды постнической жизни совершал. Суровой постнической жизнью он жил; 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 постоянный" (8:319).

Для правильного шествия по пути духовного устроения рекомендовалось постоянное, ежедневное чтение Священного Писания и творений святых отцов Церкви. "Словеса бо Евангельская,— учит св. Кирилл Туровский,— пища суть душам нашим, яже Христос многообразно глагола человеческого ради спасения" (1:126). "Читая пророческие беседы и евангельские и апостольские поучения и Жития святых отцов, получаем для души великую пользу,— размышляет преподобный Нестор Летописец.— Кто ведь книги часто читает, тот беседует с Богом или со святыми мужами" (14:19). Чтение священных книг делает душу целомудренной, ум направляет к смирению, сердце — к добру, мысль возводит "на небеса к Божьим заветам", тело укрепляет "к духовным трудам" и отводит "все житейского мира печали" (*св. Кирилл Туровский*, 6:291; срав. 10:523).

Насколько полезно чтение священных книг, настолько гибельно для духовной жизни пренебрежение этим святым занятием. "Многие,— читаем в "Измарагде",— из-за того, что не читают Божественных Писаний, с пути истинного совратились и, заблудшие, погибли" (11:55). "Кто, не имея книг, мудрует,— говорится в чтениях Пролога,— таковый подобен столпу или оплоту без подпор стоящу: аще будет ветер, то падется... Птицам бо того ради криле даны, да сетей человеческих избежат, а человеком книги, яко да всю неприязнену лесть обнажают" (*св. Иоанн Златоуст*, 4:137).

Из святых отцов Церкви больше других читали на Руси св. Иоанна Златоуста. Его творения появились на Руси в разных переводах со времени ее Крещения и перечитывались во всевозможных сборниках, предназначенных как для церковного употребления (например, Пролог, Торжественники), так и для домашнего. Вслед за св. Иоанном Златоустом любили также читать творения св. Василия Великого, преподобного Феодора Студита и др.

Преподобный Феодосий Печерский сам любил отеческие предания и братию учил быть внимательной к "книжному почитанью" (1:28). О Преподобном Сергии Радонежском говорится в Житии: "Он часто священную книгу читал, чтобы оттуда всякую почерпнуть добродетель, сокровенными мыслями укреплял разум свой для достижения бесценных вечных благ" (8:315). "Если хочешь читать душеспасительные книги,— учит инок Фома,— то читай Жития святых отцов; если хочешь послания читать, то возьми апостольские книги; если хочешь повествований, то читай Книги Царств" (9:301). "Потому и прошу вас,— как бы обобщает св. Кирилл Туровский,— постарайтесь прилежно читать святые книги" (6:291).

Во избежание допущения ошибок при внутреннем делании рекомендовалось также послушание. В связи с этим оно ставилось высоко. В Патерике излагается беседа преподобного Пимена с некиим мужем, "зело говеиным", в присутствии многих пришедших к старцу. Во время беседы была рассказана следующая притча. Один человек пожелал увидеть царя и обратился с просьбой к приятелям, чтобы они отвели его к нему. Первый приятель довел его до половины пути, второй — до палат, а третий ввел в них и доложил о пришедшем царю. В разъяснении притчи сказано: первый приятель — это пост: он доводит до середины спасительного пути; второй — чистота: она доводит до небес; третий же друг "есть послушание, вводящее со дерзновением к Богу" (4:176—177). В "Домострое" требуется даже от мирян послушание почти монастырское.

Духовно настроиться помогает христианину память смертная.

"Молю вы убо, братие,— взывает Пролог словами св. Иоанна Златоуста,— имейте выну смерть пред очима вашима, о сей бо помышляюще не имате согрешати. Не вемы бо, в кий час приидет, еда не обрящемся готови и неочищени" (4:114).

Отношение к смерти и сама кончина у христианина должны быть особые.

На смерть православный русский человек смотрел, по свидетельству церковной литературы, как на важнейший последний момент жизни. Кончина его должна быть достойной христианина — христианской кончиной. В "Повести от жития" святых Петра и Февронии Муромских имеется следующая важная деталь. Когда св. князь Петр, принявший иночество и разлученный со св. Февронией, почувствовал приближение своей кончины, то, исполняя данное св. Февронии обещание, послал звать ее умереть вместе. Но св. Феврония ответила, что она должна закончить вышивание воздýха, который она обещала "во храм Пречистыя соборныя церкви", и просила бывшего мужа подождать. И только когда в третий раз св. Петр прислал сказать: "Уже бо хощу преставитися и не жду тебе", св. Феврония, дошив лик святого, воткнула иглу в воздýх, "преверте нитию, ею же шияше", сообщила св. Петру, что готова умереть с ним. "И, помолившеся, предаста вкупе святыя своя души в руце Божии месяца июня в 25 день" (13:461—462). Поистине кончина христианская — безболезненная, непостыдная, полная душевного мира!.. О св. Агапите, безмездном враче, Киево-Печерский Патерик повествует, что этот блаженный отошел от земной жизни "по своей воле, Небесного Царства желая". Если бы он захотел, то "мог бы и еще жить" (22:189).

Обращалось внимание на то, что христианину "подобает мольбами и славою Божиею оканчивати жизнь свою" ("Измарагд", 3:105—106). Наблюдавший через тайник последние минуты жизни преподобного Феодосия Печерского служивший ему инок видел, как Преподобный склонился ниц, моля милостивого Бога, призывая на помощь всех святых, а более всего Пресвятую Владычицу Богородицу. Преподобный Феодосий молился о себе, о своих духовных чадах, о монастыре. Вдруг он взглянул на небо и радостно воскликнул: "Благословен Бог, что так свершилось: вот уже не страшно мне, но радуюсь я, что отхожу от света сего!" Тайный свидетель заключает: "И можно думать, что сказал он так, увидев явление некое, потому что потом выпрямился, вытянул ноги, и руки крест-накрест сложил на груди, и предал святую душу свою в руки Божьи, и приобщился к святым отцам" (13:143). Св. Юлиания Осоргина, умирая, повелела приготовить кадило и положить в него фимиам, попрощалась со всеми, легла, трижды перекрестилась, обвила вокруг руки четки и со словами: "Слава Богу всех ради" предала дух свой Богу, "Его же измлада возлюби" (13:548). Последние дни жизни и христианская кончина подробно описаны в "Рассказе о смерти Пафнутия Боровского" (9:478—513). Уходя из земной жизни, Преподобный беспрерывно молился: или сам читал молитвы, или просил читать их своих учеников, "разрешал всем невозбранно входить к нему", у каждого брата просил прощенья, у старцев — благословенья, принял Святые Дары (9:481, 483). Когда однажды после вечерни священник начал служить панихиду и братья хотела увести Преподобного в келью, он отказался уходить, сказав: "Я должен более других слушать, потому что мне это нужнее всего, впредь уже не смогу слушать" (9:485).

Испрашивая молитв и благословения у других, по-христиански умиравшие благословляли и остающихся продолжать жизненный путь. "Князь же великий,— читаем в "Повести о болезни и смерти Василия III",— снял с себя крест Петра-чудотворца, и приложил крест к сыну своему, и благословил его крестом, и сказал ему: "Пусть будет на тебе милость Божия и Пречистой Богородицы и благословение Петра-чудотворца... и пусть будет на тебе мое, грешного, благословение, и на твоих детях, и внучатах, из рода в род" (11:37). Оставляли живущим и завещания. Так, Преподобный Сергий Радо-

нежский завещал "неуклонно в Православии оставаться... единомыслие друг с другом хранить, иметь чистоту душевную и телесную и любовь нелицемерную... а особенно смирением украшать себя" (8:403, 205). А преподобный Пафнутий в ответ на просьбу написать завещание со слезами говорил: "Блюдите сами себя, братья, если чин церковный и монастырские порядки хотите сохранить: церковного пения никогда не оставляйте; свечи возжигайте; священников держите честно, как и я, не лишайте их положенного им; пусть не оскудевают божественные службы — ведь ими все держится; трапезную от странников не затворяйте; о милостыне пекитесь; просящего с пустыми руками не отпускайте; бесед с приходящими мирянами избегайте; в рукоделье трудитесь; храните сердце свое с неизменным усердием от лукавых помыслов; по повечернем правиле в разговоры друг с другом не вступайте — пусть каждый в своей келье безмолвствует; от общей молитвы ни по какой причине, кроме болезни, не уклоняйтесь; ведь устав монастырский и правило церковное блюдите со смирением, и покорностью, и молчаливостью, и, попросту сказать, поступайте так, как видите меня поступающим... Живите в чистоте... Со страхом и трепетом спасаясь здесь... И пусть каждый, к чему призван он, в том и пребывает. Выше своих возможностей, братья, на себя не берите — это не только не на пользу, но и во вред душе. Над немощными братьями в мыслях, а более того сказать — в поступках, не возноситесь, но будьте милосердны к ним, как к собственной плоти своей. Призываю вас, чада, спешите делать добро!" (9:497, 503; см., также: 11:35, 21:317).

Во всем делании внутреннего устроения христианина должно присутствовать б л а г о р а з у м и е. "Мудрому подобает,— говорится в одном древнем сочинении, приписываемом св. Иоанну Дамаскину,— когда претерпел зло и добро, рассмотреть, что было причиной, чтобы к добру стремиться, от зла же убегать, а потому рассматривать наличное добро и зло, и будущее... Мудрость больше, чем сила" ("Стефанит и Ихнилат", 10:163, 167). И дальше в том же произведении: "Лучше самого необходимого ничего нет... Не должен мудрый желать ничего другого сверх самого необходимого" (10:199).

Над всем же и во всем духовном устремлении христианина необходим с т р а х Б о ж и й. Все делание христианина будет правильным, если он имеет подлинный страх Божий. Еще задолго до Крещения Руси великие святые отцы Церкви учили: "Нет ничего больше страха Божия" (*преп. Феодор Студит*, 29:461). "Смиренномудрие и страх Божий выше всех добродетелей" (*преп. Иоанн Колов*, 30:105). "Человеку также необходимо иметь смиренномудрие и страх Божий, как необходимо дышать воздухом" (*преп. Пимен Великий*, 30:199). Св. Геннадий, Патриарх Константинопольский, свидетельствует, что все "учащие" книги "в две главизне сходят, глаголю убо — Божий страх и еже имети Господа пред очима всегда" (4:109). И у нас на Руси наставляли: "Вот вам основа всему: страх Божий имейте превыше всего" ("Поучение" Владимира Мономаха, 14:43). Это — правильное выражение содержания слова Божия: "Страх Господень — источник жизни", "научает мудрости", "в страхе пред Господом — надежда твердая" (Притч. 14, 27; 15, 33; 14, 26). Разумеется, что речь идет не о рабском страхе или о чем-то враждебном, вредном человеку, а об истинном сыновнем отношении христианина к своему Небесному Отцу, о высочайшем благоговении перед величием Бога и чистотой данного Им нравственного закона, нарушение которого больно для сердца. Господень страх "не велит творити лиха" ("Златая цепь", 3:73). А тот, кто не творит лиха, не может не творить добра. Стяжавшие и хранившие страх Божий спаслись. "Апостоли Господни с мученики страха ради Господня терпяще; в пещерах и в пропастях земных и в пустынях, тако же чающе мзды великого Бога" (3:73—74). Не имеющий страха Божия "спасения будет лишен" ("Наставление отца сыну", 8:499).

В церковной литературе, и особенно в проложных поучениях, настойчиво внушается иметь страх Божий как необходимое условие для всего доброго жительства. В Житиях святых также всегда подчеркивается, что подвижни-

ки спаслись, имея страх Божий. А потому и всякий христианин призывается: "Страх Божий выну в сердце имей, памятуя, яко Бог всегда с тобой, на всяком месте, идеже идеши или седиши" ("Стословец", 3:3; срав. 3:16). "Прежде всего, Бога ради и души своей, страх имейте Божий в сердце своем" ("Поучение" Владимира Мономаха, 14:41). "Тем же, чада моя милая, буди вы всем страхом Господним спастися" ("Златая цепь", 3:74; см. также: "Слово св. отца Кирилла о страсе Божии" — "Измарагд", 3:74—75; "Слово св. Ефрема Сирина о страсе и о бесстрастии" — Пролог под 31 мая, 32:458—459).

Человек, достигший со страхом Божиим внутреннего устроения,— это человек п р а в е д н ы й "пред Богом и людьми, и не может согрешить Богу, и еще больше, не хочет, потому что он сосуд Божий и жилище Святого Духа, Которым освящается его душа, и тело, и ум" (Киево-Печерский Патерик, 6:587).

* * *

Как бы обобщая все сказанное о внутреннем устроении христианина, "Златая цепь" говорит: "Се суть душевная дела добрая: кротость, смирение, послушание, доброучение, покорение, незлобие, безгневие, милость, любовь, немногоглаголание, покаяние... пост, милостыня, молитва, воздержание от похоти плотския, неленость, бодрость... одежда не изысканная" (3:24). И проложные чтения: "Правда и мудрость... и тихость, и еще в бедах терпение" (4:104), чистота, братолюбие, "не оплетающееся века сего суетами" (2:85), "труды ручнии" (4:108) и прочие добрые дела — "имущие их" входят в Небесное Царство (4:104).

"Бдите и будьте трезвы,— взывает Даниил, Митрополит всея Руси,— и много смирения и воздержания во всем имейте, и никто да не отступит из вас от учения Божественного Писания, но всегда поучайтесь Божественным Писанием, читайте, пойте, молитве прилежно внимайте, рукодельствуйте, суетные помышления из ума исторгайте, в мечтания и плен скверных и тщеславных помыслов не уклоняйтесь, от общения церковного не отлучайтесь, нищим давайте, о рае и Царствии Небесном беседуйте, помните о смерти... Видите, как быстро идут дни жизни нашей? Как быстро бежит конь, и как птица по воздуху быстро летит,— так и дни наши, и часы, и минуты проходят быстро" (10:533, 521; срав. 3:16—17). "Научись, верующий человек,— читаем в "Повести временных лет" преподобного Нестора Летописца,— быть благочестия свершителем, научись, по евангельскому слову, очам управлению, языка воздержанию, ума смирению, тела подчинению, гнева подавлению, иметь помыслы чистые, побуждая себя на добрые дела, Господа ради; лишаемый — не мсти, ненавидимый — люби, гонимый — терпи, хулимый — моли, умертви грех" (22:119).

Исполнять нужно все заповеданное (Лк. 17, 10), но для тех, которым кажется оно непосильным, в древней русской литературе делается и послабление: "Послушайте меня, если не все примите, то хоть половину" ("Поучение" Владимира Мономаха, 14:42).

* * *

Православная христианская вера овеяла русского человека свежим, здоровым дыханием, влила в него живительные струи, согрела его сердце теплом, наполнила его душу неведомым языческому миру добром, побудила его к святой, полной радости и упования жизни.

Помолися же, святой благоверный княже Владимире, "о земле своей и о людех, в нихже благоверно владычествова", дабы они "в мире и благоверии, преданем тобою", могли духовно возрастать во славу Святой Матери Церкви и Матери-Родины, "и да соблюдет их Господь Бог от всякой рати и пленения, от глада и всякой скорби" (*св. Иларион*, митрополит Киевский, 1:76).

ИСТОЧНИКИ, ЛИТЕРАТУРА

1. Памятники древнерусской 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.

2. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Выпуск второй: Славянорусский пролог. Часть первая. Сентябрь — декабрь. Издание журнала "Странник", под редакцией проф. А. И. Пономарева, СПб., 1896.

3. Памятники древнерусской 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.

4. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Выпуск четвертый. Славяно-русский пролог. Часть вторая. Январь — апрель. Издание под редакцией проф. А. И. Пономарева. СПб., 1898.

5. Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI — начало XII века. (Вып. 1). М., "Художественная литература", 1978.

6. Памятники литературы Древней Руси. XII век. (Вып. 2). М., "Художественная литература", 1978.

7. Памятники литературы Древней Руси. XIII век. (Вып. 3). М., "Художественная литература", 1981.

8. Памятники литературы Древней Руси. XIV — середина XV века. (Вып. 4). М., "Художественная литература", 1981.

9. Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV века. (Вып. 5). М., "Художественная литература", 1982.

10. Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. (Вып. 6). М., "Художественная литература", 1984.

11. Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI века. (Вып. 7). М., "Художественная литература", 1985.

12. Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века. (Вып. 8). М., "Художественная литература", 1986.

13. "Изборник" (Сборник произведений литературы Древней Руси). М., "Художественная литература", 1969.

14. Хрестоматия по древнерусской литературе. Составители М. Е. Федорова и Т. А. Сумникова. М., "Высшая школа", 1985.

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.

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

17. *Д. С. Лихачев.* Прошлое — будущему. Статьи и очерки. Л., "Наука", 1985.

18. История русской литературы XI—XVII веков. Под редакцией Д. С. Лихачева. М., "Просвещение", 1985.

19. *Н. В. Водовозов.* История древней русской литературы. М., "Просвещение", 1972.

20. *В. В. Кусков.* История древнерусской литературы. М., "Высшая школа", 1982.

21. Памятники русской литературы X—XVII вв.— ТОДРЛ, т. XXV. М.— Л., "Наука", 1970.

22. Художественная проза Киевской Руси XI—XIII веков. Составление, переводы и примечания И. П. Еремина и Д. С. Лихачева. М., "Художественная литература", 1957.

23. Древнерусская литература в исследованиях. Хрестоматия. Составитель В. В. Кусков. М., "Высшая школа", 1986.

24. Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского дома. Сборник научных трудов. Л., "Наука", 1985.

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

26. *Д. С. Лихачев.* Избранные работы в трех томах. Т. 2. Великое наследие... Л., "Художественная литература", 1987.

27. Писатели и книжники XI—XVII вв. (Исследовательские материалы для "Словаря книжников и книжности Древней Руси").— ТОДРЛ, т. 40. Л., "Наука", 1985.
28. *М. Н. Громов.* Максим Грек. М., "Мысль", 1983.
29. *Преподобный Феодор Студит.* Творения. Т. II. СПб., 1908.
30. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцев. М., 1845.
31. Пролог. Январь — апрель. Б/г и места.
32. Пролог. Март — май. Б/г и места.

Ю. К. БЕГУНОВ

КУЛИКОВСКАЯ БИТВА и сказания об иконах Пресвятыя Богородицы

Битва на Дону святого великого князя Московского Димитрия Ивановича с татарским темником Мамаем 8 сентября 1380 г. знаменует собой начало новой эпохи в истории национального самосознания Древней Руси, в истории древнерусской литературы. Цикл повестей о Куликовской битве (Летописная повесть, Задонщина и Сказание о Мамаевом побоище), воспевающих великую победу сил света над силами тьмы, насыщен символизацией государственно-исторических идей. Последняя была всегда характернейшей чертой литературы Древней Руси, сориентированной на эстетику Средневековья[1]. А это означало, что предметом искусства являлся не доступный восприятию человека быстро меняющийся реальный мир, а вечная и неизменная идея Бога, открывающаяся лишь умственному, духовному взору православных. При этом художественный образ в средневековом восточнославянском искусстве представлялся неким подобием этой идеи Божьего мира и выглядел в глазах древнерусского человека бóльшей реальностью, чем открытый его чувствам материальный мир. Неудивительно поэтому, что в художественном восприятии древнерусских книжников образы действительности превращались в символы, максимально близкие этой идее Божьего мира. Так победа на поле Куликовом в восприятии древнерусских людей превращалась в символ конечного превосходства сил добра над силами зла, света над тьмою, вечности над суетным, временным. Не подлежит сомнению, что победа над татаро-монголами была одержана исключительно благодаря мужеству, стойкости и храбрости русских воинов, а также искусству русских военачальников. Однако у древнерусского человека были и другие объяснения истоков победы, потому что мир земной, мир несовершенный не существовал в сознании средневекового человека сам по себе, вне связи с миром небесным.

В повестях Куликовского цикла победа святого великого князя Московского Димитрия Донского объяснялась древнерусскими книжниками как результат вмешательства Божественных сил, зримо и незримо покровительствовавших русским богатырям. По "Сказанию о Мамаевом побоище", помогали русским победить Бог и Пречистая Его Матерь, архистратиг Михаил, святые князья Борис и Глеб, новый чудотворец святой Петр митрополит, а также Преподобный Сергий Радонежский и Дом Живоначальной Троицы, святой митрополит Киприан и архиепископ Коломенский Геронтий (на самом деле этого архиепископа звали Герасимом).

Особая роль в сказаниях всегда отводилась Богородице, считавшейся издавна по летописям первой Покровительницей Русской земли. Именно Ей русские люди возносили свои горячие молитвы о спасении в трудную минуту тяжелой годины. Так было и накануне Куликовской битвы. 27 августа 1380 г. святой великий князь Московский Димитрий Иванович с двоюродным братом своим князем Серпуховским Владимиром Андреевичем вошел в Успенский собор Московского Кремля и "приступи к чюдотворному образу Госпожы Царици, юже Лука Евангелист жыв сый написа, и рече: "О чюдотворнаа Госпоже, Царице всеа твари, человечьская Заступница, Тобою бо познах истиннаго Бога нашего, въплощьшагося и рождьшагося от Тебе. Не дай же, Госпоже, в разорение градов наших поганым половцем, да не оскьвернять святых Твоих церквей и веры христианскыа. Умоли, Госпоже Цари-

це, Сына Своего Христа, Бога нашего, тъ" смирить сердце врагом нашим да не будеть рука высока. И Ты, Госпоже Пресвятаа Богородице, пошли нам Свою помощь и неленною Своею ризою покрый нас, да не страшливи будем к ранам, на Тя бо надеемся, яко Твои есмя раби. Вем бо, Госпоже, аще хощеши и можеши нам помощи на противныа сиа врагы поганыа половци, иже не призывають Твоего имени, мы же, Госпоже Пречистаа Богородице, на Тебя надеемся и на Твою помощь. Ныне подвизаемся противу безбожных печенег, поганых татар да умолен будеть Тобою Сын Твой, Бог наш"[2]. Здесь имеется в виду, что русские витязи молились Владимирскому образу Богородицы Одигитрии, т. е. Путеводительницы, который, по преданию, написал в I в. н. э. один из четырех евангелистов – апостол Лука. Икона эта, по преданию, сперва находилась в Константинополе, в специально построенном Пульхерией храме, а затем оказалась чудесно перенесенной в XI–XII вв. в Киев или в Вышеград. Оттуда икону вывез в 1155 г. князь Андрей Боголюбский и поместил ее во Владимирском Успенском соборе. Лишь в 1395 г. во время нашествия Темир-Аксака на Русскую землю Владимирскую икону Богородицы перенесли из Владимира в Москву[3]. Стало быть, в 1380 г. этой иконы еще не было в Москве. С точки зрения современного исследователя, в "Сказании о Мамаевом побоище" допущен типичный анахронизм, а с точки зрения древнерусского книжника, создававшего "Сказание о Мамаевом побоище" во второй половине XV в.[4], эпизод с молением русских князей перед Владимирской иконой Богородицы – это символизация государственно-исторической идеи, идеи заступничества Божественных сил за Русскую землю.

На Руси в то время насчитывалось до 600 Богородичных икон трех основных типов: Елиос, Оранта и Одигитрия. Сказания о Богородичных иконах были распространенным и многочисленным видом чтения древнерусских людей. Как художественные произведения, сказания о Богородичных иконах в полной мере отвечали задачам символизации в искусстве. В этом смысле они весьма репрезентативны для изучения философии искусства Древней Руси. Самые интересные из них – это сказания об иконах: Владимирской, Иверской, Казанской, Колочской, Красногорской, Курской, Мирожской, Псково-Печерской, Тихвинской, Тобольской, Толгской и Феодоровской. В современной науке о древнерусской литературе сказания о Богородичных иконах почти не изучаются[5]. В первом томе последней академической "Истории русской литературы" этот жанр полностью отсутствует[6]. Историко-литературный процесс Древней Руси без таких жанров, как ораторская проза, агиография, гимнография, легендарно-политические сказания, выглядит в одностороннем и искаженном виде; распространенные в современной науке о древнерусской литературе теории не опираются на весь древнерусский материал и потому как бы повисают в воздухе, лишенные поддержки фактов. Между тем советская историко-филологическая наука нуждается в создании полной научной истории древнерусской литературы, в которой присутствовали бы все историко-литературные факты, все жанры, все писатели; без этого невозможно никакое продвижение вперед в современной науке. Без фактов нет и теории древнерусской литературы, а последняя должна непременно учитывать специфику древнерусского исторического и художественного сознания, чтобы избежать натяжек, искажений, модернизации...

Недавно наше внимание привлекли два связанных с Куликовской битвой сказания о Богородичных иконах – Донской[7] и Гребневской[8]. Их тексты недавно обнаружены нами в рукописи поздней старообрядческой книжно-рукописной традиции конца XVIII – начала XIX в., принадлежащей библиотеке Ярославского государственного историко-архитектурного музея-заповедника, в сборнике первой четверти XIX в., хранящемся под № 675/398 (инв. № 15544). Эта рукопись в десть, или в большой лист, насчитывающая 641 лист и одетая в толстый кожаный переплет, является копией "Соборника" керженского постриженника, старообрядческого инока Ионы Шелковни-

кова (конец XVIII в.). Копию изготовил в Москве между 1807—1811 гг. Ермил Федорович Бухарин. Иона Шелковников трудился над своим сочинением 20 лет, собирая из рукописных и печатных источников всё, что можно найти по древнерусской литературе. В результате им был составлен грандиозный свод, вроде Четьих-Миней в одном томе, в котором одних только русских сказаний о Богородичных иконах было 140. Состав копии "Соборника" Ионы Шелковникова следующий: на лл. 1—415 об. располагаются четьи тексты — жития, сказания, повести, на лл. 423—592 — службы древнерусским святым, на лл. 420—420 об., 422—422 об., 627—641 об.— указатели и оглавления, которые помогали ориентироваться в тексте "Соборника"; в конце рукописи, на лл. 593—625 об., помещено начало "Просветителя" Иосифа Волоцкого[9]. Подобный же стерообрядческий сборник был составлен в начале XVIII в. старообрядцем Симеоном Моховиковым[10].

Сказание о Донской иконе Богородицы помещено на лл. 213—213 об., а Сказание о Гребневской иконе — на лл. 211 об.— 212 копии "Соборника" Ионы Шелковникова. Победа русского оружия на поле Куликовом, подчеркивается в этих сказаниях, одержана "благодатью Пресвятого Духа", "помощию Божиею и предстательством Пречистыя Владычицы нашея Богородицы и всех угодников Божиих Сергия Радонежскаго и прочих русских чюдотворцев". С точки зрения древнерусских книжников, доказательством тому были сами те две чудотворные иконы, подаренные казаками святому Димитрию Донскому. Любопытна и дальнейшая история этих икон, симолизирующая собою преемственность патриотической темы в древнерусской письменности от святого Димитрия Донского к великому князю Ивану III, а от того к царям: Феодору Иоанновичу, Василию Шуйскому, Алексею Михайловичу, Петру I. Покровительству Гребневской иконы приписывается одоление Иваном III супостатов в Новгороде в 1471 г. и изгнание поляков из Московского Кремля в 1612 г. Покровительству Донской иконы Богородицы приписывается победа царя Бориса Годунова у Воробьевых гор над крымским ханом Казы-Гиреем VI Бора в 1591 г. и одоление крымских татар в 1646 г. в Курских пределах. По случаю победы 1591 г. под Москвой был построен Донской монастырь и было установлено ежегодное празднование Донской иконе Богородицы 19 августа, отмечаемое и поныне.

Приводим здесь оба новонайденных текста сказаний о Богородичных иконах по копии рукописного "Соборника" Ионы Шелковникова. Орфография и пунктуация — современные. Надеемся, что введение в научный оборот этих двух текстов будет небесполезным. "Тайну цареву добро есть хранити, а дела Божиа проповедати преславно есть,— говорили древнерусские книжники,— еже бо не хранити царевы таины, пагубно есть и блазнено, а еже мълчати дела Божиа преславнаа, беду души наносить"[11]. Потому и не могла молчать и никогда не молчала древнерусская литература. Старинным слогом поведала она повести древних лет о чудесном и великом. А мы за ней повторяем, моля Пречистую о даровании нам вечного спасения.

Сказание о Донской иконе Пресвятыя Богородицы

л. 213 *Месяца августа в 19-й день празднество чюдотворныя иконы Пресвятыя Богородицы, нарицаемыя Донския*

Сия чюдотворная Пречистыя Богородицы икона Одигитрии до Мамаева побоища[a] при благоверном московском князе Димитрии Иоанновиче Донском в 6889-е лето случившагося[6] бе на Дону в казачьем городе, называемом Сиротин, в церкве Благовещения ея Пресвятыя Богородицы. Где же, когда и кем писана или откуду в сей городок принесена, во описании не объявляет. Егда же великий князь Димитрий Ивановичь, имея брань за рекою Доном на Куликове поле з безбожным татарским царем Мамаем, в то время[в] тамо

бяше[г] сия святая икона в полцех христианских, принесенная от Донскаго воиньства в помощь на супротивныя, и молитвами Ея Пресвятыя Богородицы и чюдесною Ея силою, от иконы тоя исходящею, побеждени быша агаряне. По победе же сей великий князь возвращаяся в Москву, иде по Дону-реце. Тогда донския казаки сретоша его со кресты и вдаша ему в дар оную чюдотворную икону, с которою и другую многочюдесную же икону, называемую Гребневскую, также в дар от гребневских казаков. В то же время получивши, великий князь в то же 6889-е лето доиде до Москвы и поставил сию чюдотворную икону Одигитрии, зовомую Донская, в соборной Успенской церкве, где и стояша слишком сто лет. А в 6990-м году великий князь московский Иоанн Васильевичь построил на сенях своих церковь во имя Благовещения Пресвятыя Богородицы и пренесе в ню из Успенскаго собора оную чюдотворную икону, понеже назади оной написано изъдревле: "Благовещение Пресвятыя Богородицы", где и поныне всеми видим есть.

Во дни же благовернаго царя Феодора Иоанновича в 7099-м году бывшу// нечаянному нашествию на град Москву татарскаго царя Мурат-Кирея, тогда царь Феодор[д] Иоанновичь изыде противу тех врагов с воиньством своим, имея с собою чюдотворную икону, называемую Донская. И помощию Пречистыя Богородицы победи агарянския полки и воздая благодарение Ей, Пречистой Богородице, в 7100-м году построил монастырь во имя тоя иконы, называемой Донской, и по всялетно уставися в нем празднество с крестным из соборной Успенской церкве ходом. Но оное крестное хождение по преставлении царя Феодора Иоанновича осталось без действия. Но паки в царство Алексия Михайловича в лето 7154-е возобновися ради случившейся победы чюдодействоm святыя тоя иконы над татарами, пришедшими на Курския пределы.

Сказание о Гребневской иконе Пресвятыя Богородицы

л. 211 об *Месяца августа в 21 день празднество принесения в Москву чюдотворныя иконы Пресвятыя Богородицы, именуемыя Гребневския*

Сия чюдотворная Причистыя Богородицы икона[а] до Мамаева побоища, бывшем в лето 6889-е при благоверном московском князе Димитрии Иоанновиче Донском[6], бысть на Дону-реце в казачьем городъке, зовомом Гребнев, на устье речьки Чиры стоящем, и тамо чюдесы благодатию Пресвятаго Духа сияше. Где же, когда и кем писано или когда и откуда в сей городок принесен, описания не обретается. Егда же великий князь Димитрий Иоанновичь[в] помощию Божиею и предъстательством Пречистыя Владычицы нашея Богородицы и всех святых и небесных сил, и за молитвы святых угодников Божиих Сергия Радонежскаго и прочих русских чюдотворцов[г] победи в конец за рекою Доном на Куликове поле безбожнаго татарскаго царя Мамая и, возвращаяся в царьствующий град Москву, шел по Дону-реце мимо помянутаго городка Гребнева. Тогда казаки, живущия в нем, сретоша его со кресты и даша ему в дар сию пречюдную и многочюдесную икону, с коею (л. 212) сей князь// прииде в Москву и поставил ю в соборной Успенской церкви, где стояла девятьдесять и одно лето. А в 6980-е лето великий князь Иоанн Васильевичь[д] идучи в Великий Новъград, ради усмирения новгородцов, отлагающихся от Руския державы и прилагающихся к польскому кралю Жигоменту[е], по обещанию своему построил церковь древяную Успения Пресвятыя Богородицы на месте тогда зовомом На-Бору, где ныне есть приходская церковь, именуемая Гребневская, и в нее[ж] сию чюдотворную икону[3] из Успенскаго собора принесе, и тогда от нее сотворися чюдо ему: новгородцов смири. И оттоле великий князь Иоанн Васильевич нача велию держати веру к сей иконе, и украсив ю драгоценною утварию, златом и сребром, и камением драгим. И повеле написати на киоте у иконы акафист Богородицы в похвалу Ея и благодарение. И много чюдес быша и многоразличная исцеления, якоже и сие.

и*Древния летописи*к

1-е в лето 7119 по государствовании царя Василия Иоанъновича Шуйскаго во время обладания Москвою поляками и немцами. Егда вниде русское воиньство и възяша город Китай, тогда сия икона вынесена бе противу супостатов, заседших в Кремле, и силою Божиею и предъстательством Пречистыя Богородицы в конец поляков и немец победиша и взяша Кремл.

2-е в лето 3121-е в случившийся тогда в Москве великий пожар. Егда всю тую Гребневскую Успения Богородицы церковь зелне пламень окружи и людие велми сетующе, яко не успеша сию чюдотворную икону снести, и молящеся к Богородице, тогда внезапу обретеся сия икона на воздусе. Людие же от радости многия слезы пролияша, но и церьковь остася невредима и ниже огненной вони не бе в ней.

3-е в лето 7162-е во время бывшаго в Москве моровaго поветрия приидоша татие нощию ко оной церкви и хотеша от благолепия ея обнажити, и внезапу изыде из церкви пламень и попали их многих. Они же от сего пришедше в чювство поведаша сие чюдо священником.

В последующия же времена в лето 7218 та Гребневская церковь вместо древней уже обветшавшей и в землю углубившейся построена новая каменная. И сия чюдотворная икона поновлена олифою[л] со украшением златом и сребром, и многоценным камением[м] царевною Наталиею Алексеевною в царском ея дому в Преображенском и паки поставлена в помянутой же вновь построенъной каменной церкви, где и доныне всеми видима есть[12].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Впервые наши положения о трансцендентальной эстетике Древней Руси были высказаны в статье: *Бегунов Ю. К.* Александр Невский в псковской литературе XV–XVI вв.– "Zeitschrift für Slawistik". Berlin, 1976, Bd. XXI, H. 3, S. 316.

[2] Сказание о Мамаевом побоище (основная редакция).– В кн.: Повести о Куликовской битве. Изд. подг. М. Н. Тихомиров, В. Ф. Ржига, Л. А. Дмитриев. Изд. АН СССР. Серия "Литературные памятники". М., 1959, с. 53.

[3] Об этом событии рассказывают "Сказание о Владимирской иконе Богородицы" и "Повесть о Темир-Аксаке". Изд. текстов см.: Никоновская летопись.– ПСРЛ, т. XI, М., 1965, с. 243–254; Софийская вторая летопись.– ПСРЛ, т. VI. СПб., 1853, с. 124–128; см. также: *Гребенюк В. П.* "Повесть о Темир-Аксаке" и ее литературная судьба в XVI–XVII вв.– В кн.: Русская литература на рубеже двух эпох (XVII – начало XVIII в.). Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1971, с. 185–206; он же. Лицевое "Сказание об иконе Владимирской Богоматери".– В кн.: Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1972, с. 338–363.

[4] См.: *Бегунов Ю. К.* Об исторической основе "Сказания о Мамаевом побоище".– В кн.: "Слово о полку Игореве" и памятники Куликовского цикла. К вопросу о времени написания "Слова". М.– Л., 1966, с. 477–523.

[5] Назовем здесь следующие немногочисленные, но интересные исследования сказаний о Богородичных иконах, появившиеся в последние годы: *Шмидт С. О.* К истории монастырской колонизации XVII в. ("Повесть о начале Оранского монастыря").– В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Т. XII, М., 1964, с. 297–309; *Дмитриев Л. А.* Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Л., 1973, с. 95–148; *Ромодановская Е. К.* Русская литература в Сибири первой половины XVII в. Новосибирск, 1973, с. 137–159 ("Сказание об Абалацкой иконе"); *Турилов А. А.* Малоизвестные памятники ярославской литературы XIV – начала XVII в. (Сказания о ярославских иконах).– В кн.: Археографический ежегодник за 1974 год. М., 1975, с. 168–174; *Журова Л. И.* Из литературной истории Повести о Луке Колочском.– В кн.: Источниковедение литературы Древней Руси. Л., 1980, с. 143–154.

[6] История русской литературы в четырех томах. Том I. Древнерусская литература. Литература XVIII века. Под ред. Д. С. Лихачева и Г. П. Макогоненко. Л., 1980; История русской литературы XI–XVII веков. Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1985.

[7] До революции находилась в Благовещенском соборе Московского Кремля.

[8] До революции находилась в Москве в церкви Успения Богородицы на Лубянке, куда она была поставлена Иваном III после похода на Новгород в 1471 г.

[9] Краткое описание сборника см. в кн.: *Лукьянов В. В.* Краткое описание рукописей Ярославского областного краеведческого музея. Ярославль, 1958, с. 166–168.

[10] См. рукописи ГБЛ, собр. В. М. Ундольского, № 338, и МГУ, из приобретений археографической экспедиции 1971 г. (1715–1716 гг.). См.: *Поздеева И. В.* Вновь найденный сборник Симеона Моховикова с гравюрами Г. П. Тепчегорского.– В кн.: Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). Материалы научной конференции (1975). Под общ. ред. И. Е. Даниловой. М., 1976, с. 175–198. В "Соборнике" Моховикова имеется 133 сказания о Богородичных иконах.

[11] *Епифаний Премудрый.* Похвальное слово преподобному Сергию Радонежскому.– В кн.: Die Legenden des Heiligen Sergij von Radonez. Nachdruck der Ausgabe von Tichonravov. Mit einer Einleitung und einer Inhaltsübersicht von Ludolf Müller. Slavische Propyläen. Texte in neu- und nachdrucken. Bd. 17. München, 1967, с. 131.

[12] Рукопись Ярославского государственного историко-архитектурного музея-заповедника, собрание рукописных книг, № 675/398, лл. 213–213 об., 211 об.– 212.

Сказание о Донской иконе Пресвятыя Богородицы

[а–б] Эти слова заключены в рукописи в квадратные скобки.
[в–г] Эти два слова в рукописи переставлены местами с "а" и "в" над ними.
[д] В рукописи это слово написано на поле со знаком вставки.

Сказание о Гребневской иконе Пресвятыя Богородицы

[а–б, в–г] Эти слова в рукописи заключены в квадратные скобки.
[д–е] Эти слова в рукописи заключены в квадратные скобки.
[ж–з, и–к] В рукописи написаны на поле.
[л–м] Эти слова в рукописи заключены в квадратные скобки.

Н. М. РОГОЖИН

ДОКУМЕНТЫ
Центрального Государственного архива древних актов по истории Русской Церкви

Центральный Государственный архив древних актов (ЦГАДА) содержит чрезвычайно богатое собрание документов по истории Церкви в России. Наиболее обширные коллекции, включающие интересующие нас материалы, находятся:

I. В фонде Государственного древлехранилища хартий и рукописей, содержащем документы по истории Российского государства XII–XIII вв.; фондах центральных учреждений XVI–XVII вв.– приказах; фондах бывшего государственного архива Российской империи, сосредоточившего важнейшие документы XVII – середины XIX в.

II. Среди высших и центральных учреждений России XVII в., материалы которых сохранились, особенно следует выделить: Московскую контору Синода, Московскую синодальную типографию, Монастырский приказ, Комиссию для сочинения "пунктов о раскольниках", Раскольническую контору, Комиссию о церковных имениях (Духовная комиссия).

III. Отдельную группу составляют фонды местных учреждений управления – монастырские фонды, дела местных учреждений о старообрядцах и сектантах.

IV. Стоит также выделить фонды рукописные и книжные личных и библиотечных собраний.

Все документы по тематике можно разделить на следующие основные группы: по социально-политической, материальной и духовной культуре Церкви; земельно-хозяйственные дела; дела, связанные с управлением Церковью; материалы по старообрядчеству.

I. Самое уникальное собрание памятников актовой письменности – Государственное древлехранилище хартий и рукописей. В нем, в частности, находится древнейшая из рукописей, так называемая "Саввина книга" – Евангелие XI в. на старославянском языке. А всего здесь числится 470 единиц хранения, поступивших из Синодальной библиотеки, архива Оружейной палаты, монастырских архивов и т. д.[1]

Среди прочих хочется выделить документы церковных Соборов: чин избрания Российских митрополитов (1581 г.); приговорные грамоты об избрании митрополита Филиппа (Колычева) и невмешательстве его в дела опричнины (1566 г.); о запрещении монастырям приобретать вотчины (1580 г.); об отмене податных привилегий (тарханов) Церкви (1584 г.); доклад Собора царю Федору Ивановичу о кандидатах в патриархи; записки об учреждении четырех митрополий, шести архиепископий и шести епископий (1589 г.); приговорные грамоты об избрании митрополита Дионисия, патриархов: Гермогена (1606 г.), Филарета (1626 г. взамен сгоревшей, 1619 г.); чин поставления в патриархи Иоасафа I (1634 г.) и Иосифа (1640 г.); ответы четырех вселенских патриархов на вопросы российского правительства о царской и патриаршей власти в связи с делом патриарха Никона (1663 г.).

В коллекциях древлехранилища имеются также документы монастырских и личных архивов: Рождество-Богородицкого Владимирского монастыря (жалованная грамота митрополита Киприана, 1339 г.); Троице-Сергиевского монастыря (жалованные грамоты Василия II); Московского Симонова мона-

стыря; Иосифо-Волоколамского монастыря; Адриановой Успенской пустыни; Суздальского Спасо-Евфимиевского монастыря (данная грамота с автографом князя Дм. Пожарского); Костромского Ипатьевского монастыря (жалованная грамота Лжедмитрия I 1605 г.); Кирилло-Белозерского монастыря; Московского Успенского собора (жалованная грамота Новгородского митрополита Киприана 1631 г.); Правая грамота патриарха Филарета князю А. Голицыну (1627 г.); грамота келаря Троице-Сергиевского монастыря Авраамия Палицына воеводе и населению Пермской земли о борьбе с интервентами (копия 1611 г.).

Среди исторических и литературных памятников имеются "Поучение" ростовского попа Георгия (XVI в.), "Рукопись Филарета" – повесть о событиях "смуты" с правкой патриарха (1619 г.), "Сказание известно" – об учреждении патриаршества в России и избрании Филарета (1619 г.) и т. д.

Документы центральных приказов

Рукописные фонды Казенного приказа, ведавшего с конца XV в. хранением вещевой и денежной "государевой казны"[2], содержат описные книги (1582–1584 гг., 1588 г., 1634–1721 гг.): патриарших регалий и облачений, церковной утвари, икон и ювелирных изделий, а также расходные книги на выдачу церковной утвари и ладана; приходные книги даров духовенства; дела и документы второй половины XVII в.: о приеме иноверцев христиан в иконописцы, о вызове ярославских и костромских художников для росписи Благовещенского собора в Кремле, о ремонте Успенского собора и постройке церкви в Успенском Желтиковом монастыре; тетради записи "промена" (продажи) икон частным лицам (1607–1608 гг.).

Монастырский приказ[3], учрежденный Соборным уложением 1649 г., просуществовал до 1677 г. В его фонде имеются документы о землях и угодьях монастырей: Пурдышевского Рождество-Богородицкого (в Темниковском уезде) (1631 г.); Рязанского Ольгова (1642 г.); Троицкого-Борщова (в Кротоякском уезде) (1655 г.); Невьянского Богоявленского (1653–1656 гг.); переписные книги церковной утвари Череповецкого Воскресенского монастыря (1670 г.), денежной казны, столовых и хлебных запасов Московского Знаменского монастыря (1672 г.).

Оружейная палата в XVII в. была центром русской живописи и прикладного искусства, главной художественной школой, ведала художественным оформлением церквей, писанием икон. В Оружейную палату в середине XVII в. влился Иконный приказ (1621–1638 гг.) и Приказ Соборного дела[4]. В фондах Оружейной палаты имеются многочисленные свидетельства о дворцовых заказах городовым и патриаршим иконописцам, о резчиках и позолотчиках по дереву; о русских и иностранных знаменщиках, переплетчиках и левкасчиках; о живописных и строительных работах в соборах Кремля, монастырях; имеются описные книги Московского Высоко-Петровского монастыря – икон, утвари, имущества, книг, документов (1694 г.).

Патриарший Разрядный приказ возник в начале XVII в. Ведал патриаршими людьми (их определением на должности, судом, антицерковными преступлениями, наследственными и брачно-семейными делами) и высшим духовенством. С 1625 г. стал именоваться Судным. Упразднен в 1700 г.[5]

Патриарший Духовный приказ возник после 1667 г. как учреждение, подчиненное Патриаршему Разрядному приказу. Ведал преступлениями против Церкви, борьбой со старообрядчеством и вопросами семейного права. Упразднен в 1700 г.

В его фондах имеются материалы о разбое игумена Дорогобужского Бизюкова Крестовоздвиженского монастыря Иоасафа (1699 г.); расходная запись домовой и семейной казны патриарха Никона (1658 г.); память об отсылке Никону документов о землевладении патриарших монастырей (1661 г.) и т. д.

Патриарший Дворцовый приказ известен с начала XVII в. Ведал хозяйст-

вом патриаршего двора, вотчинами и богадельнями. С 1726 г. присоединен к Коллегии экономии[6]. В его фонде имеются записные книги поступлений продуктов на патриарший двор; переписные и описные книги патриарших домовых монастырей (1675—1676 гг.; 1688—1690 гг.), монастырских слобод, "столовая" патриарха Адриана (1689—1693 гг.); книги переписные и описные: патриаршей домовой казны (1631—1696 гг.), церквей и строений Осташковской слободы (1665 г.), патриарших вотчин (1677—1739 гг.), сборов с патриарших вотчин (1640—1738 гг.); переписные, приходные и расходные книги патриарших (синодальных) хлебных и столовых запасов (1657—1759 гг.); документы (1632—1739 гг.) о хозяйстве Патриаршего двора и его вотчин в различных уездах; челобитные патриарших крестьян и дворян; отписки и донесения управителей патриарших вотчин и настоятелей монастырей (1674—1677 гг.); приходо-расходные книги вещевой и денежной казны, хлеба, патриаршего рыбного промысла в Астрахани (1679 г.).

Патриарший Казенный приказ известен с начала XVII в. Ведал патриаршими вотчинами и домовым имуществом, выдачей грамот на строительство и освящение церквей, документов на право богослужения приходскому духовенству, сбором с епархий на содержание московских богаделен. До 1701 г. приказ ведал также "судом и управой" некоторых епархиальных монастырей. В 1738 г. слит с Коллегией экономии и ликвидирован в 1740 г.[7] Его архив содержит: книги дозорные, переписные, мерные, межевые церковных приходов и пустошей; расходные книги денежной казны приказа (1626—1640 гг.); приходные книги окладных сборов с духовенства и с оброчных статей; переписные книги церквей, церковной утвари и строений монастырей; записные книги исходящих и входящих бумаг; дела о церковных землях — их осмотре, размещевании, переписи, отдаче в оброк, в том числе о сыске пустых земель в Ростовском и Переславль-Залесском уездах (1711—1713 гг.); опись келейной казны патриарха Филарета (1630—1633 гг.); дело о злоупотреблениях Новгородского митрополита Афония (1640 г.); выписки о церковных пошлинах и указ патриарха Иоакима о рассылке их в епархии (1686 г.); "Наказ" патриарха Адриана церковным управителям и поповским старостам (1697 г.); "Строельная книга" церковных земель Москвы (1689 г.); книги переписные (1634 и 1657 гг.) и приходо-расходные (1665—1700 гг.) патриаршей домовой казны[8]; опись патриаршей ризницы (1691 г.)[9]. Часть материалов вошла в фонд Оружейной палаты, в том числе описи печатных и рукописных книг Московского Заиконоспасского монастыря (1689 г.)[10].

Архив Посольского приказа имеет немало документов, включенных в различные фонды, в том числе в так называемые "Приказные дела новой разборки"[11]. Здесь имеются: грамоты Иерусалимского патриарха Нектария (1668 г.); приходо-расходные книги раздачи милостыни македонскому и греческому (1689 г.), болгарскому и далматскому (1718 г.) духовенству; память на выдачу жалованья настоятелю Московского Заиконоспасского монастыря Сильвестру Медведеву (1684 г.); письма Иерусалимского патриарха Досифея (1687 г.) и посла в Польше И. М. Волкова (1689—1691 гг.) Иоанникию и Софронию Лихудам.

В фонде Преображенского приказа имеются "секретные дела" (1607—1724 гг.) с документами процессов над духовенством[12]. В основном это, учитывая период петровского правления, процессы за распространение слухов о царе-"антихристе", за осуждение церковных реформ, за помощь политическим противникам Петра I.

Приказ Соборного дела был учрежден в 1642 г. при Оружейной палате для руководства работами в Успенском соборе Московского Кремля. Функционировал в 1642—1643 и в 1653—1654 гг. В настоящее время материалы этого приказа находятся в фонде Архива Оружейной палаты[13]. Они представляют собой приходо-расходные книги по возобновлению стенной живописи, документы о присылке в Москву мастеровых людей из других городов, о ссылке беглых, отводе дворовых мест и т. д. Среди дел Судного приказа,

вошедших также в архив Оружейной палаты, имеются документы 1678—1698 гг. по челобитью патриарха Иоакима о возвращении Новинскому монастырю земель по Москве-реке[14].

Приказ тайных дел (1654—1676 гг.) осуществлял финансовый и судебный контроль над всеми приказами, сыск и т. д. В его материалах имеются: следственное дело о злоупотреблениях темниковского протопопа Даниила, дела и документы об отпуске денежной и товарной казны певчему дьяку Д. Тверитинову, живописцу С. Ушакову (1674 г.); материалы по подведомственному приказу Звенигородскому Савво-Сторожевскому монастырю (1654—1675 гг.); документы об имуществе архимандрита Тихона (1666—1667 гг.) и т. д.[15]

Из документов четвертных приказов, ведавших сбором прямых и косвенных налогов, выплатой жалованья, земельными спорами и т. д., наибольший интерес представляют дела Устюжской четверти. Среди них — об отпуске денежной и товарной казны на строительство иконостаса для Московского Донского Богородицкого монастыря (1689 г.), а также многочисленные земельные споры черных крестьян с архиерейскими домами и различными монастырями[16].

Основу коллекций Посольского приказа составляют документы Посольского приказа XV — начала XVIII в. В их состав входят "Духовные дела иностранных исповеданий"[17]: о постройке протестантских и католических церквей, пребывании в России лютеранских и католических священников, иезуитов, проездах через Россию католических миссионеров в Индию и Персию (1653—1719 гг.); Выписка о свободном вероисповедании иностранцев в России (1695—1733 гг.) и т. д. Там же находятся "Духовные российские дела" (1644—1808 гг.)[18], среди которых — чины избрания патриархов: Филарета (1619 г., копия), Иосифа (1642 г.), Никона (1752 г.), Иоасафа II (1667 г.); "Прения о вере" московского высшего духовенства с духовниками датского принца Вольдемара (1644—1645 гг.); "Настоятельная грамота" патриарха Иосифа Новгородскому митрополиту Никону (1649 г.); челобитная на протопопа Стефана Вонифатьева (1649 г.); жалованные грамоты монастырям на вотчины (1653—1658 гг.); дело патриарха Никона (1659—1667 гг.); старообрядческое сочинение против "никониан" (1671—1672 гг.); росписи монастырей (1678—1682 гг.); различные проекты перестроек епархиальной системы и другие материалы церковного Собора 1681—1682 гг.; письма Стефана Яворского (1700 г.); документы о сборе пошлин за клеймение икон (1701 г.); отзыв архиепископа Феофана (Прокоповича) на книгу доминиканца Риберы (1734 г.); отзыв митрополита Платона (Левшина) на сочинение английского ученого Л. Дютона о Православной Церкви; письмо Феофана Прокоповича императрице Анне Ивановне о защите православного населения Польши и Литвы от притеснений (1755 г.); инструкции церковным старостам. Отдельный фонд представляют жалованные грамоты на земельные владения и угодья, а также "несудимые", "правые" (льготные), "похвальные", "благословенные", ставленные грамоты монастырям и духовенству[19].

В коллекции Посольского приказа входят также "Исторические и церемониальные дела"[20]: Грамота патриарха Иова об избрании царем Бориса Годунова (1598 г.), выписки о присылке из Византии в XII в. царских регалий великому князю Владимиру Мономаху, наказ Новгородского митрополита Исидора и воеводы князя И. И. Одоевского игумену Отенского Покровского монастыря Дионисию о приезде в Выборг шведского принца Карла-Филиппа.

Немалый интерес представляет для нашей темы фонд "Исторические сочинения"[21]. Среди этих материалов — документы о еретиках (1689 г.), о расстрижении (1679 г.); сочинение Феофана Прокоповича о воцарении Анны Ивановны (копия) и др.

Монастырские дела[22] содержат жалованные грамоты монастырям, документы церковных учреждений по территориям, подведомственным Посоль-

скому приказу (1616—1726 гг.), Галицкой четверти (1623—1703 гг.), Новгородской четверти (1630—1701 гг.), Владимирской четверти (1646—1699 гг.), Малороссийскому приказу (1666—1700 гг.); Устюжской четверти (1669—1688 гг.); Смоленскому приказу (1682—1699 гг.). В основном это материалы по вотчинно-хозяйственным и административно-судебным вопросам.

Имеется коллекция "Раскольничьи дела" (1642—1794 гг.), в которую входят документы о розыске старообрядцев, дела о богохульстве, о подавлении Соловецкого восстания, о самосожжениях и сектах[23].

В фонде "Сношения русских государей с правительственными местами и должностными лицами" (1742—1798 гг.) имеются донесения Екатерине II о масонах, о секуляризации церковных земель, письма и прошения Екатерине II (1762—1796 гг.) настоятелей монастырей, епископов, протоиереев, различные документы по делам Церкви, в том числе Белорусского епископа Георгия Конисского о защите православного населения от католиков и униатов (1764—1768 гг.)[24].

Среди дипломатических дел России с различными странами и народами следует назвать фонды с церковными материалами сношений с Арменией[25], Грузией[26], Малороссийские дела[27], фонды церковных сношений России с Молдавией и Валахией[28], Грецией[29], Мальтой[30], римскими папами[31] и Турцией[32], а также с Венецией.

Из документов личных императорских канцелярий, Синода, разных центральных учреждений, духовного ведомства, монастырских архивов и архивов государственных деятелей по делам Церкви сформирован комплекс "Духовное ведомство", насчитывающий 394 единицы хранения за период с 1670 по 1833 г.[33]

В фонде Приказа тайных дел (1427—1715 гг.)[34] хранятся документы о жизни, низложении и судное дело патриарха Никона, о монастырском землевладении и строительстве, о борьбе с расколом, переписка протопопа Аввакума с боярыней Ф. О. Морозовой и членами своей семьи (1669—1670 гг.).

Хранится в ЦГАДА и комплекс документов, относящихся к учреждению и существованию в России командорств Мальтийского (св. Иоанна Иерусалимского) ордена (1698—1816 гг.)[35]. Среди них — указы Павла I, великого князя Константина Павловича, Александра I, императрицы Марии Федоровны, грамоты римских пап Пия VI и Пия VII, документы об учреждении командорств Ордена, списки кавалеров.

II. Материалы высших и центральных учреждений России XVIII в.

Фонд канцелярии Сената содержит: "Дела и книги Казначейства" (1711—1733 гг.), среди которых донесения Патриаршего и Монастырского приказов[36]; дела по Монастырскому землевладению и Коллегии экономии (1711—1763 гг.)[37] о монастырском землевладении, ремонте и строительстве церковных сооружений, учебных заведений. Дела по Синоду (1711—1763 гг.)[38] содержат данные Синодальной канцелярии; документы о назначении епископов и личном составе архиерейских домов и монастырей, строительстве церквей и монастырей, Славяно-греко-латинской академии, семинариях, цифирных школах, типографиях, о раскольниках и сектантах и т. д. Дела по Раскольнической конторе (1716—1749 гг.)[39] содержат сведения о расходе средств Розыскной раскольничьих дел канцелярии и Приказа церковных дел, об экспедициях по розыску старообрядческих "пустыней" и различных сект, реестры сгоревших (1749 г.); ведомости о количестве старообрядцев и их налогообложении (1716—1763 гг.) и т. д.

Непосредственно фонд Раскольнической конторы (1723—1764 гг.) содержит: материалы переписи раскольников, дела о взыскании со старообрядцев окладных сумм, сыске беглых и "потаенных" раскольников, сект, о самосожжениях (1730—1762 гг.)[40].

Синодальные учреждения представлены в ЦГАДА Московской конторой

Синода и конторой Московской Синодальной типографии, которые входили в состав аппарата Синода на протяжении XVIII – начала XIX в.

Московская контора Синода (1732–1918 гг.)[41] содержит: указы, реестры, приходо-расходные книги, дела о священнослужителях, о постриге, выступлениях против церковных властей, о снабжении и состоянии монастырей, проведении секуляризации земель, описи имущества ризниц, монастырей и церквей (1732–1916 гг.).

Фонд Московской Синодальной типографии (1721–1919 гг.) содержит, в основном, дела о выпуске церковных и гражданских книг, строительстве и ремонте типографии[42].

К центральным учреждениям XVIII в., осуществлявшим различные административные и судебные функции, связанные с Церковью, относятся: Монастырский приказ (1698–1725 гг.)[43], Коллегия экономии (1717–1787 гг.)[44], в фонде которой находятся знаменитые так называемые "офицерские описи" – описные книги архиерейских домов, монастырей, соборов, белого духовенства и синодальных имений, составленные в 1763–1768 гг.; Канцелярия синодального экономического правления (1744–1763 гг.)[45] с материалами о синодальных имениях; Сыскной приказ (1730–1767 гг.)[46] с делами о преступлениях против веры. Отдельный фонд составляют "Грамоты Коллегии экономии". По своему содержанию это в основном актовые документы и часть личных архивов монастырей[47].

Среди правительственных комиссий следует назвать Комиссию для сочинения пунктов о раскольниках (1753–1757 гг.)[48], которые должны были быть представленными для нового Уложения, и Комиссию о церковных имениях (Духовную комиссию) (1762–1797 гг.)[49], занимавшуюся управлением и обеспечением монастырей и прочими хозяйственными делами. Существовали также следственные комиссии: о раскольниках (1733–1749 гг.)[50], о волнениях крестьян различных монастырей[51], о скопцах[52]. В "Комиссии Эдукационного фундуша" отложились материалы о католических монастырях на территории Великого княжества Литовского с XV по XVIII в. Среди них – имущественные описи и документы по управлению церковными владениями[53].

III. Фонды с материалами местного управления

В ЦГАДА СССР в 1926–1930 гг., в 40-е и 60-е гг. поступили документы упраздненных монастырей. В основном это административно-хозяйственные документы. Рукописные собрания поступили в отделы рукописей различных библиотек и музеев.

При описании монастырских фондов были особо выделены архиерейские фонды. Основная их часть фрагментарна, но есть и более полные, в частности документы Канцелярии архиепископа Московского и всея Руси (старообрядческого)[54].

Всего в ЦГАДА СССР хранится 14 фондов различных архиерейских домов и около 80 фондов монастырей, в том числе Троице-Сергиевой Лавры, Соловецкого, Иосифо-Волоколамского, Кириллова, Данилова и других монастырей.

К местным учреждениям относятся также "Тамбовский приказ инквизиторских дел"[55] и "Духовные правления и поповские старосты"[56].

IV. Рукописные и книжные фонды личных и библиотечных собраний

Из "личных" следует указать собрание Зинченко, бывшего начальника контроля при Синоде. В его коллекции имеются сотни актов северных монастырей с XV по XVIII в.[57]

В рукописном отделе библиотеки Московского Главного архива Министерства иностранных дел[58] хранятся сочинения преп. Максима Грека, протопопа Аввакума, церковно-богослужебные книги в списках XIV–XVIII вв., рукописи богословского содержания на арабском, армянском,

грузинском, еврейском, калмыцком, монгольском, тибетском, турецком и других языках.

Рукописный отдел библиотеки Московской Синодальной типографии[59] также чрезвычайно богат и вобрал в себя рукописи, принадлежавшие Сильвестру Медведеву, св. митрополиту Ростовскому Димитрию, митрополиту Крутицкому Павлу, церковно-богослужебные книги XI в., летописи, проповеди XVII–XIX вв., а также иностранные рукописи по богословию.

Рукописное собрание Ф. Ф. Мазурина[60] состоит также из рукописей богословского содержания (XIV–XIX вв.), архивов Спасо-Прилуцкого и Кирилло-Белозерского монастырей, документов о пребывании Никона в ссылке в Ферапонтовом монастыре, приходо-расходные книги Чудова монастыря, масонские и раскольнические рукописи.

Нельзя не назвать рукописное собрание князя М. А. Оболенского[61], также имеющее книги богословского содержания XIV–XVIII вв.

Книжные собрания ЦГАДА включают: старопечатные книги библиотеки Московского Главного архива Министерства иностранных дел[62], где находятся старопечатные книги с 1475 г. (например, "Канонические правила Римской Церкви" (1478 г.), Библия доктора Франциска Скорины (1517–1519 гг.) и т. д.); старопечатные книги библиотеки Московской Синодальной типографии[63] [здесь хранятся "Триодь постная и Часословец" (1491 г.)]. Всего здесь 4000 книг, среди которых старопечатные книги собрания Ф. Ф. Мазурина[64], а также 3000 славяно-российских книг духовного содержания.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] ЦГАДА, ф. 135.
[2] Включен в ф. 396: Архив Оружейной палаты, 16 209 ед. хр.
[3] Включен в ф. 237 – 9 ед. хр.
[4] ЦГАДА, ф. 396. Архив Оружейной палаты, 12 595 ед. хр.
[5] ЦГАДА, ф. 235, оп. 4; ф. 396, оп. 1, ч. 27–28, 35–34 ед. хр.
[6] ЦГАДА, ф. 236, оп. 2; ф. 236, оп. 1–2; ф. 237, оп. 1; ф. 390, оп. 2 – 5372 ед. хр.
[7] ЦГАДА, ф. 235, оп. 1–3 – 5351 ед. хр. (1620–1740 гг.).
[8] ЦГАДА, ф. 236, оп. 1 – 22 ед. хр.
[9] ЦГАДА, ф. 237, оп. 1 – 3 ед. хр.
[10] ЦГАДА, ф. 396, оп. 2, ч. 2 – 5 ед. хр.
[11] ЦГАДА, ф. 159 – 2179 ед. хр.
[12] ЦГАДА, ф. 371, оп. 1, ч. 1, оп. 2, ч. 4.
[13] ЦГАДА, ф. 396, оп. 1, ч. 4, 5, 27; оп. 2, ч. 2.
[14] ЦГАДА, ф. 396, оп. 1, ч. 29, 30, 35.
[15] ЦГАДА, ф. 371, оп. 1; ф. 210, оп. 6, 16, 17; ф. 396, оп. 2, ч. 2.
[16] ЦГАДА, ф. 159, оп. 5, ч. 1–2 – 2455 ед. хр.
[17] ЦГАДА, ф. 152, оп. 1 – 64 ед. хр.
[18] ЦГАДА, ф. 153, оп. 1 – 162 ед. хр.
[19] ЦГАДА, ф. 154, оп. 1–4 – 2211 ед. хр.
[20] ЦГАДА, ф. 156, оп. 1 – 254 ед. хр.
[21] ЦГАДА, ф. 375, оп. 1 – 91 ед. хр.
[22] ЦГАДА, ф. 125, оп. 1, 2 – 1793 ед. хр.
[23] ЦГАДА, ф. 163 – 32 ед. хр.
[24] ЦГАДА, ф. 168 – 242 ед. хр.
[25] ЦГАДА, ф. 100.
[26] ЦГАДА, ф. 110.
[27] ЦГАДА, ф. 124.
[28] ЦГАДА, ф. 68.
[29] ЦГАДА, ф. 52.
[30] ЦГАДА, ф. 66.
[31] ЦГАДА, ф. 78.

[32] ЦГАДА, ф. 89.
[33] ЦГАДА, ф. 18, оп. 1.
[34] ЦГАДА, ф. 27, оп. 1.
[35] ЦГАДА, ф. 28 – 105 ед. хр.
[36] ЦГАДА, ф. 210, оп. 6 ж.
[37] ЦГАДА, ф. 210, оп. 9, 14, 23, 41.
[38] ЦГАДА, ф. 210, оп. 1, 13–14, 23, 39–41, 88.
[39] ЦГАДА, ф. 210, оп. 12, 14, 23, 88.
[40] ЦГАДА, ф. 288 – 952 ед. хр.
[41] ЦГАДА, ф. 1183 – 63 468 ед. хр.
[42] ЦГАДА, ф. 1184, оп. 1–3 – 37 154 ед. хр.
[43] ЦГАДА, ф. 237.
[44] ЦГАДА, ф. 280.
[45] ЦГАДА, ф. 390.
[46] ЦГАДА, ф. 372.
[47] ЦГАДА, ф. 281 – 15 000 ед. хр.
[48] ЦГАДА, ф. 342.
[49] ЦГАДА, ф. 305.
[50] ЦГАДА, ф. 301, 302.
[51] ЦГАДА, ф. 304, 248.
[52] ЦГАДА, ф. 304.
[53] ЦГАДА,ф. 1603.
[54] ЦГАДА, ф. 1475, оп. 1 – 659 ед. хр. (1887–1917 гг.).
[55] ЦГАДА, ф. 1436, оп. 1 – 3 ед. хр. (1724–1725 гг.).
[56] ЦГАДА, ф. 1391, 1463 – 74 ед. хр. (1734–1741 гг.).
[57] ЦГАДА, ф. 1187.
[58] ЦГАДА, ф. 181 – 1600 ед. хр.
[59] ЦГАДА, ф. 381 – 1752 ед. хр.
[60] ЦГАДА, ф. 196 – 1793 ед. хр.
[61] ЦГАДА, ф. 201 – 851 ед. хр.
[62] ЦГАДА, ф. 1250.
[63] ЦГАДА, ф. 1251 (1485–1825 гг.).
[64] ЦГАДА, ф. 1249.

МАТЕРИАЛЫ К "БОГОСЛОВСКО-ЦЕРКОВНОМУ СЛОВАРЮ"

ВЕЛИКИЕ МИНЕИ ЧЕТИИ – монументальный свод древнерусской церковной письменности, составленный в 30–50-е гг. XVI в. по инициативе и под руководством архиеп. Новгородского (впоследствии митрополита) Макария. ВМЧ, по мысли их создателей, должны были объединить в стройной системе и сделать обозримым духовное богатство, накопленное русским народом со времени принятия христианства. Собирая "в едино место... все святые книги.., которые в Русской земле обретаются", митр. Макарий в основу их группировки положил общий план Миней. Под каждым числом, вслед за проложными чтениями и подробным Житием празднуемого святого (для ВМЧ многие Жития были вновь написаны или отредактированы), помещался весь наличный материал, связанный с данным святым: его творения, толкования на них, похвальные слова, поучения и т. д. За 20 лет трудами митрополита и его сподвижников была собрана, пополнена, отредактирована и переписана громадная библиотека оригинальной и переводной духовной литературы. В состав ВМЧ вошли многие книги Св. Писания с толкованиями, святоотеческие творения, древние патерики, почти весь материал русской агиографии, различные сборники "слов", монастырские уставы, сказания, "хождения" и мн. другое. Полный список ВМЧ занимает 12 томов большого формата и насчитывает свыше 13,5 тыс. листов, написанных в два столбца. Подчеркивая цель этого подвижнического труда, митр. Макарий писал: "Кто сия святые книги... со страхом Божиим и с великим вниманием прочитывает на душевную пользу себе и слышащим, и той от Бога благословен будет и сугубу мзду от Него восприимет, не токмо зде, но и в будущий век..." ("Вкладная", 1552 г.).

ВМЧ сохранились в трех списках XVI в. (т. н. "Софийские", "Царские" и "Успенские" ВМЧ). "Софийские ВМЧ в 1541 г. были даны архиеп. Макарием в новгородский собор Св. Софии (1-я редакция; список очень неполон: отсутствуют декабрь, январь, март, апрель, август; в XIX в. принадлежал СПб. Дух. Академии, ныне – в ГПБ, Софийское собр.). "Царские" ВМЧ были написаны для царя Ивана Грозного в нач. 50-х гг. (недостает марта и апреля; до конца XVII в. список хранился в царской б-ке, затем – в Синодальной, ныне – ГИМ, Синодальное собр., №№ 174–183). Единственный полный список –ВМЧ "Успенские", вклад митр. Макария в Успенский собор (1552 г., в 1856 г. был передан в Синод. б-ку, ныне – ГИМ, Синод. собр., №№ 986–997). Этим списком пользовался св. Димитрий Ростовский, создавая свои знаменитые Четии-Минеи. В XVII в. иером. Чудова м-ря Евфимий составил краткое и неполное оглавление "Успенских" ВМЧ, оставшееся неопубликованным (ГИМ, Синод. собр., №№ 587 и 694; указания в лит-ре на его издание в 1847 г. ошибочны). Полное оглавление ВМЧ появилось в печати только в конце XIX в. (см. библ.). Археографич. описание ВМЧ, составленное проф. прот. А. В. Горским и К. И. Невоструевым, было опубликовано лишь посмертно и неполностью (сентябрь – 26 мая) Е. В. Барсовым (с предисл. и дополнениями – ЧОИДР, кн. 1, 1885, с. I–XIX, 1–65; кн. 1, 1886, с. 66–184). Издание ВМЧ, предпринятое Археографич. комиссией, осталось незавершенным.

Изд.: ВМЧ, сентябрь 1–13, СПб., 1868; сентябрь 14–21, СПб., 1869; сен-

тябрь 25–30, СПб., 1883; октябрь 1–3, СПб., 1870; октябрь 4–18, СПб., 1874; октябрь 19–31, СПб., 1880; ноябрь 1–12, СПб., 1897; ноябрь 13–15, М., 1916; ноябрь 16–22, М., 1899; ноябрь 23–25, М., 1917; декабрь 1–5, М., 1901; декабрь 6–17, М., 1904; декабрь 18–23, М., 1907; декабрь 24, М., 1910; декабрь 31, М., 1914; январь 1–6, М., 1910; апрель 1–30, М., 1916.

Л и т.: архим. *Иосиф*. Подробное оглавление ВЧМ Всероссийского митр. Макария, М., 1892; *Ключевский В. О.* ВМЧ, собранные Всероссийским митр. Макарием.– "Отзывы и ответы", III сб. статей, М., 1918, с. 1–18; Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева). Сост. Т. Н. Протасьева, Ч. 1, М., 1970, с. 170–208.

"ВЕРА И РАЗУМ" – богосл.-филос. журнал, издававшийся при Харьковской Дух. Сем. с 1884 (по 1915 – два раза в месяц, с 1916 – ежемесячно, в 1917 фактич. вышло 6 номеров). В №№ 12 и 24 помещались указатели содержания за истекшие полугодия.

В соответствии с программой основателя ВиР архиеп. Амвросия (Ключарева) журнал состоял из трех отделов: 1) церковного, куда входили статьи, "относящиеся до богословия в самом широком смысле: изложение догматов веры, правил христ. нравственности, изъяснение церк. канонов и богослужения, история Церкви, обозрение замечат. явлений в церк. и обществ. жизни"; 2) философского, где с "апологетич. целью помещались исследования из области философии вообще и, в частности, из психологии, метафизики, истории философии; также биографич. сведения о замечат. мыслителях древ. и нов. времени; отд. случаи из их жизни; более или менее пространные переводы и извлечения из их соч. с объяснит. примечанием; особенно светлые мысли языч. философов, могущие свидетельствовать, что христ. учение близко к природе человека и во время языч-ва составляло предмет желаний и исканий лучших людей древ. мира"; 3) "Листка для Харьк. епархии", в к-ром печатались (поскольку ВиР заменял для харьк. дух-ва "Епарх. ведомости") "постановления и распоряжения правительств. власти, церк. и гражд., центр. и местной, относящиеся до Харьк. епархии, перечень текущих событий церк., гос. и обществ. жизни, сведения о внутр. жизни епархии и др. известия, полезные для дух-ва в сельском быту". С 1904 последний отдел назывался "Известия по Харьк. епархии"; здесь год от года росло число статей по насущ. вопросам церк. и приход. жизни. В 1907 по желанию епарх. дух-ва, недовольного обилием сложного философ. мат-ла наряду со скудостью публикаций гомилетич. характера, структура журнала видоизменилась. Первые два отдела были объединены, а послед. (расширенный) получил назв. "Известия и заметки по Харьк. епархии" (с окт. 1915 он был выделен в особый журнал "Пастырь и паства").

Ок. 20 лет ВиР выходил под наблюдением архиеп. Амвросия. Официальным редактором числился очеред. ректор Семинарии: прот. И. Кратиров (с 1884), А. Мартынов (с 1893), И. Знаменский (с 1894), но фактич. редактором с момента основания журнала был инспектор Харьк. Дух. Сем. К. Е. Истомин (до нач. 1916; официально – с 1899); в послед. период (1916–1917) ВиР выходил под ред. П. М. Красина.

Помимо местных сил, инициатором ВиР удалось привлечь к сотрудничеству многих проф. Дух. Академий, богословов и философов. Ведущими авторами филос. отдела с первого года издания стали проф. МДА В. Кудрявцев-Платонов и проф. КДА П. И. Линицкий. В церк. отделе печатались статьи, слова и поучения архиеп. Амвросия (в т. ч. Воспоминания о митр. Филарете Моск.– 1897, № 5), статьи К. Е. Истомина (иногда под псевд. Т. Стоянов), проф. МДА А. Д. Беляева, П. Горского-Платонова, П. Цветкова, А. Н. Шостьина, И. Н. Корсунского (в т. ч. Петерб. период проповеднич. деятельности митр. Филарета...– 1884–1885; Моск. период проповеднич. деятельности митр. Филарета – 1887–1893), проф. СПбДА Н. И. Барсова и

др. Из харьковчан постоян. участниками были М. А. Остроумов (проф. Харьк. ун-та), свящ. (позже — прот.) Т. И. Буткевич, А. Вертеловский. В первом отделе были помещены также переводы статей франц. правосл. свящ. В. Гетте (б. аббата), в т. ч. "Изложение учения Церкви Кафолич. Правосл. с указанием разностей, к-рые усматриваются в др. церквах христ-ких" (1886—1887). В философ. отделе (в первые 20 лет) появились переводы соч. Сенеки, Лейбница, Канта, Каро, Жане и др., "Очерк истории философии" Н. Страхова (1892); "Очерк соврем. франц. философии" А. Введенского (1893—1894); "Судьбы идеи о Боге в истории рел.-филос. созерцания др. Греции" И. Корсунского (1884—1890), работы Е. Амфитеатрова, В. А. Снегирева (проф. КазДА): Ф. Зеленогорского (проф. Харьк. ун-та).

В 1894—1904 ВиР продолжал осуществлять первонач. программу. В церк. отделе были опубл. работы Т. Буткевича (Историч. очерк развития Апологетич. или Основного богословия — 1898; Основное или Апологетич. богословие и его задачи — 1897; Нагорная проповедь — 1895 и др.); А. Д. Беляева (Протестант. учения об антихристе-папе — 1898—1899); Н. И. Барсова (Представители практич.-оратор. типа проповеди в IV в. в Церкви Восточной — 1895, № 1—9); А. Волнина (Иудейские и христ. идеи в книгах Сивилл — 1899, № 2—5); Н. Протопопова (Очерки по истории др.-русск. письменности — 1896—1897); Н. Н. Глубоковского (Обращение Савла и "Евангелие" св. ап. Павла — 1896); В. Давыденко (Разбор святоотеч. учения о душе 1902, № 10—15; 1905, № 12—13; 1907, № 1—4; 1908, № 16—18); В. И. Попова (Правосл. Церковь по учению наших светских писателей: А. С. Хомякова, Ф. Г. Тернера и В. С. Соловьева — 1903, № 12—13); свящ. Н. С. Стеллецкого (в т. ч. Харьк. коллегиум до преобразования его в 1817 г.— 1895, № 11—19) и др. Среди филос. работ этого периода выделяются: "Закон причинности" (1895—1896) и "Реальность внешнего мира" (1901, № 1—7) А. Введенского; "Сверхъестеств. Откровение и естеств. богопознание вне истин. Церкви" С. Глаголева (1899—1900); "Разбор христ. учений о чувстве как основе нравственности" И. Попова (1896—1897); "Обзор главн. направлений русск. психологии" М. Вержболовича (1895); статьи И. Сперанского об учении В. С. Соловьева (1901, № 3, 5, 6, 18); этюды А. Никольского по истории русск. философии: А. А. Козлов и его филос. воззрения (1901, № 8); Филос. воззрения Преосв. Никанора, архиеп. Херсон. и Одесск. (1901, № 17—20); Несколько слов по вопросу о существовании русск. философии (1901, № 22); Русск. Ориген XIX в.— Вл. С. Соловьев (1902, № 10—16); Н. Я. Грот и его филос. труды (1903, № 13—16).

В 1905—1907 во всех трех отделах журнала обсуждаются вопросы реформ приход. жизни, дух. образования, положения дух-ва, восстановления патриаршества (статьи П. Ансерова, Д. Брянцева, М. Левитова, свящ. Д. Ромашкова, прот. И. Чижевского и ряда аноним. авторов). С 1907 заметно возрастает число публикаций, посвящ. истории РПЦ, становлению русск. философии, биографиям выдающихся деятелей Церкви и дух. просвещения. Из наиболее значит. работ следует отметить: статьи В. Пархоменко о хр-ве в Др. Руси (Хр-во Руси до Владимира Св.— 1912, № 9—10; Свидетельство продолжателя хроники Регинона о крещении св. кн. Ольги — 1912, № 1; Был ли хр-ном князь Аскольд? — 1913, № 13; Первые семена хр-ва у Руси в IX в.— 1913, № 1913, № 10; К вопросу о крещении Владимира Св. и христианизации при нем Руси — 1913, № 11; К вопросу о нач. истории хр-ва на Руси — 1914, № 7; По поводу "Заметок к древнейшей истории русск. церк. жизни" (А. А. Шахматова — 1914, № 12); Л. М. Багрецова (Положение др.-русск. женщины христианки — 1908); П. Чиннова (Участие др.-русск. митрополитов в совр. им гос. и обществ. жизни — 1911); А. Вертеловского (Патр. Гермоген и его заслуги для отечества — 1912, № 22—24; Св. Димитрий Ростовский и его творения — 1910; Очерк жизни и деятельности Макария, митр. Моск.— 1916, № 10, 11; 1917, № 1, 2, 3, 6/8); Н. М. Гальковского (Борьба хр-ва с остатками язычества в Др. Руси — 1915); Г. Лобова (Феофан, еп. Тамбовский, как

проповедник — 1916, № 2); А. Никольского (Русск. дух.— академич. философия как предшественница славянофильства и университет. философии в России — 1907); А. Ельчукова (Архиеп. Феофилакт Русанов, русск. проповедник-философ...— 1907); свящ. А. Ходзевицкого (Проф. философии П. Д. Юркевич — 1914, № 18—24); М. Н. Ершова (К характеристике филос. взглядов М. М. Троицкого — 1910); К. А. Смирнова (Религ. воззрения кн. С. Н. Трубецкого — 1911); В. Троицкого (А. С. Хомяков и др.-церк. полемисты — 1911); К. Щебатинского (Историч. генезис идеи Москвы — третьего Рима в XV в.— 1908; Значение религии как культур. фактора в мировоззрении старших славянофилов — 1908; Церковность и народность как устои нашего богослуж. пения — 1911; А. С. Хомяков, его жизнь, учение и значение в обществ. истории России — 1912, № 1, 3, 6, 8—10; Что такое Православие — 1917, № 4/5).

В 1905—1917 на страницах ВиР появилось немало серьезных богосл. исследований: а) по Свящ. Писанию Ветх. и Нов. Завета: "Согласование еванг. сказаний о Воскресении Христовом" архиеп. Антония — 1914, № 18; "Нек-рые краткие и малоизв. пророчества о рождестве Христове и Его земной жизни" архим. Алексия — 1917, № 1; "Чудесные исцеления Иисусом Христом больных" В. Виноградова — 1913, № 1—2; "Пастырская душепопечительность Христа и апостолов" К. Вознесенского — 1913, № 20—24; Е. А. Воронцова (Воззрения ветхозав. пророков на пастырство и их оценка недостатков совр. им пастыр. (левит.) служения — 1908, № 5—7; Откровение в пророках и откровение во Христе — 1908, № 1; "Молитв. подвиг Спасителя во дни Его плоти" — 1906, № 14); "Богосознание Спасителя по первым трем Евангелиям" К. Григорьева — 1911, № 12; "Сходство и различие между крещением Иоанна Крестителя и Иисуса Христа" В. Кедрова — 1912, № 1; "Наглядные проявления Божественности Христа Спасителя в земной Его жизни" А. Лебедева — 1914, № 9; "О времени рождения Иисуса Христа" В. А. Мелихова — 1913, № 18; "Идея Логоса в Евангелии ап. Иоанна" архим. Николая — 1914, № 13—14; "Христ. агапы или вечери любви в апостол. век" С. Самарцева — 1915, № 5; "Ветхозав. пророч. школы" Вл. Троицкого — 1908, № 18 и др.; б) по Нравств. богословию: "Нравств. учение св. Амвросия, еп. Медиоланского" Г. Прохорова — 1911, № 5—20; "К вопросу о знач. юродства в нравств. жизни хр-ва" П. Левитова — 1916, № 5, 8/9, 1917, № 4/5, 8/12; ряд статей прот. Н. С. Стеллецкого и его "Опыт Нравств. правосл. богословия в апологетич. освещении" — 1913—1917 (публикация не окончена); в) по Догмат. богословию: "Правосл. христ. учение об истинной вере и жизни" прот. Д. Попова — 1914, № 21 — 1915, № 12; "Христ. догматика" еп. Г. Мартенсена — 1910, № 1 — 1911, № 6 и др.; г) по Общей истории Церкви: "Суждения языч. философии о хр-ве" Ан. Спасского — 1906, № 15; "Торжество хр-ва над язычеством при Константине Великом" А. Вертеловского — 1913, № 17—21; "Культ рим. императоров и его значение в борьбе языч. с хр-вом" В. А. Мелихова — 1912, № 2—8; "Избрание епископов в Др. Церкви" архим. Георгия (ректор Тульск. Дух. Сем.) — 1906, № 6; "Об избрании и поставлении епископов в первые три века" Ф. Владимирского — 1912, № 17—22 и др.; д) по Сравнит. богословию: статьи о Римско-Католич., Англик. и др. Церквах К. Богословского, Т. И. Буткевича, Вл. Керенского, В. Нарцева, К. Шебатинского, А. Юрашкевича; переписка архиеп. Антония (Храповицкого) с секретарем Всемирной конференции Епископальной церкви в Америке (1915, № 4, 17; 1916, № 8/9); е) по Сектоведению: обширный труд прот. Т. И. Буткевича "Обзор русск. сект и их толков" и др.

Из филос. соч., напечатанных в 1907—1917, следует отметить: "Познание и его объект" и "Познание сверхчувств. мира" И. С. Продана — 1912, № 1—24; 1913, № 1—6; "Логика Абсолют. Разума" и "Вера и знание" С. Глаголева — 1909, № 2, 21; "Основы веры и знания (религии и науки) по данным языка" А. Ветухова — 1914, № 19—24.

В последнее десятилетие в журнале публиковалась также серия очерков о рел.-филос. содержании русск. лит-ры (П. Красина, И. Корнеенко, А. Н. Ершова, И. Гладкого, С. Горского и др.).

В течение 35 лет издания ВиР, следуя программному девизу распространять "разумно понимаемую христ. истину", находился на уровне лучших русск. богосл. журналов, не исключая академич., а по богатству содержания превосходил большинство из них.

Л и т.: ПБЭ, т. 3; *Фолте Ю.* Указатель статей в алфавитном порядке, содержащихся в богосл.-филос. журнале "ВиР", с алфавитным списком авторов помещен. в нем статей,— за первое десятилетие его издания (1884—1893). Харьков, 1894; *Красин П.* По поводу прекращения редактор. деятельности К. Е. Истомина.— ВиР, 1916, № 3, с. 237—252.

ВИТАЛИЙ (ГРЕЧУЛЕВИЧ Василий Васильевич) (1.1.1822, м. Тульчин, Подольской губ.— 14.5.1885, Киево-Печерская Лавра), епископ Могилевский; — основатель и редактор (1860—1876) журнала "Странник", дух. писатель.

Род. в семье известн. украин. проповедника прот. В. Я. Гречулевича († 1870); окончил Подольскую Дух. Сем. (1843) и СПбДА (1847); магистр богословия (1849); 7.8.1849 рукоположен в священника; в 40—60-е — законоучитель в различных учеб. заведениях С.-Петербурга; член Конференции СПбДА (с 1860) и дух. цензор комитета (с 1875); в 1862 возведен в сан протоиерея. 8.10.1876 принял мон-во; 13.5.1879 рукоположен во еп. Острожского, викария Волынской епархии; 6.10.1881 назначен еп. Могилевским. Погребен в Спасо-Преображенской ц. г. Могилева.

С о ч.: О молитве Манассии. СПб., 1848 (магист. дис.); Евангельская история. СПб., 1856; Указатель церк. чтений из свящ. книг Нов. и Ветх. Завета на все дни недели и числа месяцев какого-то ни было года. СПб., 1853; Прибавление к "Указателю церк. чтений...". СПб., 1866; Подробный сравнит. обзор Четвероевангелия в хронологич. порядке, т. 1—3. СПб., 1859—1866; Христ. рассуждения и размышления. СПб., с. 1—2, 1873, ч. 3, 1877; Всенощное бдение, дух и значение богослужения. СПб., 1861; Последняя пасхальная вечеря Иисуса Христа и день Его смерти. СПб., 1877; Божественная литургия с применением к ее священнодействиям и молитвословиям всех еванг. воспоминаний. Житомир, 1882; Нагорная проповедь Спасителя (сущность христ. учения). Седлец, 1889; Притчи Христовы. СПб., 1901; Указатель духовного учено-литературного журнала "Странник" за первое десятилетие его издания (1860—1869). СПб., 1870 (криптоним: П. В. Г.).

Л и т.: Могилевская епархия. Ист.-статист. описание. Т. 1. Вып. 2. Могилев, 1905; *Венгеров.* Источники, 1; *Языков.* Обзор, вып. 5; *Карпопольцев И.* Преосв. В., еп. Могилевский и Мстиславский. Биогр. очерк. Екатеринослав, 1887; *Родосский.* Словарь; ПБЭ, III.

ВЛАДИМИР МОНОМАХ (в св. крещении — Василий) (1053 — 19.5.1125). вел. князь Киевский (1113—1125), внук Ярослава Мудрого и визант. императора Константина IX Мономаха, древнерусск. писатель. При жизни своего отца — вел. кн. Всеволода помогал ему в управлении Киевом; в 1093—1113 правит своим уделом в Переяславле (Русском); после смерти Святополка занимает киев. престол (20.4.1113). Согласно летописи, В. М. постоянно выступает как усмиритель княжеских междоусобиц и организатор борьбы русск. князей с половцами (княж. съезды в Любече в 1097 г., в Уветичах в 1100 г., в Долобске в 1103 г.). Он возглавляет ряд успешных походов против половцев (в 1103, 1107 и 1111), создавших относит. безопасность Руси от половецких набегов. Вступив на киев. престол, В. М. укрепляет свою власть за счет киев. старейшины и подчиняет себе младших князей. В 1113

В. М. собирает совет в Берестове, принимающий ряд законодат. решений, ограничивающих власть заимодавцев над должниками; за эту деятельность митр. Никифор наз. В. М. "устрояющим словеса на суде, хранящим истину в веки, творящим суд и правду посреде земли". В. М. вносит вклад в церк. строительство (напр., церковь на Альте на месте убиения св. Бориса) и украшение церквей.

В Лаврентьевской летописи сохранились три текста, приписываемые В. М., два из которых – "Поучение" и послание кн. Олегу Святославичу – считаются аутентичными (третий – "Молитва" – содержит цитату из "Канона молебного" Кирилла Туровского и поэтому не может относиться ко времени В. М.). "Поучение" написано в широко распространенном в эпоху В. М. жанре наставления детям, становясь тем самым в ряд с аналогич. произведениями визант. и западноевроп. литературы (с нек-рыми из них В. М. мог быть знаком). "Поучение" является первым русск. религиозн-политич. трактатом, в нем дается идеал праведного властителя. Вопрос о праведной власти решается в основном в рамках визант. религиозно-гос. представлений. Правитель должен быть лично добродетельным человеком, живущим в страхе Божием. Сверх того, от него требуются обществ. справедливость и благотворительность. В. М. выражает это требование стандартной для визант. религиозно-политич. трактатов библейской цитатой: "Избавите обидима, судите сироте, оправдайте вдовицу" (Ис. 1, 17). В отличие от визант. образцов В. М. призывает к полному отказу от смертной казни, что может рассматриваться как дань русск. правовым традициям. В. М. воспрещает клясться именем Божиим и побуждает к постоянному молитв. упражнению (он советует пользоваться, "аще инех молитв не умеете молвити", краткой Иисусовой молитвой). В то же время "Поучение" стоит особняком среди распространенных в древнерусск. лит-ре рассуждений о власти, поскольку идеал властителя включает здесь и чисто светские элементы (успешное ведение войны, охота и т. д.). В "Поучении" обнаруживается в форме цитат или реминисценций довольно широкий круг источников, показывающий начитанность В. М. в церк. лит-ре. Сюда относятся, кроме Св. Писания и богослужеб. текстов, слова Иоанна Златоуста, "Шестоднев" Василия Вел. (должно быть, в переводе Иоанна Экзарха), поучения из Пролога и назидат. сборников. В. М. использует, видимо, и ряд непереводных греч. соч. (напр., "Советы и рассказы боярина" Кекавмена). Наставления В. М. в большой степени соответствуют тому идеалу, к-рый нарисовал в послании митр. Никифора В. М.

В послании Олегу Святославичу В. М. говорит о братской любви, предписываемой Св. Писанием, прощает Олегу Святославичу убийство своего сына Изяслава и предлагает ему жить в мире, памятуя о спасении души.

Л и т.: Орлов А. С. В. М. М.–Л., 1946 (лит.). Podskalsky G. Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus (988-1237). Munchen, 1982 (лит).

ГАВРИИЛ (Бужинский) (1680-е – 27.4.1731, Москва), еп. Рязанский.

Учился в Киев. Академии, в 1706 назначен препод. Славяно-греко-лат. Акад. в Москве. В 1707 пострижен, с 1709 – иеромонах, префект Академии. С 1718 – обер-иером. флота, с 1721 – архим. Ипатского м-ря и советник Синода. Ему поручаются школьные и типографские дела. С 1722 – настоятель Троице-Сергиевой Лавры, с 1726 – еп. Рязанский. Погребен в Заиконоспасском м-ре.

Деятельность Г. тесно связана с петровскими преобразованиями. Его проповеди, выдержанные в духе укр. барокко, отличала политич. направленность; в них проводились идеи неограниченной императ. власти, подчинения духовного чина единому гос. порядку; Петр I представлялся избавителем России от варварства, давшим ей просвещение ("Слово благодарственное о победе... под Полтавой", "Служба благодарственная" о мире со Швецией

и т. д.). После переезда в Петербург Феофана Прокоповича Г. примкнул к его партии; как и Феофан, в борьбе с приверженцами традиц. церковности он опирался на протестант. богословие, а своих противников объявлял сторонниками "папежных" идей. В 1723 по приказу Петра Г. составил и издал "Последование о исповедании", в к-ром преданность царю и исполнение гос. службы представлялись первейшей обязанностью христ-на; а также подчеркивалась греховность суеверий, предрассудков и ханжества.

Петр широко пользовался ученостью Г., занимая его переводч. и редактор. работой светского характера. После смерти Петра Г. подвергся преследованиям со стороны староцерк. партии, обличавшей его в протестантизме и проступках гражд. характера. Преследования прекратились с воцарением Анны Иоанновны и победой Прокоповича. Они, однако, определили последний период жизни Г., прервав его лит. деятельность и подорвав его просветит. начинания (славяно-греко-лат. школа) в Ряз. епархии.

Л и т.: РБС, т. 4, М., 1914, с. 28–32 (библиогр.); *Симон*, архиеп. Рязанский и Касимовский. Преосв. Г., еп. Рязанский и Муромский,– "ЖМП", 1984, № 2, с. 10–13.

ДИОНИСИЙ св., архиеп. Суздальский († 15.10.1385) — один из гл. деятелей дух. возрождения русск. мон-ва XIV в.

В 1-й трети XIV в. основал Нижегородско-Печерский Вознесенский мон-рь на берегу Волги, где прежде подвизался отшельником в пещере. Многие из учеников Д. стали, по его примеру, создателями новых общежит. мон-рей (среди них — преп. Макарий Желтоводский, или Унженский, и Евфимий Суздальский). В 1371 г. Д. постриг вдову Нижегород. князя Андрея Константиновича Василису-Феодору; раздав имущество, она удалилась в осн. ею Зачатьевскую общежит. обитель и стала жить "в молчании, тружаяся рукоделием". 19.2.1374 свят. Алексий поставил Д. епископом Суздаля, Н.-Новгорода и Городца. Ок. 1375, по благословению Д., суздалец Дорофей составил компиляцию "О Богумиле попе" (из "Беседы" Космы пресвитера), вошедшую в состав Кормчей. Д., как полагают, был одним из идейных вдохновителей антиордынского сопротивления. 31.3.1375 он едва не погиб от татарской стрелы во время нападения его нижегород. паствы на посольство Мамая. В 1377 монах Лаврентий по благословению Д. составил для нижегород.-суздальского князя Димитрия Константиновича т. н. Лаврентьевскую летопись. Возможно, что в создании повествования о татарском завоевании Руси участвовал сам Д. (об этом позволяют думать особенности рук-си). Оконченная за три года до Кулик. битвы, летопись прославляет погибших при Батыевом нашествии князей как героев-исповедников. Наряду с Преп. Сергием Радонежским и Симоновским игум. Феодором Д. выступил самым решительным противником княж. кандидата на Русскую митрополию Митяя-Михаила; авторитетный протест Д. помешал последнему получить еп. поставление на Руси (1379). Чтобы Д. не воспрепятствовал домогательствам Митяя и в Константинополе, он был задержан в Москве по приказу вел. князя. Отпущенный под поручительство Преп. Сергия, Д. все же бежал в Константинополь. Здесь он добился того, что патр. Нил, недавно поставивший в русск. митрополиты Пимена, избранного русск. посольством на место умершего в дороге Митяя, признал необходимым его низложение. Самого Д. патриарший Собор возвел в сан архиеп. Суздальского, учредив тем самым вторую (после Вел. Новгорода) архиепископию на Руси; за ней были закреплены Н.-Новгород и Городец. Кроме того, патр. Нил дал Д. Грамоту против псковских еретиков-стригольников, благословил его ввести в тамошних мон-рях общежит. устав и пожаловал фелонь с четырьмя крестами. В 1381 Д. прислал из Константинополя в Н.-Новгород и Суздаль по копии с чудотв. иконы Богородицы Одигитрии. В конце след. года он вернулся сам. Посетив Н.-Новгород, Суздаль, Вел. Новгород и Псков и примирившись с вел. князем, летом 1383 Д. вновь отправился в Константинополь, на этот раз уже как доверен-

ное лицо Димитрия Донского. Несмотря на существование к этому времени двух митрополитов-соперников — Киприана и Пимена, Д. был поставлен на Русскую митрополию, очевидно, с целью прекращения церк. смуты. На обратном пути, однако, Д. был задержан в Киеве кн. Владимиром Ольгердовичем, недовольным его поставлением, и через полтора года скончался в заточении. Погребен в Киево-Печерской Лавре. Память его 26 июня.

Л и т.: РИБ, т. VI, СПб., 1880 (Памятники др.-русск. канонич. права, ч. 1, №№ 22—24, 28; Приложения, № 33); *Соколов Пл.* Русск. архиерей из Византии и право его назначения до нач. XV в. Киев, 1913, с. 487—541; ПСРЛ, т. XV, вып. 1. Рогожский летописец, Пгр., 1922, с. 105—151; *Прохоров Г. М.* Повесть о Митяе (Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы). Л., 1979, с. 66—82, 172—176.

КИРИЛЛ ТРАНКВИЛЛИОН СТАВРОВЕЦКИЙ (кон. 1569-х — нач. 1570-х — 1646, Чернигов) — зап.-русск. дух. писатель.

О раннем периоде жизни К. надежных данных нет. Полагают, что он получил образование во Львове или в Острож. училище, преподавал во Львове (1589 — нач. XVII в.) и Вильне (с 1582). Первые достоверные сведения о нем относятся к 1614, когда иеромонах К. стал известен как проповедник и начал книгоиздат. деятельность. В янв. 1615 в типографии Львовского братства вышла Псалтирь, подготовленная им к печати. Вскоре в собств. передвижной типографии К. печатает свои соч.: "Зерцало богословия" (1618) — догматич. трактат, дополненный рядом экзегетич. проповедей, и "Евангелие учительное" (1619). Хотя К. именует себя сыном Правосл. Церкви, часто пользуется творениями свв. отцов и сборниками проповедей вост. традиции (св. Иоанна Златоуста, патр. Филофея и др.), в обеих книгах очевидно католич. влияние. После того как Собор зап.-русск. епископов во главе с митр. Иовом Борецким осудил "Евангелие учительное" и предписал православным его "в церквах и в домех не держать, ни чести, ни покупать", К. примкнул к унии; 25.03.1626 король утвердил его назначение архимандритом Черниговского Елецкого мон-ря. В 1646 К. издал сборник виршей и прозаич. статей "Перло многоценное", вполне проникнутый католич. духом и содержащий полемику не только с протестантами, но и с православными. Когда значит. партия (не менее 60 экз.) "Евангелия учительного" была привезена в Москву, книга была отдана на рецензию игум. Афанасию Китайчичу, а затем справщикам Печатного двора игум. Илии и свящ. Иоанну Наседке. После получения крайне отрицат. отзывов 1.12.1627 был разослан царский указ: все соч. "Кирилова слогу" (в т. ч. и не подвергавшиеся просмотру) "собрати и на пожарех сжечь, чтоб та ересь и смута в мире не была". В 1665 повторное "изыскание" о "Евангелии учительном" производил справщик игум. Сергий, а в 1679 Симеон Полоцкий по поручению царя Феодора цензурировал "Зерцало богословии" и охарактеризовал его как "сочинение велми недоброе"; к этому отзыву Сильвестр Медведев добавил: "А диалект горее того". Однако соч. К. в XVII—XVIII вв. имели широкое хождение на Украине и в России, переиздавались, переписывались, включались в сборники, переводились с "белороссийского" на церк.-слав. язык. Интерес к ним в старообряд. среде сохранился и в XIX—XX вв.; в 1909 русск. перевод "Зерцала" был издан старообрядцами на гектографе.

С о ч.: Зерцало богословии. Почаев, 12.03.1618; 1790; Унев, 1.09.1692; Евангелие учительное. Рохманов, 9.11.1692; Унев, 5.09.1696; Могилев, 02.1697; Перло многоценное. Чернигов, 7.09.1646; Могилев, 1699.

Л и т.: *Маковец Л. Е.* Українські письменники, Киев, 1960, т. I, с. 560—564 (библ.); *Ісаївич Я. Д., Мицько І. З.* Життя і видавнича діяльність Кирила-Траквіліона Ставровецького.— В кн.: Бібліотеко-знавство та бібліографія. Киев, 1982, с. 51—67; *Маслов С. И.* Кирилл Транквиллион-Ставро-

вецкий и его литературная деятельность. Опыт ист.-лит. монографии. Киев, 1984 (библ., обзор рукописей).

ЧЕЛЬЦОВ Иван Васильевич (28.8.1828, г. Михайлов, Ряз. губ.– 5.3.1878, С.-Петербург) – церк. историк, д-р богословия (1870), засл. орд. проф. СПбДА (1876).

Род. в семье свящ.; учился в Ряз. дух. училище и семинарии (1842–1847). По окончании СПбДА (XIX курс, 1847–1851) – бакалавр по кафедре Общей церк. истории; 8.12.1852 утвержден в степени магистра (диссертация Ч. "Жизнь св. отца нашего Амвросия, архиеп. Медиоланского" не опубликована, отзыв о ней см.: *Родосский*, Словарь, с. 521); э.-орд. (с. 1859) и орд. (с 1860) проф. В 1861 Ч. первым из русск. церк. историков приступил к изданию своего курса "Истории христ. Церкви" (т. 1, СПб., 1861) (продолжения не было; историю появления этой книги см.: *Бриллиантов*. Проф. И. В. Ч. Биограф. очерк, с. 45–46), в предисловии к нему высказав свое научн. кредо: "Этот предмет (церк. история) должен лежать в основании всего церк. образования... наша Св. Правосл. Церковь не только не должна страшиться никаких научно-критич. исследований, но может полагать в них одно из средств для своего торжества" (с. V–VI). В 1870 Ч. первым из светских лиц получил степень д-ра богословия в результате публ. защиты печатной диссертации "Древние формы символа веры Правосл. Церкви, или так наз. Апостольские символы" (вып. 1, СПб., 1869; первонач.– в ХЧ, 1869, ч. 1–7; это – часть незавершенного обширного труда "Собрание символов и вероизложений Правосл. Церкви"). Помимо проф. обязанностей, Ч. за время службы в СПбДА выполнял ряд административных функций: эконома (с 1856 по 1859), хранителя рукописей и старопеч. книг Кирил.-Белозер. м-ря (1859–1867), помощника ректора по церк.-историч. отделению (с 1869), редактора ХЧ (по выбору корпорации, 1872–1874). В Академии Ч. считался "столпом" церк.- историч. науки, но ранняя смерть помешала завершению его крупных трудов. В 1907 научн. архив Ч. был передан его вдовой в СПбДА.

Погребен на Никольском кладбище Александро-Невской Лавры.

Л и т.: Памяти И. В. Ч. СПб., 1878 (отд. отт.– ХЧ, 1878, № 10); *Родосский А. С.* Памяти И. В. Ч. (по поводу 25-летия со дня его смерти) – ЦВ, 1903, № 10; *его же*, Словарь, с. 519–521; РБС, Чаадаев-Шнитков, СПб., 1905, с. 130; *Добролюбов И. В.* и *Яхонтов С. Д.* Библиограф. словарь писателей, ученых и художников, уроженцев (преимущественно) Ряз. губ. Рязань, 1910, с. 292; *Бриллиантов А.* Проф. И. В. Ч. Биограф. очерк, СПб., 1911 (библ. ориг. соч., статей и переводов).