
ИСТОРИЯ РУССКОГО БОГОСЛОВИЯ

Н.Н. ЛИСОВОЙ

Посвящаю памяти друга,
архимандрита Иннокентия (Просвирнина)

ОБЗОР ОСНОВНЫХ НАПРАВЛЕНИЙ РУССКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ АКАДЕМИЧЕСКОЙ НАУКИ В XIX – НАЧАЛЕ XX СТОЛЕТИЯ

ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава I. ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

1. Введение	6
1.1. Православное вероучение и богословская наука	6
1.2. Основные черты русской богословской науки	7
2. История формирования и развития догматического богословия в России	10
2.1. Русское богословие до появления догматической системы митрополита Макария (Булгакова)	10
2.2. Догматическая система митрополита Макария (Булгакова)	14
2.3. Русские богословы – предшественники и современники митрополита Макария (Булгакова)	17
2.4. Школа исторического истолкования догматов в русском богословии	20
2.5. Школа антропологического раскрытия догматов в русском богословии	28
3. Исследования русских богословов по основным разделам догматики	39
3.1. Учение о Святой Троице (Триадология)	39
3.2. Учение о Лице Иисуса Христа (Христология)	40
3.3. Учение о Святом Духе (Пневматология)	40
3.4. Учение о спасении в русском богословии (Сотериология)	42
3.5. Тема Церкви в русском богословии (Экклесиология)	56

Глава II. СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ

1. Элемент «сравнения» в академических курсах догматики	71
2. Некоторые труды из области русского сравнительного богословия	71
3. Русские богословы о проблеме соединения Церквей	72

Глава III. ЛИТУРГИКА И ЦЕРКОВНАЯ АРХЕОЛОГИЯ

1. Литургика	73
1.1. Из истории формирования и развития литургики	73
1.2. Литургика в Духовных академиях	77
2. Церковная археология	89
2.1. Кафедры литургики и церковной археологии в Духовных академиях до 1912 года	89
2.2. Н. В. Покровский и церковная археология в Санкт-Петербургской Духовной академии	89
2.3. Светские историки православного церковного искусства (Н. П. Кондаков, Е. К. Редин, Д. В. Айналов и А. И. Успенский)	91
От автора	92
Примечания и литература	94

Глава I. ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

1. ВВЕДЕНИЕ

1.1. Православное вероучение и богословская наука

Возвешенное в Евангелии учение Господа Иисуса Христа о Боге как Творце всего сущего, о жизни вечной и призыв к подвигу крестоношения для наследования ее и возвышенны и просты. Сущность христианского учения может быть выражена краткой формулой — «жизнь во Христе». Человек, услышавший евангельскую проповедь, должен решить для себя одно: любить ли ему Господа Бога всем сердцем и всем разумением своим и любить ли ближнего своего, как самого себя? На этих двух заповедях, как сказал Сам Господь, зиждится все (Мф. 22, 37—39). Живая вера, возникшая в душе человека в ответ на Благоую Весть, не имеет в себе никаких неразрешимых проблем.

Христианское богословие неотделимо от жизни Церкви в той же мере, в какой разум неотделим от жизни каждого человека. Желание исполнить заповеди Спасителя (Мф. 22, 37) порождало у христиан потребность изложить содержание своей веры, насколько это возможно, в категориях разума.

Как систематическое вероучение христианское богословие начало складываться уже в начальный период бытия Христианской Церкви. Основоположниками христианского богословия были святые апостолы Христовы, в первую очередь первоверховные апостолы Петр и Павел, и любимый ученик Господа Иисуса Христа апостол и евангелист Иоанн, стяжавший имя Богослова. Ученики и преемники святых апостолов, называемые «мужами апостольскими», развили учение о Церкви, о путях жизни и смерти, об отношении к инаковерующим. Их творения были первыми богословскими сочинениями, распространявшимися в христианских общинах.

* * *

Понятие *богословие*, вмещающее все учение о христианской религии, ассоциируется обычно прежде всего и более всего с учением о догматах Церкви, то есть основных истинах вероучения, свято хранимых Церковью от дней апостольских. Поэтому, когда мы говорим о *проблемах* православного богословия, о *богословских проблемах современности*, у читателя вполне закономерно может возникнуть вопрос: существуют ли вообще в православном богословии какие-либо *проблемы*?

Какие же проблемы могут стоять перед людьми, исповедующими христианское учение, какие проблемы могут стоять перед сознанием каждого отдельного христианина и даже перед Христианской Церковью в целом? И если существуют такие проблемы, то возникают ли они случайно или же будут неизменно возникать перед христианским сознанием в процессе исторического бытия Церкви и перед каждым христианином в отдельности на протяжении его жизни?

Да, вопросы, связанные с богомыслием, всегда будут стоять перед христианским сознанием. Жизнь неуклонно ставит и будет ставить задачи, которые Церковь должна разрешать применительно к каждой эпохе, каждому конкретному случаю, каждой культурологической и духовной ситуации, но всегда исходя из одних и тех же принципов, руководствуясь неизменно Божественным учением Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа. Трудность в том, в каких словах изложить всякий раз истинное учение Церкви, так, чтобы оно было понятно и вместе с тем не давало бы возможности истолковывать его в ложном свете.

Надо сказать, что задача нахождения богословских формул крайне сложна, ибо в богословии речь идет не только о том, как жить по заповедям Божиим, но и излагается учение о Боге в Его существе, о тайне предвечного рождения Сына Божия и предвечного исхождения Духа Святого, о тайне Боговоплощения, об образе соединения Божественной и человеческой природ в одном Лице Господа Иисуса Христа. Тайны веры не вмещаются в обыденные слова и рационалистические схемы. Достаточно вспомнить, сколько было затрачено усилий отцами Первого Вселенского Собора на то, чтобы выработать в борьбе с арианами уникальную формулу о единосущии Отца и Сына, чтобы стало ясно, насколько трудна была проблема создания единых богословских формул, четко отражающих истинную веру Церкви.

1.2. Основные черты русской богословской науки

Основные черты русской богословской науки — православие, церковность, верность библейскому и святоотеческому учению, углубленное внимание к живому литургическому опыту Церкви.

Православие имеет, по убеждению русских богословов, вселенское значение и вселенское призвание. Мы веруем, что оно — кафолично. Но кафоличность Русская Церковь понимает в согласии с многовековой православной традицией. С одной стороны, кафоличность Православия не может сводиться к внешней его распространенности в мире. Внешняя распространенность Православной Церкви должна быть лишь выражением ее внутреннего роста, проявлением ее духовной зрелости и силы, ее внутреннего духовного совершенства. С другой стороны, православное исповедание веры не должно и не может интерпретироваться по желанию и усмотрению отдельных лиц. «Мы не можем стремиться к такой кафоличности, по которой православное учение перетолковывалось бы всей вселенной на всевозможные лады до полной неузнаваемости, — писал выдающийся русский богослов, епископ Михаил (Грибановский). — Наоборот, по началам нашей Церкви, всякий должен сам дорасти до того, сам приспособиться к тому, что провозгласила Православная Церковь как свой догмат» [1].

В чем же суть православного понимания кафоличности? Она, по разъяснению епископа Михаила, в том, что исповедание православной веры вполне соответствует тому внутреннему истинному человеку, который как образ Божий, как отпечаток неба таится внутри каждого, когда бы он ни жил, где бы он ни находился, как бы низко он ни пал, как бы мало образован он ни был. Кто возмеч в себе искру подлинной человечности, кто живет духом, волнуется и движется высшими стремлениями и чаяниями сердца, кто решил прояснить себе весь этот свой духовный мир, — для того православное исповедание веры будет совершенно своим, родным, будет соответствовать тому, что им переживается, будет вполне пояснять и осмысливать его духовный опыт. Кто принял православное исповедание и будет искренно и самоотверженно стремиться к тому, чтобы возвыситься до него своим разумом, своим настроением, всем порядком своей внутренней и внешней жизни, тот вступит на путь настоящей церковной жизни, даст возможность расцвести своей истинной идеальной природе [там же].

Но православное учение нельзя принять только рассудком. Православие не теория, а «жизнь таинственного общения с Богом во Христе и благодатного обновления от Духа Святого» [2]. Эта жизнь сообщается через благодатные Таинства, обнимающие все стороны человеческого существования. Поэтому воспользоваться преимуществами этой благодатной жизни и созревающего в ее недрах богословского ведения можно только в результате живого реального союза с Православной Церковью [2, с. 21].

На это могут сказать, что наука и есть «теоретическое познание» по преимуществу, что она не должна и не может стесняться себя каким-либо внешним вероучительным авторитетом, но должна быть свободна в своем поиске, рефлексии, сомнении. Богословская наука представляет в этом смысле разительные отличия. Сам предмет ее не тот, что у других наук, — не обращающий к земле, а устремляющий к небу. И мера ее ответственности за мир, человека и его душу намного выше, чем у других наук, потому

что истины, которые она исследует, более высокого порядка. Она затрагивает существо нашей жизни, самое средоточие наших надежд. Вопросы, подлежащие ее обсуждению, — это вопросы вечного самоопределения человека: к жизни и смерти, спасению и гибели, обожению или осатанению. Никакая другая наука не идет в этом отношении в сравнение с наукой богословской. И насколько выше мера ответственности последней за решение стоящих перед ней проблем, настолько она менее «свободна», в обыденном, слишком человеческом значении слова, чем всякая другая наука [3].

Русские богословы всегда сознавали это. Русское православное богословие есть не что иное, как богословие Православной Кафолической Церкви. Вне Церкви русское богословие себя не осознает. Вне Церкви его нет.

Развитие духовного образования, созидание богословской школы ставило перед Русской Церковью свои проблемы. Образование, школа неразрывно связаны с возникновением теорий, систем, курсов, разработкой научной методологии, развитием критического аппарата. Но принцип школы не противоречит сам по себе принципу церковности. По мнению священника Павла Флоренского, Русская Церковь обрела в своих Духовных академиях синтез того и другого — церковную школу, «не неудачный складок со светской школы, а особый тип школы» [3].

У истоков русской богословской школы стоят великие иерархи-богословы: митрополит Платон (Левшин) и святитель Филарет (Дроздов). Основа, на которой она строилась, та же, что основа самой Церкви — Христос и Его учение, сообщаемое в Священном Писании и Священном Предании. Ориентация в равной степени на Писание и Предание — важнейший отличительный признак русской богословской школы. Уже митрополит Платон видел лучшее, наиболее надежное средство для образования истинного богослова в изучении Священного Писания в духе святых отцов, «под руководством разумного и богопросвещенного учителя». В инструкции Вифанской семинарии в 1800 году он писал: «Разные богословские системы, преподаваемые ныне в школах, следует признать ненужными или бесполезными, ибо они пахнут школою и мудрованием человеческим. А богословие Христово, по Павлову учению, состоит не в препретельных словах и не в мудрости человеческой, но в явлении духа и силы» [4]. Как сказал о митрополите Платоне епископ Феодор (Поздеевский), ректор МДА, в памятном слове, посвященном столетию со дня блаженной кончины митрополита в 1912 году, «вне веры и Церкви он не мыслил себе науки, и в вечное утверждение этой своей мысли и своей воли он нарисовал на хорах Вифанского храма святых отцов и учителей Церкви со Христом среди них и говорил: “Вот Христова Академия и Ректор ее”» [5].

Русская Духовная школа всегда была верна заветам митрополита Платона. Лучшие ученые-богословы, ректоры и профессора Духовных академий неизменно учили видеть в Духовной школе опору Церкви и считать научно-богословскую работу одним из видов церковного служения. По словам ректора МДА, профессора протоиерея Александра Горского, «все занятия в Духовных академиях были приурочены к возбуждению и питанию стремлений к Божественному. Философия учила студентов находить в своем сознании Бога, слышать Его голос в глубине души. История, наука судеб человеческих, учила их благоговеть пред путями Божественными, которыми весь род человеческий, как один человек, ведется к своему назначению. И живое слово Бога нашего было единственной наукой. Все, что благоволил Господь открыть нам о Себе и Своих отношениях к нам, было предметом их непрестанных исследований и размышлений. Божественный образ Иисуса Христа, начертанный Его апостолами, всегда был пред их глазами» [6].

Православие — это умение не только *правильно мыслить* о Боге, но и *правильно слышать* Его. Профессора-богословы жили со своими слушателями одной духовной жизнью, потому что «большая ученость вовсе не отняла у этих людей той стихии церковности, которая была влита в их душу в раннем детстве» [7]. Молитвенное единение учителей с учениками, «непосредственное живое общение со зрелыми членами Церкви, сумевшими сочетать в себе научность и церковность» [8] — вот что было важнее всего для воспитания ученых-богословов. При этом религиозная жизнь Духовных

школ не ограничивалась богослужением. Церковность определяла весь уклад академической жизни, преемственность научная являлась вместе с тем преемственностью церковной. Как в актовом зале Академии представлены были изображения ректоров Академии, так и в академическом храме, в назидание академического братства, сохранялись «священные памятники их благочестия и иконы — безмолвные представители от их лица пред Престолом Господним» [9]. Храм являл собой сердце Академии, и это сердце билось в единении со всей Вселенской Церковью.

В день 50-летнего юбилея Санкт-Петербургской Духовной Академии 17 февраля 1859 года профессор В. Н. Карпов говорил, что Академия воздвигает хоругвь торжества во имя неотступного своего пребывания в недрах Православной Церкви, на страже апостольских и отеческих вероопределений [10].

Представители русской богословской науки в наши дни так же, как и прежде, с полной ответственностью сознают и исповедуют свое единение с Православной Церковью.

Открывая для себя в Слове Божием и в церковном Предании вечные истины, каждая из русских Духовных академий во все времена «сознавала себя как единый живой, целостный организм и полагала высшее, идеальное обнаружение своего сознания в Царстве Божием, в Церкви Христовой. Здесь для нее исчезали границы времен и миров, различие между живыми и умершими. Все объединялось в единой любви Христовой, все являлось живым в единой жизни Христовой» [11].

Таким образом, церковная жизнь русских богословов определяла направленность их церковного мышления. Это сказалось еще на одной особенности русского богословия. Мы имеем в виду его литургичность, то есть ориентацию, наряду с Библией и патристикой, на изучение богослужения и богослужебных книг Русской Православной Церкви.

Эту литургическую ориентацию русской богословской мысли прекрасно выразил епископ Феодор (Поздеевский). «Литургическое богословие, — писал он, — то есть богословствование целого сонма церковных песнописцев и писателей, в большинстве случаев прославленных Православной Церковью и причисленных к лику святых, выраженное ими в церковно-богослужебном творчестве и принятое в употребление всей Православной Церковью, должно рассматриваться как непрестанное (в течение целых веков) и живое исповедание веросознания всей Православной Церкви на протяжении всей истории ее жизни. Это есть в собственном смысле слова *богословствование всей Церкви*, а не одной эпохи, не одного какого-нибудь лица, не одной богословской школы. И что особенно важно: в литургическом богословии выражено и всецерковное сознание о догмате, и понимание его, и переживание его в области нравственного миропорядка. В нем выражена и метафизика догмата и психология, сочетались и разум и чувство в цельности восприятия живой верующей души — души соборной, церковной. Этим богословием нужно поверять все наши научные богословские системы и мнения. Его нужно изложить в стройной системе и дать не только в руководство, но, может быть, и в единственный учебник по православному богословию» [12].

Таковы основные черты русской богословской науки — православность и церковность, находящие далее свое выражение в принципах библеизма, «отечества», как говорили в старину, имея в виду верность святоотеческой письменности, литургичности. «Не тем наука делается церковной, — писал профессор священник Павел Флоренский, — что рассуждает о некоторых специальных богословских вопросах, а тем, что по-церковному освещает всякий предмет, который берется изучать». Церковная наука, в понимании русских богословов, — это «не наука богословского факультета, а цельное жизнепонимание, опирающееся на начала церковности и разъясняющее и углубляющее церковность в нашем сознании». И призыв русских богословов «был не к той науке, которая говорит, как мир смотрит на Церковь, а к той, которая учит, как Церковь смотрит на мир и на саму себя». Их идеалом был «величественный идеал духовно-церковного опознания всей действительности» [13].

2. ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ И РАЗВИТИЯ ДОГМАТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ В РОССИИ

2.1. Русское богословие до появления догматической системы митрополита Макария (Булгакова)

2.1.1. Из истории русской богословской мысли XVI — начала XIX века

Апофатическая, «молчащая» культура Древней Руси не считала нужным всякий раз словесно, тем более систематически, излагать свои глубокие богословские интуиции. Богословие русской иконы, «монументальное богословие» церковного зодчества во многом лишь в XX веке были раскрыты и отчасти «услышаны» историками и мыслителями. Тем не менее, в богатом наследии средневековой русской церковной книжности есть и такие, пусть немногие, творения, которые можно отнести по жанру и содержанию непосредственно к предыстории систематического богословия. Это прежде всего две великие книги XVI века: «Просветитель» (первая редакция 1502 г., вторая, пространная, редакция 1511 г.) преподобного Иосифа Волоцкого [14] и «Истины показание вопросившему о новом учении» (1566) инока Зиновия Отенского [15].

Примечательно, что «Просветитель», или «Книга на новгородских еретиков», направлен прежде всего на защиту и обоснование все того же богословия иконы, на обличение иконоборческой ереси жидовствующих. Но подобно тому, как победа над иконоборцами была осмыслена в Византии в свое время как Торжество Православия, так и книга преподобного Иосифа может считаться своеобразным «торжеством православия» в русской средневековой мысли. Иосиф Волоцкий собрал догматические свидетельства всех известных тогда на Руси отцов Церкви, так что его книга содержала почти полное изложение основных истин веры. Она была первой и долгое время единственной русской богословской книгой.

Замечательная по глубине и богословской насыщенности книга инока Зиновия, направленная против ереси Феодосия Косого, также содержит в своих 56 главах полное и последовательное раскрытие главнейших православных догматов.

Западно-русскую традицию представляют Острожская «Книжица о вере» (Острог, 1588) [16], «Катехизис» иеромонаха Захарии (Копыстенского) (Киев, 1619) [17], «Большой Катехизис» протоиерея Лаврентия Зизания (М., 1627) [18] и «Православное исповедание» митрополита Киевского Петра (Могилы), написанное в 1640 году (первое русское издание: М., 1696) [19].

Как бы на стыке этих двух — московской и киевской — традиций [20] возникает монументальный памятник русского полемического богословия начала XVIII века — «Камень веры» Местоблюстителя Патриаршего престола митрополита Стефана (Яворского; † 1722), написанный в 1708 году, но изданный лишь после смерти автора, в 1728 году, учеником митрополита Стефана архиепископом Феофилактом (Лопатинским) [21]. Последний успешно продолжил богословскую полемику, начатую его учителем, написав «Апокрисис или ответ на писание ответное Франциска Буддея к некоему другу, на Москве живущему, о лютеранской ереси на книгу “Камень веры”».

Архиепископ Феофан (Прокопович), преподававший догматическое богословие в Киевской Духовной Академии (1711—1716), первый отделил его от нравственного богословия как особую науку и представил в виде разработанной системы. И хотя система эта не была им завершена («Догматическое богословие» архиепископа Феофана было окончено, по составленному им плану, митрополитом Киевским Самуилом (Миславским) [22] и издано полностью на латинском языке в Лейпциге только в 1782 году [23]), митрополит Макарий (Булгаков) справедливо называл архиепископа Феофана «отцом систематического богословия в России».

Догматическая система архиепископа Феофана разделена на две части, в первой говорится «о Боге в Самом Себе» (*de Deo ad intra*), Едином по существу и Троичным в Лицах, во второй — «о Боге вовне» (*de Deo ad extra*), в Его действиях, включая творе-

ние мира видимого и невидимого и Промысл Божий о твари, особенно о спасении падшего человека.

Следует заметить, что по такому плану написаны и все последующие русские догматические системы, за исключением системы архиепископа Филарета (Гумилевского) (1864), в которой творение мира и промышленность о твари присоединены к общему учению о Боге, а вторую часть занимает собственно учение о спасении и воссоздании мира.

«В методе, каким написана догматика архиепископа Феофана (Прокоповича), — писал один из позднейших русских богословов епископ Сильвестр (Малеванский), — ясно замечается уже отрешенность от стеснительного формализма схоластики и стремление к изложению предмета в духе более свободном и приспособленном к потребностям времени. Такого рода пример, данный архиепископом Феофаном для дальнейших наших догматистов, не мог не иметь доброго влияния на судьбу догматической науки» [24].

За «Догматическим богословием» архиепископа Феофана последовали другие курсы православной догматики. Некоторые авторы при этом не шли дальше составления отдельных трактатов, другие — пытались систематизировать весь накопившийся материал [25]. В силу обилия материала и схоластического подхода к нему догматические курсы разрастались, преподаватели не успевали изложить их за три-четыре года, грандиозные системы оставались незаконченными. Примером такого величественного, но далеко не осуществленного замысла может служить догматическая система архимандрита (впоследствии архиепископа) Георгия (Конисского), преподававшего в Киевской Духовной Академии в 1751—1754 гг. [26]. После многих неудачных опытов Киевская Академия решила вернуться к догматике архиепископа Феофана (Прокоповича), которая в качестве стабильного учебного курса существовала до конца XVIII века. Дальнейшее совершенствование богословского образования в Киевской Академии связано с именем архимандрита (впоследствии епископа) Ириней (Фальковского; 1762—1823) [27]. Он в 1795—1801 годах осуществил радикальное преобразование всей богословской системы, задуманной и отчасти выполненной архиепископом Феофаном (Прокоповичем), самостоятельно ее переработав, дополнив новыми разделами и превратив в стройный концентрированный «Компендиум христианского православного догматико-полемического богословия» [28]. «Компендиум» епископа Ириней, как по содержанию, так и по форме, намного превосходил, по мнению позднейших исследователей, положенную в его основу догматику Феофана [29] и представлял «лучшую догматическую систему своего времени, не имевшую и не боявшуюся никаких соперников» [30].

В Московской Славяно-греко-латинской Академии в XVIII веке лучшим учебным курсом была богословская система ректора Академии, архимандрита, впоследствии епископа, Феофилакта (Горского; † 1788) [31], составленная из лекций, читанных им в Академии на латинском языке в 1769—1774 годах [32], и изданная в 1784 году в Лейпциге под заглавием: «Догматы Православной Восточной Церкви, или христианское учение о предметах веры (часть 1) и деятельности (часть 2), составленное и приспособленное для пользования тех, которые посвятили себя и предались богословскому учению» [33]. Система Феофилакта сохранила в Академии значение учебного руководства как по догматике, так и по нравственному богословию до начала XIX столетия, а в Духовных семинариях — и позже этого времени.

В последнюю треть XVIII века появляются первые учебники богословия на русском языке. Одни из них написаны в катехизической форме. Это катехизисы: иеромонаха (впоследствии митрополита) Платона (Левшина; † 1812) [34] и архимандрита Макария (Сусальникова; † 1787) [35]. Другие авторы — архимандрит Макарий (Петрович) [36] и иеромонах Ювеналий (Медведский) [37] — систематизируя материал, организуют его по главам.

Особо нужно сказать о трудах святителя Тихона Задонского [38], которые относятся преимущественно к области аскетического богословия, но в XVIII и XIX веках имели большое значение также и для уяснения общих истин христианского учения — прежде всего православного учения о спасении [39].

Следует также отметить переводные труды догматического содержания. В 1774 г. был издан перевод «Точного изложения православной веры» преподобного Иоанна Дамаскина, выполненный архиепископом Амвросием (Зертис-Каменским; † 1771) [40]. В последующие годы выходят переводы некоторых святоотеческих творений, принадлежащие перу архиепископа Ириней (Климентьевского; † 1818) [41], а также анонимно изданные «Поучения краткие о главнейших спасительных догматах веры» [42].

Со времени преобразования Духовных академий (то есть после 1809 года), когда латинский язык, в качестве учебного, решительно вытесняется русским, появляются новые русские самостоятельные курсы догматики — митрополита Григория (Постникова; † 1860) в Санкт-Петербургской Духовной Академии [43], архиепископа Иннокентия (Борисова; † 1857) — в Санкт-Петербургской, затем в Киевской Духовных Академиях [44], архиепископа Филарета (Гумилевского; † 1864) — в Московской Духовной Академии [45].

Вскоре выходят и первые книги, соответствующие новым программам и новой постановке богословского образования в Российской империи: «Богословие догматическое» профессора Московского университета протоиерея Петра Терновского [46] и «Догматическое богословие Православной Кафолической Восточной Церкви» ректора Киевской Духовной Семинарии архимандрита Антония (Амфитеатрова) [47].

2.1.2. «Догматическое богословие» архиепископа Антония (Амфитеатрова)

«Догматическое богословие» архимандрита, впоследствии архиепископа, Антония (Амфитеатрова; † 1879) [48] занимает видное место в истории русской Духовной школы. Воспитанник Киевской Духовной Академии, он сам потом долгие годы преподавал в ней богословские науки, в 1845—1851 годах состоял ректором Киевской Духовной Семинарии, с 1851 до 1858 год — ректором и профессором своей родной Киевской Академии.

«Догматическое богословие» Антония представляет собой стройную систему, в которой каждая мысль отчетливо и всесторонне очерчивается и прослеживается в своих следствиях. Она полностью удовлетворяла дидактическим требованиям, которые налагает изучение предмета в Духовной школе. Такого школьного руководства по догматике как раз и ждали от автора его современники. Этим была обусловлена популярность книги в качестве учебника для семинарии: за 14 лет (1848—1862) она выдержала 8 изданий.

Учебное назначение и высокие дидактические качества книги не снижают ее научно-богословского достоинства. Это был также и первый опыт создания научной системы догматического богословия в русской литературе, и признанием успеха этого опыта стала присужденная автору в 1848 году ученая степень доктора богословия.

Архимандрит Антоний первым в русской богословской науке дал научное определение *догмата* и *догматического богословия*, сформулировал предмет и метод православной догматики, указал основные источники и руководства для нее.

«Догматическое богословие есть наука, излагающая в систематическом порядке и полноте догматы и вообще созерцательные истины христианские, и руководствующая к тому, как христианину должно веровать в правду и исповедовать во спасение святейшую религию Христову» [49]. Данное определение имеет характерную особенность. Оно сообщает пастырский учительный характер общему воззрению догматиста на свой предмет. Автор с самого начала подчеркивает, что нам предлагается не такая догматика, которая объективистски и равнодушно отражала бы в себе совокупность христианских истин, и не такая, которая исследовала бы дерзновенно и пристрастно историю, происхождение и рациональную обоснованность догматов, но догматика, «руководствующая как должно веровать и исповедовать», научающая спасению и ведущая к нему.

Итак, «предмет догматического богословия составляют догматы христианской веры», а догматами, по определению Антония (он основывается при этом на «употреблении слова догмат святыми отцами Церкви»), называются «такие истины, которые,

во-первых, составляют созерцательную часть христианского учения или суть правила христианской веры; во-вторых, определены и исповедуются на основании Божественного Откровения общим голосом Вселенской Церкви; в-третьих, непременно должны исповедоваться каждым христианином под опасением отпадения от общества истинных христиан», то есть от Церкви.

Догматы отличаются, с одной стороны, как правила веры или теоретические нормы христианства от правил жизни или *практических норм*; с другой стороны, как общие вероопределения Церкви — от частных богословских мнений, хотя бы и принадлежащих святым отцам, но необязательных для индивидуального сознания каждого из членов Церкви.

Таким образом, архимандрит Антоний выделил основные элементы, которые вошли затем в определение догмата у последующих богословов: Богооткровенность происхождения, созерцательность (теоретический характер), церковность (кафоличность) и — в связи с последним — обязательность для каждого члена Церкви.

Истинное догматическое богословие православно. «Догматическое богословие должно, следуя неуклонно “вере избранных Божиих” (Тит. 1, 1), преподавать именно те догматы, какие хранит на основании Божественного Откровения Святая Церковь; все те, какие она хранит; в том точно виде, как она их хранит» [49].

Чтобы эта задача была успешно выполнена и в догматике «несомненно, выражался характер Православия», догматист должен постоянно руководствоваться «образом здравых словес» (2 Тим. 1, 13), то есть эталоном догматического учения Православной Церкви. Таким эталоном для нас является Никео-Цареградский Символ веры. Но поскольку в нем не все догматы содержатся в явном виде, а система догматического богословия требует полноты и подробности, то, «под главным руководством этого Символа нужно иметь в виду и другие, более подробные, образцы веры» [50]. К этим вспомогательным (дополнительным) «образцам веры» архимандрит Антоний относил: некоторые древние символы (так называемый Апостольский символ, символ святого Григория Чудотворца, и западный по происхождению символ, приписываемый Афанасию Великому); догматические определения Семи Вселенских Соборов и тех Поместных, которые приняты Вселенской Церковью; исповедания веры и окружные послания, принадлежащие святым отцам, признанным Церковью «вселенскими учителями и столпами Православия»; наконец, «символические книги, принадлежащие собственно Русской Церкви» («Православное исповедание» митрополита Петра (Могилы), 1640 года; «Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере», направленное Англиканской Церкви Восточными Патриархами в 1723 году; «Пространный христианский катехизис» митрополита Филарета (Дроздова), впервые изданный в 1824 году) [51].

Характером догматического богословия и стоящей перед ним задачей, как их понимал Антоний, определяется и принятый им метод построения *системы* православной догматики, заключающийся в том, чтобы: 1) привести догматы в «как можно более систематический порядок»; 2) изложить каждый догмат в строгой церковной формулировке («заимствуя даже, где нужно, сами слова из какого-либо известного образца веры»); 3) указать места Священного Писания, «на которых утверждается догмат», «подтверждая и объясняя эти места, где нужно, определениями Соборов и святоотеческими свидетельствами»; 4) указать приложение догмата к христианской жизни, то есть сделать из него «нравственные выводы» [52].

Уточняя, в чем состоит непосредственное содержание христианских догматов, следует сказать, что «догматическое богословие есть учение о едином истинном Боге Отце, Сыне и Духе и Его Божественном домостроительстве» [53]. Соответственно выясняются две основные части догматического богословия: учение о Троицином Боге и учение о Божием домостроительстве.

Справедливость требует отметить, что система архимандрита Антония не чужда элементов схоластики. К ним можно отнести и излишне дробную рубрикацию, и сухость изложения, и отвлеченность — потому не всегда очевидность — слишком крат-

ких и вырванных из контекста библейских и святоотеческих цитат. Но это, как правило, недостатки формы, обусловленные как дидактическими задачами автора, так и общим уровнем развития тогдашнего русского богословия, неразработанностью богословского стиля и богословской терминологии. Лишь изредка влияние схоластики сказывается непосредственно на принципиальном решении автором тех или иных догматических вопросов. В целом догматика архимандрита Антония проникнута строго православным мировоззрением и церковным пафосом. В некоторых разделах (в сотериологии и еклесиологии) Антоний в точности формулировок превосходит своих современников и даже преемников.

2.2. Догматическая система митрополита Макария (Булгакова)

После архиепископа Антония (Амфитеатрова) русская богословская мысль концентрировала последовательно свои усилия на: обогащении и совершенствовании догматических систем; углублении исторического исследования догматов; их апологетическом изъяснении; раскрытии их нравственного и опытно-мистического содержания.

Первым встал на повестку дня вопрос об обогащении, расширении и научном совершенствовании системы православной догматики. В 1849 году в Петербурге выходит первый том пятитомного труда архимандрита (впоследствии — митрополита) Макария (Булгакова; 1816—1882) «Православно-догматическое богословие» [54]. Автор был удостоен вскоре за это сочинение полной Демидовской премии Академии Наук, а в 1854 году оно послужило одним из оснований к избранию архимандрита Макария в ординарные академики по Отделению русского языка и словесности [55].

«Православно-догматическое богословие» явилось грандиозной попыткой научной классификации всего накопившегося догматического материала. Полнотой научно-справочного аппарата, богатством и многообразием привлеченных богословских данных, точностью каждой богословской формулировки и мотивированностью библейскими и святоотеческими свидетельствами оно превосходит не только «Догматическое богословие» архиепископа Антония (Амфитеатрова), но и все более поздние русские догматические системы. Без такого основательного подведения итогов всей предшествующей догматики невозможно было бы дальнейшее развитие русской богословской мысли.

Догматику митрополита Макария иногда упрекали в схоластичности, схематизме, в тяготении к школьно-богословской традиции. Но, как правило, при этом к ней предъявляли требования, каких не ставил перед собой (и которым, естественно, не пытался удовлетворить) ее автор, митрополит Макарий, а следовательно, были к ней несправедливы [56].

Между тем, по мысли митрополита Макария, «православно-догматическое богословие, понимаемое в смысле науки, должно изложить христианские догматы в систематическом порядке, с возможной полнотой, ясностью и основательностью, и при этом не иначе, как по духу Православной Церкви». Можно считать, что поставленную задачу его догматика выполнила для своего времени образцово. Явившись не только исторически необходимой в развитии русской православной догматической науки, она стала важным дидактическим руководством, о чем свидетельствовало использование её во всех позднейших системных догматических построениях. Все последующие поколения русских богословов выросли на «Догматике» митрополита Макария. Ведь понимание духа православной догматики, принципов ее научного богословского толкования невозможно без предварительного усвоения в Духовной школе тех догматических формул, которые составляют «азбуку догматики» [57]. Лишь постепенно, в меру богословской зрелости исследователя, эти формулы раскрываются для него, наполняются светом и живым смыслом, высвобождая Дух и Истину православного учения из тесной словесной оболочки.

Но на первом этапе зарождения догматической науки, пока невозможен свободный богословский синтез, церковный богослов, естественно, должен ограничиться анализом готовых формул, заимствуемых из Священного Писания и церковных веро-

определений. Именно так строил свою систему митрополит Макарий: сначала формула, затем обоснование ее (максимально полное и точное) с помощью данных Откровения и церковного Предания, наконец, анализ формулы.

Понятие догмата митрополит Макарий определяет почти так же, как архиепископ Антоний (Амфитеатров), но немного смешает в нем логическое ударение. Догматы для него — «откровенные истины, преподаваемые людям Церковью как непререкаемые и неизменные правила спасительной веры». То есть в каждом догмате по-прежнему предполагаются следующие черты: Богооткровенность (догмат основывается на Священном Писании или Священном Предании); церковность (но церковность понимается не столько в смысле «общего голоса Церкви», сколько в смысле априорной авторитетности источника: то, что преподается Церковью, «неизменно и непререкаемо»), созерцательность (догматы суть правила веры; доказывая теоретический характер догмата, митрополит Макарий ссылается не только на святых отцов, но и на литургическую практику Церкви — употребление названия «догматик» в богослужении), сотериологичность («правила спасительной веры») и, наконец, как следствия из предыдущих свойств — неизменность и непререкаемость догмата.

Ограничивая далее содержательную сферу догмата, митрополит Макарий приходит к определению: «Догматами называются только те из истин веры, изложенных в Божественном Откровении, которые, относясь к самому существу христианской религии, как восстановленного союза между Богом и человеком, содержат в себе собственно учение о Боге и Его отношении к миру и особенно к человеку, и которые преподаются Церковью, как правила спасительной веры, непререкаемые и неизменные».

Соответственно, православное догматическое богословие есть не что иное, как «система православного вероучения» или «наука, которая излагает учение Православной Церкви о Боге и делах Его».

Приведенное определение догмата долго не сходило потом со страниц русских догматических исследований. Через тридцать лет после появления «Православно-догматического богословия» митрополита Макария профессор Казанской Духовной Академии А. Ф. Гусев в своих «Лекциях по догматическому богословию» давал совершенно идентичное определение догмата, опустив лишь слово «непререкаемые» [58]. Спустя еще четверть века, аналогичное определение дает профессор Московской Духовной Академии А. Д. Беляев в статье «Догмат» в «Православной Богословской Энциклопедии» [59].

Митрополит Макарий далее уточняет вопрос об источниках догматической науки. В отличие от архиепископа Антония, он различает в «образе здравых словес» (2 Тим. 1, 13), которыми руководствуется ученый богослов, три отнюдь не равноценные компоненты, а точнее: «единственный источник для православного догматического богословия — Божественное Откровение» (то есть Священное Писание и Священное Предание), «непреложную основу для православного догматического богословия» — Никео-Цареградский символ (и как дополнения к нему: вероопределения Вселенских и Поместных Соборов, поименованных Пятошестым (Трульским) Собором, а также символы святых Григория Чудотворца и Афанасия Великого) и «постоянное руководство для православного догматического богословия» — «Православное исповедание» митрополита Петра (Могилы), «Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере» и «Пространный христианский катехизис» митрополита Филарета (Дроздова) [60].

Разумеется, такую классификацию нельзя считать решением вопроса об источниках православного вероучения. Митрополит Макарий не отказывается от заимствованного у западных богословов понятия «символических книг», но практически существенно смешает центр системы к библейскому «единственному источнику» и святоотеческой «непреложной основе». Тем самым прокладывался путь к возрождению святоотеческой традиции в русском богословии, не нуждающемуся в «постоянном руководстве» так называемых «символических книг», составленных по неправославным схоластическим образцам.

Более того, в самой системе Макария «постоянное руководство» пришло в противоречие как с «единственным источником», так и с «непреложной основой». В соответствии с его методом, изложение каждого догмата должно включать последовательно следующие пять этапов: 1) точное определение догмата — на основе тех или иных догматических исповеданий Церкви; 2) обоснование его данными Священного Писания («по правилам здравой православной герменевтики») и Священного Предания; 3) философское и логическое его обоснование («соображениями здравого смысла»); 4) история догмата; 5) «жизненное приложение» догмата, то есть нравственные выводы из него [60, с. 29—37]. Первые два пункта догматист считал обязательными, три последних — факультативными, хотя сам никогда не забывал о них [60, с. 37].

Но именно первые два основных пункта оказывались противоречащими друг другу. «Точное определение догмата» (на первом этапе) митрополит Макарий брал, как правило, в готовом виде из «Православного исповедания» митрополита Петра (Могила), которое, по мнению современных православных богословов, является «наиболее “латинствующим” текстом из символических памятников XVII века», особенно по форме и по всецело заимствованной западной схоластической терминологии [61]. Таким образом, с одной стороны, над богословом тяготела «Киево-Могилянская» традиция, заставляя его втискивать богатейшее библейское и святоотеческое содержание в прокрустово ложе формальных определений. С другой стороны, живой благодатный дух церковного богословия не вмешался в них, «взрывал изнутри» оболочку схоластических формул.

Это было главным творческим противоречием догматической системы Макария: историк, устремленный в будущее, одолевал в нем систематика, обращенного к прошлому.

О ясном понимании митрополитом Макарием важности всестороннего научного раскрытия богословских концепций свидетельствует новый «Устав Духовных академий», введенный в 1869 году в значительной степени под непосредственным влиянием и руководством самого митрополита Макария. Этот Устав (называемый иногда «Макарьевским») сообщил историческое направление преподаванию всех важнейших богословских наук. В том числе, догматическое богословие, согласно Уставу, должно было излагаться в обязательном сочетании с историей догматов и с критическим разбором инославных интерпретаций.

Уже по одному этому нельзя полностью согласиться с мнением, что для митрополита Макария «догмат есть законченная теоретическая формула, безусловно обязательная по своей отвлеченной и непререкаемой законченности» [62]. Во-первых, что касается «формулы», то догмат, разумеется, есть *в том числе и формула*. Упрекнуть догматиста можно было бы лишь в том случае, если бы догмат являлся для него *только формулой*. Но так ли это у митрополита Макария? Он действительно нигде специально не подчеркивал различия между «неизменным и непререкаемым» существом догмата и его формулировкой, то есть словесной исторической оболочкой. Но было бы неправильно думать, как полагал Н. Н. Глубоковский, что такого различия вообще для него не существовало. Некоторые замечания выдающегося русского догматиста, особенно его рассуждения о «развитии или раскрытии догматов в Церкви», заставляют прийти к другому выводу. Он считал, разумеется, как и всякий православный богослов, что развитие догматического учения Церкви заключается не в умножении числа догматов и не в изменении догматов, но представляет собой «одно только точнейшее определение и объяснение одних и тех же неизменных в существе своем догматов, совершающееся постепенно в продолжение веков, по поводу разных заблуждений и ересей, возникавших и не перестающих возникать в христианстве». И это «точнейшее определение и объяснение догматов» совершалось и может совершаться не отдельными лицами в меру их интеллектуальных и творческих способностей, а только соборным сознанием Вселенской Церкви, «в которой постоянно обитает Дух Святой, предохраняющий ее от всяких заблуждений» [63].

Будучи не только глубоким богословом, но и замечательным церковным историком, митрополит Макарий понимал, что соборное определение догматов имеет,

прежде всего, историческое значение: каждое из них было в свое время необходимым и достаточным для ниспровержения именно той ереси, против которой было направлено. Если в Церкви является новая ересь относительно того же догмата, то прежде его «законченное и непререкаемое» определение может оказаться недостаточным. Тогда Церковь дает новое, уточненное определение догмата — не в смысле изменения его сути, а в смысле более точной заостренности против новой возникшей ереси.

С другой стороны, разделение догматов на «раскрытые» (разъясненные) и «нераскрытые» (неразъясненные) не вносит в догматику духа историзма, поскольку является весьма условным и относительным. Во-первых, говорит митрополит Макарий, нет догматов, совсем не раскрытых в Церкви: за каждым догматом существует определенное церковное учение. Во-вторых, нет и догматов, которые можно было бы считать полностью разъясненными. В отношении любого догмата может быть поставлен такой вопрос, на который мы не найдем ответа в положительном учении Церкви. В этих случаях приходится ограничиваться частными мнениями древних отцов или современных богословов [64].

Что касается «безусловной обязательности», то она сообщается догмату не в силу его «отвлеченной и непререкаемой законченности», а в силу его сотериологической значимости, его внутренней жизненной необходимости как факта «спасительной веры».

В заключение повторим, что, по общему мнению историков русского богословия, без митрополита Макария (Булгакова) — и помимо него — нельзя представить себе дальнейшего развития русского богословия. Величие митрополита Макария заключается в том, что, живя Церковью и для Церкви, он сумел подняться над временным и случайным, охватить в единой богословской картине современное ему состояние православного вероисповедания, получить как бы мгновенный срез церковно-исторического процесса и указать преемникам путеводные нити дальнейших исследований как в истории Церкви, так и в ее догматическом учении.

Если представленная им картина получилась несколько статичной и застывшей, заключенной в параграфы, рубрики и схемы, с «подавляющей принудительностью внешних аргументов» [65], то следует вспомнить, что и любая «мгновенная фотография» останавливает движение фотографируемого тела, омертвляет, в той или иной степени, живое развитие исследуемого процесса. Но это первое, пусть еще не вполне совершенное изображение русского церковного сознания, сделанное митрополитом Макарием, смогло достаточно точно выявить и указать русским богословам направление последующих поисков. Догматисты следующего поколения стали преимущественно развивать именно те стороны в раскрытии догмата, которые были предначертаны, но недостаточно разработаны в системе митрополита Макария, — историческую, философско-апологетическую, нравственно-психологическую.

2.3. Русские богословы — предшественники и современники митрополита Макария (Булгакова)

Отдавая дань великим «созидателям систем», непозволительно забывать о целой плеяде замечательных богословов, без которых история русской догматики не была бы полной.

В 40-е годы XIX столетия, когда в Киевской Духовной Академии еще только формировались будущие богословы иеромонахи Антоний (Амфитеатров) и Макарий (Булгаков), у них перед глазами был пример архиепископа Иннокентия (Борисова). Развивалась богословская мысль и в других академических центрах. В Московской Духовной Академии в эти годы выдвинулись такие выдающиеся богословы, как архимандрит, впоследствии архиепископ, Евсевий (Орлинский; 1805—1883) [66]; архимандрит, впоследствии архиепископ, Алексей (Ржаницын) [67]; в Казанской Академии читал лекции архимандрит Серафим (Аретинский) [68], догматические воззрения которого в значительной степени складывались под влиянием архиепископа Иннокентия (Борисова).

2.3.1. Историко-археологический и историко-сравнительный метод архиепископа Иннокентия (Борисова)

Архиепископ Иннокентий (Борисов; 1800—1856), знаменитый русский богослов и проповедник [69], преподавал в 20-х годах Основное и Сравнительное богословие в Санкт-Петербургской Духовной Академии. Его лекции отличались глубиной и оригинальностью мысли. Богослов зарекомендовал себя умением разбираться в современном состоянии богословия и философии на Западе. Некоторые из его лекций по Основному богословию тогда же были опубликованы [70]. Но главным, создавшим ему славу произведением стала книга «Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа», которая до сих пор поражает силой и глубиной богословско-библейских реконструкций, на полстолетия и более опередивших свое время [71]. Архимандрит Иннокентий широко применяет в этой работе историко-археологический метод исследования евангельских событий. Свободно владея всем известным науке материалом, он оттеняет каждый штрих евангельской истории соответствующими археологическими и географическими подробностями. В результате из этой разноцветной (исторической, экзегетической, психологической и догматической) мозаики возникает неповторимый, живой и богословски убедительный образ Богочеловека.

В 1830 году, уже будучи доктором богословия, архимандрит Иннокентий был назначен ректором воспитавшей его Киевской Духовной Академии. Здесь он взял на себя преподавание догматики и весь свой талант и опыт вложил в развитие этой дисциплины. Он ввел в русское богословие новые методы — исторический и историко-сравнительный. Широко и смело пользуясь достижениями зарубежной (в основном протестантской) богословской науки, он последовательно работал над первоисточниками православного вероучения и, отвергая традиционные схоластические методы, создавал свой, единственный в своем роде богословский стиль. Первым из русских богословов архимандрит Иннокентий ввел в область догматики в качестве равноправного компонента историю догматов. Он считается также основателем особой науки — «экклезиастики» (науки о Церкви), представляющей собой как бы некий сплав экклезиологии, литургики, истории Церкви и теоретических разделов канонического богословия. Богатейшим догматическим содержанием отличались его проповеди, особенно на дни Страстной и Светлой седмиц, вышедшие впоследствии в виде отдельных сборников [72].

2.3.2. Богословское наследие епископа Иоанна (Соколова)

В 50-х — 60-х годах прославился академическими лекциями архимандрит Иоанн (Соколов; 1818—1869), впоследствии епископ Смоленский. Современники характеризовали его как «ум, резко и угловато оригинальный», а известный иерарх-богослов архиепископ Никанор (Бровкович) назвал «одной из звезд, которые в продолжение веков будут гореть на историческом горизонте России». Разносторонне талантливый, Преосвященный Иоанн за четверть века своего служения академической науке сумел существенно повлиять на развитие различных богословских дисциплин. Он читал Нравственное богословие в Московской Духовной Академии (1842—1844), затем Церковное право — в Санкт-Петербургской (1844—1855), наконец — Догматику, уже будучи ректором Казанской (1857—1864) и Петербургской (1864—1866) Духовных Академий [73]. В научном отношении наиболее значителен и актуален его вклад в богословие каноническое, его называют по праву «отцом русского канонического права». Он вошел также в историю Церкви как выдающийся оратор, радикально обновивший язык и содержание русской церковной проповеди.

Еще в МДА, на студенческой скамье, он представлял ректору свои записки по догматическому богословию, которые Преосвященный Филарет (Гумилевский) оценивал позже — может быть, не без полемической заостренности — как «второе более дельные» по сравнению с «Догматикой» Макария. На самом деле, как догматист, он принадлежал к той же, что и митрополит Макарий, традиционной, или, как говорят, отвлеченно-диалектической школе богословия и не чуждался строгих, дисциплинирующих ум приемов и схем схоластики. Но само изложение догматического

материала было у него необычно. Он приходил в аудиторию без каких-либо конспектов, лишь с книгой Нового Завета в руках, и начинал богословскую импровизацию, удивляя слушателей оригинальностью аргументов и тонкостью анализа [74]. Необычен был не только стиль его лекций, но и самый склад его догматического мышления. За каждым догматом явственно проступали нравственная и эсхатологическая позиция догматиста, его отношение к современности и сознание ответственности за судьбы мира и Церкви. Неизменным и единственным мерилom и критерием был для епископа Иоанна «образ Христа, как бы у вас перед глазами распятого» (Гал. 3, 1). Очень характерны в этом смысле были его лекции о Лице Иисуса Христа (Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1864—1865 годы) [80].

Епископ Иоанн начинает с того, что подчеркивает, «какое важное значение имеет личность во всяком деле, особенно в мире нравственном, где она накладывает свою печать на все действия человека». Поэтому, если всегда и во всяком деле «вернее заключать от личности к делу, чем наоборот», то тем более «для полного понимания христианских истин, догматических и нравственных, нет лучшего средства, как изучить ту Личность, Которая основала это учение» [75].

Епископ Иоанн отвергает «метод отдельного изучения догматического учения христианства», видя в нем тот «коренной недостаток», что «здесь мы изучаем учение Христа в разединении с Его личностью». И хотя Церковь «ручается нам за неповрежденность учения Христова», но мы не видим при таком методе «живого образа Спасителя». Чтобы сообщить догматическому учению подлинную «внутреннюю силу», необходимо изучать его «в связи с учением о Личности Христа» [75, с. 60]. Дальнейшее содержание лекций составляет анализ основных догматических мест в Евангелии, «в которых по преимуществу проявляется характер Божественной Личности Спасителя», с попутным полемическим опровержением ложных воззрений западной евангельской критики. (Непосредственным объектом обсуждения был для епископа Иоанна Э. Ренан с его еще новой тогда для России книгой «Жизнь Иисуса»). Такого способа изложения догматики мы не встречаем у других богословов. Предшественником епископа Иоанна можно считать архиепископа Иннокентия (Борисова), который еще в 1830-х годах пытался в своих академических лекциях осуществить такое же сочетание догматического, историко-экзегетического и нравственного элемента. С другой стороны, догматический метод епископа Иоанна с присущим ему высоким нравственным пафосом может быть поставлен в отношение преемственности с возникшим позже в русском богословии направлением нравственного монизма.

В целом епископ Иоанн, при своей блестящей и несколько холодной диалектике [76], был настроен весьма современно и эсхатологично. В качестве отличительной черты его лекций слушатели отмечали «соединение тонкого и глубокого философского анализа с некоторым оттенком мистицизма» [77]. Недосказанное им в лекциях вырывалось, как и у архиепископа Иннокентия, наружу в проповедях, насыщенных оригинальным догматическим содержанием. Очень выразительны, например, в этом отношении проповедь об Ангелах, сказанная в день Собора Архистратига Михаила (Казань, 1857) [78], или также относящаяся к казанскому периоду жизни епископа Иоанна беседа «Последние дни Страстной Седмицы и первый день Пасхи — образы последних дней мира и будущего века» [79].

От названных выше петербургских лекций о Лице Иисуса Христа лежит прямой путь к циклам бесед Преосвященного Иоанна, уже епископа Смоленского, в последние дни Страстной Седмицы 1867 года и в последние дни Великого поста 1868 года [80, с. 133—169]. Основной темой этих бесед являются Христос и Церковь перед судом современного мира, который «точно так же, как невежественный мир восемнадцать веков назад, распинает Христа, провозглашает во имя просвещения и свободы уничтожение христианства и Церкви» [80, с. 130]. Но христиане утешают и воодушевляют себя «именно тем, что страдают вместе с Христом», и свято сохраняют тайну, которой не понимает мир: тайну самой смерти Христовой, Его распятия — «единственного, всемогущего и предопределенного от вечности средства искупления человечества» [80, с. 131].

Современное значение Креста Христова предстает особенно наглядно в динамической концепции искупления епископа Иоанна. Христос в его интерпретации есть «жертва за мир, тем более страждущая, чем развитее мир». Крест Христов и тяжесть страданий Его растут в той же мере, в какой возрастает грех распинающего Христа современного человечества.

2.3.3. Сотериология архимандрита Феодора (Бухарева)

В 50-х годах XIX века сформировался как оригинальный мыслитель еще один выдающийся русский богослов — архимандрит Феодор (Бухарев). «Основным началом его системы, составляющим и исходный пункт, и средоточие, и конец, — говорит историк Казанской Духовной Академии П. В. Знаменский, — было учение о Единородном Сыне, Агнце Божиим, Который Один есть Путь, Истина и Жизнь» [81].

Все изложение догматики, как и других богословских дисциплин, которые ему приходилось преподавать, строилось архимандритом Феодором с единой сотериологической точки зрения. «Пусть каждый догмат, каждая истина и учреждение Православия, — писал он позже, уже будучи мирянином А. М. Бухаревым [82], — изучаются и соблюдаются нами не в своей только букве или форме, но непременно и в самом Христовом духе, в духе Его снисхождения с неба на землю, в духе той Его Любви, что за виновный мир Он Сам явился взявшим его вины Агнцем Божиим» [83].

Почти все русские богословы понимали, что в развитии богословской мысли, как и в устройстве церковной жизни, нужно прежде всего стремиться к тому, чтобы приобрести «сыновне свободного и самостоятельного духа Христова» [82, с. 597]. Философская мысль не противоречит Богооткровенному учению, она сама есть дар Божий. «Всякое движение мысли, истинно согласное с ее законом и требованиями, и, следовательно, весь ход разума, направленный действительно вперед, есть уже (иначе быть не может) не что иное, как раскрытие в нем Света Христова, в меру готовности к тому разумной нашей природы. И этот Свет Христов, просвещающий всякого человека в самых законах его мысли, в самом “свечении” дает человеку ощущать силу именно Христовой тайны — Его Боговоплощения и вочеловечения» [83, с. 601—602].

Раздел догматического учения о Боге Самом в Себе архимандрит Феодор излагал чрезвычайно кратко, основное внимание уделяя икономическому разделу догматики. Например, учение о свойствах Бытия Божия он строил, — по свидетельству П. В. Знаменского, — с помощью последовательного догматико-экзегетического анализа трех известных определений из Первого соборного послания святого Иоанна Богослова; самое общее определение — Бог есть Дух; более конкретное — Бог есть Свет; самая сущность — Бог есть Любовь. Любовь как основное свойство бытия Божия во всей своей полноте и бесконечности выразилась в Тайне Пресвятой Троицы, преимущественно же почил изволением Отца и Силою Святого Духа на Единородном Сыне, Сиянии Отца и Всесовершенном образе Отчей Ипостаси. Из предвечного Троического Существа Божия эта Любовь излилась и на тварный мир в акте творения его через зиждительное Слово Отчее, без Которого, «ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1, 3), и чрез Духа Святого Животворящего, утверждающего тварь в ее благобытии и благоволении о ней Отца [81, с. 209—210]. С творения мира, по мысли архимандрита Феодора, следует начинать и историю его искупления Агнцем Божиим, закланным от создания мира.

Несмотря на многие достоинства богословских работ архимандрита Феодора, в его воззрениях слишком велик был фактор личного религиозного чувства, приводившего к богословскому субъективизму.

2.4. Школа исторического истолкования догматов в русском богословии

Следующий этап в развитии богословской науки в России (60-е и особенно 70-е годы XIX столетия) характеризуется усиленным интересом к вопросам истории Церкви и ее вероучения. С 1869 года в Духовных академиях был введен новый Устав, обязанный

своим происхождением митрополиту Макарию (Булгакову), который стоял во главе комиссии по реформе духовного образования. Новым Уставом в академиях вводилось три отделения: богословское, церковно-историческое и церковно-практическое. Значит, минимум треть студентов (а фактически их бывало больше) специализировалась по одному из разделов церковной истории. Но, помимо этого, Устав предписывал усилить научно-исторический элемент в преподавании всех богословских дисциплин. В частности, догматику следовало излагать в тесной связи с историей догматов, нравственное богословие — в связи с историей этических учений, литургика объединялась с церковной археологией и превращалась по существу в историю богослужения.

Таким образом, определяющей чертой рассматриваемого периода является действительно резко возросшее значение принципа историзма в богословии.

2.4.1 Догматическая система архиепископа Филарета (Гумилевского)

Рост богословской культуры, потребности церковного общества, задачи апологетики Православия в усложняющихся условиях секуляризации и интеллектуального критцизма требовали от богословов удовлетворения не только религиозной, но и, в первую очередь, научной пытливости читателя. Русская Церковь ответила на запросы времени системой догматического богословия архиепископа Филарета (Гумилевского).

«Православное догматическое богословие», изданное архиепископом Филаретом в Чернигове в конце 1864 года [84], может считаться «венцом богословских творений» этого замечательного подвижника русской церковной науки [85]. Начало этому труду было положено им еще в 1830-х годах, в Московской Духовной Академии, где в своих лекциях по догматическому богословию, стремясь показать догмат как истину разума, он умело сочетал «философский анализ и историческую демонстрацию» [86].

«Православное догматическое богословие» было написано, как подчеркивал в предисловии автор, «не без внимания к мнениям германского рационализма». Все было проникнуто убеждением, что «поверхностное знание отделяет нас от религии, основательное — опять возвращает к ней». Соответственно этому архиепископ Филарет считал, что догматика «действует по духу Откровения» в тех случаях, когда она «показывает, как та или другая тайна Откровения, хотя и не может быть выведена из начал разума, но не противоречит его теоретическим и практическим потребностям; как она, напротив, помогает той или иной нужде самого разума, врачует ту или иную его немощь, причиненную грехом» [87]. Заставив таким образом человека и его разум признать за тайнами веры их плодотворную силу, «догматика не унижит, а возвысит откровенные истины в очах разума и победит его строптивость» [87].

Методологическая позиция архиепископа Филарета несколько противоречива. Он пытается рациональными средствами постичь иррациональные истины (причем наиболее «иррациональные» именно в его системе, при его исходном принципе, согласно которому догматы суть «мысли ума Божия»).

Догматика в представлении архиепископа Филарета — это «экзегетика догматических мест Священного Писания», разумеется, «под руководством предания Церкви», а «метод догматики — преимущественно аналитический» [87]. При таком методе высшим обоснованием догмата становится раскрытие внутреннего единства и преемственной непрерывности догматического учения. «Возможность догматики как науки основана на том, что догматы веры, при своем положительном характере, сами по себе имеют между собой связь и образуют из себя органическое целое» [87]. Соответственно, в построении догматической системы и аргументации каждого шага в этом построении у архиепископа Филарета на первый план выдвигается историческое освещение материала. Только этим путем можно было создать «твердый исторический базис для рациональной аргументации догмата и для его защиты от возражений и перетолкований» [88], хотя достигалось это не без «схоластического схематизма» [88].

Преосвященный Филарет (Гумилевский), несомненно, восполнил фундаментальный труд митрополита Макария достижениями западной богословской науки XIX века. Направляя свое изложение против рационалистических воззрений протестант-

ской отрицательной критики, архиепископ Филарет и сам был вынужден ввести в свои построения элемент исторической критики. При этом обилие ссылок на иностранных авторов создает иногда впечатление богословской несамостоятельности русского догматиста, напоминает о западном влиянии на его систему. Этот факт отмечали как современники, так и поздние исследователи. Друг и сотрудник архиепископа Филарета профессор протоиерей Александр Горский, при выходе в свет в 1864 году системы Преосвященного Филарета, отзывался о ней так: «Была у нас догматика католическая (митрополита Макария (Булгакова), теперь явилась протестантская, а православной все-таки нет» [89]. Отзыв А. В. Горского является, может быть, излишне критичным в отношении как к митрополиту Макарию, так и к архиепископу Филарету. Он отражает, однако, основное направление богословского поиска русских догматистов — стремление к полному освобождению от западных влияний в богословской науке, к возрождению на русской церковной почве древнего святоотеческого богословия [90].

Что касается наличия исторического элемента в «Догматике» архиепископа Филарета, то ее, по справедливому указанию А. Л. Катанского, «можно назвать переходом от догматического богословия к историческому изложению догматов» [91]. И если Преосвященный Филарет «не представил опыта вполне историко-догматического труда», — он, впрочем, и не задавался подобной целью, — это объясняется, помимо всего, и тем обстоятельством, что в основу его книги был положен курс академических лекций, читанных в МДА еще в 30-х годах XIX столетия, то есть раньше, чем появились курсы архимандритов Антония (Амфитеатрова) и Макария (Булгакова).

Преодоление рационалистического уклона и ограниченности исторического подхода, свойственного в известной степени догматической системе архиепископа Филарета, связано с именами профессора протоиерея Александра Горского, профессора А. Л. Катанского, епископа Сильвестра (Малеванского).

2.4.2. Богословские взгляды протоиерея Александра Горского

Профессор протоиерей Александр Горский (1812—1875) [92], которого Н. Н. Глубоковский назвал в свое время «пророком нового русского богословия», больше известен в литературе как историк Церкви [93]. Действительно, А. В. Горский 30 лет преподавал в Московской Духовной Академии церковную историю и только последние 12 лет своей жизни (1863—1875), когда уже был ректором Академии, стал читать догматику. Тогдашняя кафедра церковной истории, особенно в первые годы профессорства А. В. Горского в МДА, объединяла целый цикл наук: Библейскую историю, историю Евангельскую и Апостольскую, историю Древней и Византийской Церкви, историю Русской Церкви и историю западных исповеданий. Будучи ученым в высшей степени добросовестным, А. В. Горский, как свидетельствуют его собственные рукописи и оставшиеся у студентов записи лекций, не опускал ни одного важного раздела из своего необъятного предмета. По одному этому можно судить, каким сокровищем богословских и церковно-исторических знаний обладал он, придя на кафедру догматического богословия.

Новый Устав Духовных академий предполагал развивать исторический аспект богословской науки. Судя по записям в ежегодных «Отчетах о состоянии Московской Духовной Академии», протоиерей Александр Горский в последние годы жизни читал «догматическое богословие в связи с историей догматов и с разбором важнейших теорий, в которых — особенно в новейшее время — православное учение подвергалось превратным истолкованиям. Библейское учение сопровождалось и изъяснялось свидетельством отцов и учителей Церкви, при этом принималось в соображение и учение средневековых греческих богословов» [94].

Протоиерей Александр Горский создал собственную богословскую систему, но она до сих пор в целом остается малоизвестной. Его академические лекции по догматическому богословию остались не изданы, сам он при жизни не публиковал никаких работ в области богословия. Между тем значение его в истории русской богословской науки чрезвычайно велико. Он воспитал несколько поколений богословов, создал

целую школу, распространившуюся, по выражению Н. Н. Глубоковского, «по всему простору русского богословского поля» [95]. Тем драгоценнее для нас немногие богословские методологические замечания А. В. Горского, сохранившиеся в его дневниках [96], письмах [97], научных публикациях [98], воспоминаниях о нем [99].

Протоиерею Александру Горскому, по воспоминаниям его учеников, впоследствии видных богословов, лучше чем кому-либо удалось добиться гармонического сочетания догматического и исторического элементов в богословии, не превращая догматику в текучую и бесхребетную «историю догматов», но подчеркивая, напротив, что понимание и изложение истории Церкви «наиболее определяется догматическим взглядом богослова».

«Метод православного богословия, — говорил профессор протоиерей Горский, — состоит в том, чтобы утверждать свои истины на Слове Божием и подкреплять свое разумение Слова Божия свидетельством Церкви или Предания в обширнейшем значении. Это уважение к голосу Церкви или Преданию есть вместе уважение к истории Церкви, которая предстает при таком подходе не просто бесстрастной повествовательницей о фактах прошлого, но живой апологией христианской истины с ее доктринальными верованиями и конкретными обнаружениями» [100].

По словам А. В. Горского, «христианское учение имеет свою жизнь, свои направления, движения, борьбу, успехи. Догмат как мысль Божественная, навсегда изреченная человечеству в Откровении, всегда полон сам в себе, тождествен, единичен. Но как мысль, усвояемая человеком, он принимает различные виды: его сфера то расширяется, то сокращается, то она делается светлее, то затмевается: прилагаясь к различным отношениям человека, он необходимо становится сложнее; соприкасаясь с той или иной областью познания, он и их объясняет и сам ими объясняется» [101].

При этом мы имеем дело с «развитием догматики, а не догматов», потому что, как сказано выше, догмат сам по себе «всегда полон, тождествен, единичен». С точки зрения «развития догматики» имеет научный смысл и вопрос о «влиянии индивидуальных качеств учителей Церкви на учение Церкви». Следовательно, богословие ставится А. В. Горским в тесную связь также и с патологией, поскольку «биографические сведения об учителях Церкви и рассмотрение их сочинений должны служить к раскрытию направления и успехов развития догматики».

Критерием истинного богословского ведения для отца Александра был принцип православности, направляющий постоянно мысль богослова к первоначальным библейским и святоотеческим источникам и позволяющий «внутренне постигнуть и правильно осветить в историческом процессе ту великую аксиому, что Церковь есть в одно и то же время и училище истины для руководствуемых, и храм для их освящения, и духовное царство, в котором каждому члену назначено свое место и все, подчиненные одной верховной власти, управляются на основании ее законов видимым священноначалием» [100, с. 33].

Наряду с памятниками истории Церкви и наследием святоотеческого богословия, А. В. Горский придавал особое значение усвоению русскими богословами живого литургического опыта Церкви. Он учил видеть в православном богослужении «цвет и плод древа жизни Церкви Христовой» [102] и советовал лучшим своим студентам писать диссертации «по догматике церковно-богослужебных книг» [103]. К западной богословской науке А. В. Горский относился с уважением, при обязательном условии самостоятельного и строго православного подхода к ее оценке. «Знакомство с современными мнениями немецких ученых, хотя часто совершенно ложными, представляется необходимым для академического преподавания», — писал он в одном из докладов митрополиту Филарету (Дроздову), имея в виду главным образом протестантские историко-экзегетические труды по Священному Писанию. Советуя студентам, будущим богословам, следовать апостольскому правилу «Вся искушающе добрая держите», — он пояснял: «искушающе, то есть обращаясь к первоначальным источникам».

Важно отметить, что древняя церковная история развивалась в МДА в духе заветов А. В. Горским единства исторического и догматического материалов, непо-

средственно взаимодействуя с собственно историей догматов. Еще при жизни А. В. Горского архимандрит Иоанн (Митропольский) взялся за обработку истории Вселенских Соборов и дал научное представление первых трех из них. Его дело продолжил профессор А. П. Лебедев, посвятивший докторскую диссертацию «Истории Вселенских Соборов IV и V веков». А. П. Лебедев наиболее смело из русских историков брался за решение историко-догматических проблем, привлекая для этого все добытые наукой данные. По его мнению, «основы православия так ясны, что погрешить против них можно только сознательно, а не случайно, по небрежности или неосторожности. Православие не может считать себя солидарным со всеми церковными преданиями, со всеми суждениями об исторических лицах, какие встречаются в церковной практике, и со всеми сочинениями, которые часто без оснований приобрели вес в православном мире. Православие стоит выше фактической жизни Церкви, и потому оно ничего не теряет от того, что в этой фактической стороне не все оставалось в том виде, как это было раньше». Критерий православности, являясь интуитивно-ясным по своему догматическому содержанию, позволял А. П. Лебедеву использовать и данные из инославных научных источников, принимая все пригодное и здоровое и подвергая важнейшие пункты строго критическому анализу и документальной проверке. Иными словами, А. П. Лебедев сочетал «самостоятельное преобразование всего научного материала с творческим воссозданием исторической жизни Церкви в православном освещении» [95, с. 34].

Заслуги А. П. Лебедева и его учеников (А. А. Спасского, Н. Н. Глубоковского и других) перед русским богословием особенно велики в смысле выявления соотношения Божиего и человеческого в развитии догматов. Вселенские Соборы действовали по изволению Духа Святого, поэтому их догматические определения являются непогрешимыми. В догматической системе, рассматриваемые с этой точки зрения, они предстают в отрыве от человеческого влияния. Между тем в Церкви протекает жизнь Богочеловеческая, и догматическая мысль ее формируется людьми и для людей. «Человек является фактором, на который рассчитан весь процесс. Именно человек должен усвоить христианскую истину, а это было бы фактически невозможно, если бы он сам не нашел наилучшие формы, удобные для общего восприятия. Для этого требуется широкая человеческая активность, чтобы устранить все односторонние крайности и достигнуть адекватного выражения, санкционирующего обязательный принцип в самых точных очертаниях, в которых необходимо послушание веры при равной свободе вне этих рамок. Ясно, что до этого момента неизбежны и законны “долгие рассуждения” — не менее, чем на “Апостольском Соборе”, — чтобы в столкновении и оценке всех мнений достигнуть примиряющего объединения и потом с авторитетностью для разума провозгласить его в достоинстве свяшенно-догматической формулы. Последняя отныне бывает символически-незыблемой, но для подготавливавших ее моментов важно со всей научной точностью раскрыть, что этот результат приобретен всем напряжением церковной мысли, со вниманием к убеждениям и совести верующих, хотя бы сомневающихся и мятущихся. Нужно было установить главнейшие течения и существенные влияния, чтобы догматический церковный вывод, будучи кафолически-непререкаемым по содержанию, являлся исторически благовременным и рационально обоснованным». Базируясь на этих предпосылках, профессор А. П. Лебедев создал историю Вселенских Соборов IV и V веков с замечательной стройностью, показав определяющее действие в них Александрийской и Антиохийской школ, из которых каждая выдвигала тогда партию защитников своих частных решений того или другого спорного вопроса. Ничего не теряя в своей догматической внушительности, соборная процессуальность становилась в таком освещении исторически понятной и сама ограждала себя на всех стадиях, как снова аргументировал эту истину с научной компетентностью профессор А. А. Спасский, продолжатель миссии своего учителя по данному предмету («Истории догматических движений в эпоху Вселенских Соборов»).

2.4.3. Догматические труды профессора А. Л. Катанского

Решительно развивал принцип православного церковного историзма в богословии другой ученик протоиерея Александра Горского — А. Л. Катанский († 1919) [104]. Исторический метод был для него орудием, «которым можно с успехом пользоваться при созидании научно-догматического здания, вечно меняющего — вместе с переменой состояний наук — очертания, форму, расположение частей, хотя строящегося на вечных неизменных основах, положенных в него Христом Спасителем, и из того же материала, данного один раз навсегда Церкви в Священном Писании и Святом Предании» [105].

Катанский, вслед за А. В. Горским, четко разграничивает две стороны в догмате: Богооткровенную и историческую, Божественную и человеческую, изменяемую и неизменяемую. Неизменяемая сфера в догмате охватывает все Богооткровенное содержание догмата и — до известной степени — его форму, хотя статус неизменности формы уже иной, чем неизменности содержания. Изменяемая сфера в догмате ограничивается только формой, но даже и здесь определяется и распространяется не везде и не всегда одинаково [106].

Прежние определения догмата (у архиепископа Антония (Амфитеатрова) и митрополита Макария (Булгакова)) относились преимущественно к внутренней, существенной его стороне, как совокупности Божественного Откровения и постижения истин веры человеческим сознанием, которые сразу все и навсегда были даны человеку в предании Христовом и апостольском. Часто содержание их было шире той формы, в которую они были облечены. Это особенно справедливо для наиболее раннего периода в истории Церкви. Верное понимание, истинный смысл догмата всегда сохранялись в Церкви, но вместе с тем всегда сознавалось несовершенство его выражения: догмат в своем внешнем выражении есть истина, по-разному формулируемая в разные времена, но всегда всесторонне раскрываемая, неодинаково обосновываемая. В изменяемой стороне догмата, в «плане выражения», необходимо выделять положительное изложение, то есть точнейшее его определение Церковью, раскрытие и объяснение.

«Сторона вероопределения догмата изменяема, но не безусловно. (К Никео-Цареградскому символу, по верованию Церкви, нельзя прибавить — и от него нельзя убавить — ни одного слова). Зато объяснения и доказательства догмата, его историческое раскрытие и обоснование являются вполне и безусловно изменяемыми» [105, с. 825].

Задача догматического богословия, согласно А. Л. Катанскому, состоит в том, чтобы выяснить, «что именно нужно считать умоизрядным Богооткровенным учением, как велика эта область, как понимать тот или иной догмат Православной Церкви» [105, с. 829]. А историческое изложение догматов должно показать, «как среди трудов всей Церкви над точнейшим определением, раскрытием и обоснованием истин веры на человеческом языке возникла та внешняя схема догмата, в какой он является в науке догматического богословия» [106].

Важнейшее значение для формирования православной догматики имеет, по мнению А. Л. Катанского, принцип «отечества», то есть постоянное жизненное обращение для разрешения богословских вопросов к сокровищнице святоотеческого богословия. На примере собственного богословского развития, которое «завершилось среди изучения святоотеческих творений», Катанский призвал русских богословов обратиться «к богатейшему, неисчерпаемому источнику живой воды, полюбить всем сердцем святоотеческие творения» и видеть в них «единственное средство, чтобы оживить нашу богословскую мысль» [107].

2.4.4. Догматическая система епископа Сильвестра (Малеванского)

Классическим образцом исторического изложения и обоснования догматов в русском богословии стала догматическая система ректора Киевской Духовной Академии архимандрита (впоследствии епископа) Сильвестра (Малеванского; † 1908) [108]. Выяснение внешних исторических судеб догмата в Церкви вполне может сочетаться с теоретической отвлеченностью в самом понимании догмата. Важнее вскрыть внутреннее самодвижение, внутреннюю диалектическую жизненность догматов, поставить ее

затем в связь с внешним историческим процессом жизни Церкви и, наконец, показать, как вся история догмата, все его развитие воспроизводятся и сохраняются в современных формулировках, в каждой черте современного понимания догмата. Именно такую задачу взял на себя архимандрит Сильвестр в своем многотомном фундаментальном «Опыте православного догматического богословия (с историческим изложением догматов)» [109]. К этому «Опыту», ставшему главным трудом его жизни и одним из величайших памятников всего русского богословия, архимандрит Сильвестр приступил будучи уже зрелым, сложившимся богословом, автором ряда историко-догматических монографий и статей [110].

В определении главных свойств православного догмата архимандрит Сильвестр не привносит чего-либо принципиально нового по сравнению с предшествовавшими догматическими системами. Догмат характеризуется у него четырьмя признаками: «теологичность» (так он называет признак, указывающий предметную область догматов, средоточием которой является Сам Бог), «Богооткровенность», «церковность» и «законообязательность» для каждого верующего [111].

Новизна начинается с понимания последнего, четвертого признака. Если в изложении прежних богословов архиепископа Антония (Амфитеатрова), митрополита Макария (Булгакова), архиепископа Филарета (Гумилевского) законообязательность характеризовала догмат исключительно со стороны его объективного значения, как нечто извне привносимое, то у архимандрита Сильвестра она впервые представлена субъективно-психологически и характеризует догмат как «иго благое», согласное с требованиями самой природы человека, как желаемая и принимаемая верующим норма и основа религиозно-нравственной жизни. «Догмат перестает быть только внешне обязательным, но становится внутренне необходимым» [108, с. 133]. Он не тормозит духовно-религиозной жизни, не стесняет философского мышления. Он предлагает верующему то, «к чему именно свободно и стремится искреннее религиозное сознание». Обнаруживается родство и совпадение церковного Богооткровенного догмата с определяющим направлением движения человеческого духа.

Церковность догмата получает при этом дополнительное, глубоко жизненное обоснование. «Кто живой член церковного организма, тот не может не считать для себя безусловно обязательным то, что составляет в нем (в церковном организме) внутреннюю жизненную норму. В отступлении от догматов веры Церковь видит не слабость и немощность людей, а их открытое, сознательное и намеренное противоборство ее внутренним жизненным началам. Кто идет против догматов, тот идет не только против Богоучрежденной церковной власти, но становится вместе с тем противником всей Церкви, посягающим на ее жизнь и целость, и в то же время налагающим руки и на свою собственную духовную жизнь» [111, с. 22—23].

Наибольший интерес представляют методологические принципы архимандрита Сильвестра. Их можно охарактеризовать следующим образом. Основное руководственное начало для работы богослова заключается «не в разуме, нередко отрезаемом от живой истины и перестраиваемом ее по своему произволу» и не «в безмолвной букве Писания, ожидающей только такого или иного своего понимания», а в Церкви — «начале живом и осязаемом, которое догматист постоянно имеет перед глазами», «в духе истины, живо и непосредственно присущем религиозному сознанию всей Церкви и всегда нераздельно с ним», «в живом слове веры, непрерывно проповедуемом в Церкви» [111, с. 42].

Общее правило, которому должен следовать православный богослов, «состоит в том, чтобы он сам глубже и глубже проникался религиозным сознанием и духом веры Вселенской Церкви, непрерывно обращался в его среде и под руководством влияния его производил все свои научные работы, и чтобы, наконец, таким образом в себе и в своем научном труде воспроизвел и запечатлел насколько возможно это сознание, этот дух веры всей Церкви. Только в этом случае может быть успешно им выполнена его задача, и выполнение ее будет тем, чем оно должно быть на деле — служением учащей Церкви, которая сама, храня и проповедуя догматы веры, выступает

разумной посредницей между догматами и личным сознанием каждого верующего» [111, с. 42].

Но современное богослову состояние церковного вероучения «не является каким-либо одиночным отрывком из истории вероучения. Оно, напротив, стоит во внутренней и неразрывной связи как со своим прошедшим, так и со своим будущим. По отношению к прошедшему современное состояние вероучения есть не что иное, как итог из него, или завершение его, по отношению к будущему оно есть зародыш его, позволяющий выявлять условия и направление его дальнейшего развития» [111, с. 43]. При таком подходе догматика у архимандрита Сильвестра не только дополняется историей догматов, но и практически тождественна ей. Задача богослова — «обозревать мысль Церкви относительно того или иного догмата веры в самом историческом ходе развития этого догмата, начиная с того, что послужило началом этому развитию, и заканчивая тем, на чем оно остановилось, приняв свою определенную и заключительную форму. А так как за историческим ходом развития догмата можно следить только по историческим памятникам, то путь догматиста должен пролегать через изучение тех церковно-исторических памятников, в которых остались заметными следы этого развития» [111, с. 45].

Разумеется, при этом дело догматиста — «следить не за внешней исторической судьбой догматов (что принадлежит церковной истории или специальной истории догматов), а за внутренним диалектическим процессом их развития, который лишь обусловлен конкретным историческим ходом событий» [111, с. 46].

Историческое свидетельство Церкви важно, таким образом, не только в смысле вспомогательном — для разъяснения и восполнения данных Священного Писания. Оно важно само по себе, так как позволяет видеть догмат в его историческом движении и развитии, опознать идущий к нам из глубины веков догматический голос Вселенского Предания, «подслушать (по выражению А. И. Введенского) пульс догматической жизни Церкви» [108, с. 137].

В свою очередь, выдержки из Священного Писания сами органически входят в состав исторического содержания системы архимандрита Сильвестра, представляя собой исторически изначальное выражение церковного веросознания. «Догматы необходимо рассматривать здесь, как в первоначальном их зародыше, здесь определить их внутреннюю природу или сущность» [111, с. 47]. В дальнейшем, с развитием церковного Предания, растет и догматическая значимость библейского свидетельства, образуя единый «незыблемый корень, на котором утверждается историческое развитие догматов в Церкви, непрерывно питаясь его неистощимую жизненную силою» [111, с. 47].

Правда, следует сказать, что призыв Сильвестра держаться современного разумения догматов Церковью скорее был его субъективным желанием, чем реализованным принципом. Трудности постижения и научной фиксации повседневно догматического разумения обусловили то, что и для Сильвестра основным богословским критерием осталась все же прежняя, исторически установившаяся формула церковного вероопределения [112].

В целом, следует сказать, что грандиозная по объему и глубокая по научно-богословскому проникновению догматическая система епископа Сильвестра (Малеванского) «имеет право на почетное положение не только в русской, но и в европейской богословской науке» [113]. «Современная русская догматика, — писал профессор Н.Н. Глубоковский, — следует, в общем, заветам Преосвященного Сильвестра», в ней «веет сильвестровский дух исторического рассмотрения и оправдания» [114], потому что именно в «Догматике» Преосвященного Сильвестра достигнуто было гармоническое сочетание Богооткровенности, церковности и разумной постижимости догмата. В ней «рациональный элемент нашел для себя законное и естественное место по отношению к самой природе догмата, историческому формированию его и авторитетному достоинству, разрешаясь не дерзновенной узурпацией прав на создание догматической истины, а убежденным и аргументированным исповеданием ее Богооткро-

венной несомненности» [114, с. 6]. У Преосвященного Сильвестра «догматический комплекс является богословским организмом живой мысли и жизненной действительности. Этим одинаково раскрываются и внутреннее достоинство и нормирующая сила догматов при их разностороннем научном истолковании» [114, с. 6].

Системы митрополита Макария (Булгакова) и епископа Сильвестра (Малеванского) являются главными выразителями понимания догматов православной веры Русской Церковью. Митрополит Макарий, продолжая нить церковного Предания, учит, что именно так заповедала веровать своим чадам Вселенская Церковь; епископ Сильвестр, продолжая благоговейно эту традицию, разъясняет в процессе научно-богословского исследования, почему именно так должны мы веровать. В научно-богословском сознании представителей Церкви догмат, как научная истина, определялся и формулировался постепенно (что и показывает в своем историческом изложении епископ Сильвестр), но в живом сознании Церкви, как предмет веры, он содержался всегда в полноте и неизменности (что и показывает митрополит Макарий). Основная задача митрополита Макария состояла, таким образом, в том, чтобы библейско-экзегетическим и историко-патристическим путем подтвердить формулу догмата, а задача епископа Сильвестра — дать «научное оправдание догмата», ввести читателя в разумение его вечной жизненности и духа. Не противореча, а взаимно дополняя друг друга, эти две системы составляют центральный догматический ствол разросшегося древа русского церковного богословия.

2.5. Школа антропологического раскрытия догматов в русском богословии

2.5.1. Нравственное истолкование догматов в Санкт-Петербургской Духовной Академии

Прямым продолжением общего направления развития русской догматической мысли является богословское движение, возникшее первоначально в 80-х годах XIX века среди ученого монашества Санкт-Петербургской Духовной Академии и возглавленное ее инспектором, доцентом кафедры Основного богословия иеромонахом (с 1888 года — архимандритом, с 1894 года — епископом) Михаилом (Грибановским; 1856—1898) [115]. Сформировалось новое поколение русских иноков-богословов, лучше подготовленных к решению богословских проблем, поставленных развитием религиозного сознания Русской Церкви и русского общества. Молодые представители возрождавшегося ученого монашества сумели в эти годы критически воспринять и творчески переосмыслить главные достижения светской религиозной мысли. Они воспринимали все лучшее у славянофилов, у Ф. М. Достоевского, и совершенствовали свой богословский метод в полемике с В. С. Соловьевым и Л. Н. Толстым.

Прежние иноки-богословы никогда не вторгались так глубоко в область светских религиозно-философских исканий. И по воспитанию, и по складу мышления они были прежде всего иноки, уже потом — богословы, и разве только по необходимости — критики и полемисты. Богословы нового поколения, особенно епископ Михаил (Грибановский) и митрополит Антоний (Храповицкий; 1863—1936), были, напротив, прежде всего религиозные мыслители, через искушения философского разума пришедшие к вершинам догматического богословия и от него восходившие к личному иноческому подвигу как живому воплощению и действительному раскрытию церковной истины и евангельского идеала. Их богословские творения отличаются глубоким синтезом догматического и нравственного богословия, строгостью философского анализа и вместе с тем силой пастырского педагогического воздействия. По существу, происходило возрождение святоотеческого богословского метода, в своей цельности и возвышенной духовности не знавшего схоластического подразделения на богословские «дисциплины». Церковное богословие было осознано как конкретная форма личного крестного подвига во спасение ближнего, пастырского «хождения пред Богом».

2.5.1.1. Пафос кафоличности в богословском наследии епископа Михаила (Грибановского)

Основная идея епископа Михаила, пронизывавшая все его богословское творчество и живо воспринятая его соратниками и учениками, состояла в том, чтобы поставить богословскую научную мысль — во всей ее глубине и тонкости — «в самую родственную связь с нашим внутренним человеком, с его первозданной красотой, предошущей которой заложено в каждом» [116]. Движущей силой в развитии русской богословской науки должен был стать принцип кафоличности Православия, под которым епископ Михаил понимал универсальное соответствие догматического и нравственного учения Православной Церкви Богозданной природе человека, изначально заложенным в нем Творцом стремлению и способности к бесконечному духовному развитию.

Основы и догматы православной веры должны были быть осмыслены и восприняты как основы и догматы духовной жизни человечества. «Церковное учение, — будь то в виде краткого наставления в вере или в виде богословской системы, — говорил архимандрит Михаил в своей речи на магистерском диспуте, — есть самое ближайшее выражение истинной жизни и истинных потребностей нашего духа. Богословские положения и догматы суть только формулы того, что должен переживать и во что должен верить каждый человек, живущий духом. Ибо православные догматы формировались на Вселенских Соборах в моменты высшего просветления человеческого духа в единстве Христовой любви и высшего озарения нашего естественного разума Святым Духом» [116].

Сформулированный им принцип кафоличности православного учения епископ Михаил последовательно проводил в своих богословских исследованиях. Его диссертация «Истина бытия Божия», представлявшая первый выпуск гораздо более обширного, но неосуществленного «Опыта уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью», имела своей целью «поставить вопрос о бытии Бога на кафолическую почву, в самую тесную связь с нормальной, первозданной природой человека». Автор стремился показать, «как человеческий дух неразрывно по самой природе связан с Богом, необходимо Его предполагает, естественно к Нему стремиться, как к своей жизни, все созерцает в свете Его идеи как своего собственного самосознания» [116, с. 729]. Результатом исследования было доказательство тождества библейского и святоотеческого учения о Богопознании с «неопровержимыми фактами самонаблюдения, с положениями современной психологической науки, с теми обобщениями, к которым она стремится» [117]. Этим оправдывался тезис, высказанный автором в начале его работы: «Те, которые не чувствуют в Откровении его освобождающей силы, — не вошли еще в себя, не проникли в священную и таинственную глубину своей Богоподобной природы. Кто принял Откровение, тот знает, что не потерял свободы, а обрел ее» [117, с. IV], «тот видит в Откровении лишь вожеланный ответ на свои собственные чаяния и мысленные запросы» [117, с. V].

Раскрытию этих содержащихся в Откровении ответов на запросы человеческого духа посвящена книга богословских размышлений «Над Евангелием» — второй и последний труд, изданный замечательным русским богословом незадолго до смерти [118]. Не менее важным, чем теоретические труды епископа Михаила, был для Русской Церкви и русских богословов его личный пример христианского подвижничества и опытного Богопознания. Преосвященный Михаил воплотил православный кафолический идеал в своей подвижнической жизни. «Это был дух великий, дух апостольский, который оказывал воздействие далеко за пределы своей личной жизни и в стремительном порыве любви и сострадания желал всех людей, всю вселенную охватить собою и, очищая всех молитвенным пламенем, вознести ко Христу» [119]. Вместе с тем он отлично умел сражаться с врагами Церкви их же оружием: методами философского анализа и критицизма. «Не было такого лжеучителя, которого бы он не изучил и не опроверг, не было в Европе такой книги, направленной против Христова учения, которая оставалась бы ему неизвестной. Его вера была сознательной, сильной против неверия. Его отречение от мира было основано на глубоком понимании жизни мира» [119, с. 1212].

Среди друзей и единомышленников архимандрита Михаила в Петербургской Академии следует назвать архимандрита (впоследствии митрополита) Антония (Вадковского), архимандрита (впоследствии митрополита) Антония (Храповицкого), студентов В. И. Белафина (в иночестве с 1891 года, впоследствии Патриарх Тихон), И. Н. Страгородского (в иночестве с 1890 года, впоследствии Патриарх Сергей), архимандрита (впоследствии архиепископа, Экзарха Грузии) Никона (Софийского).

2.5.1.2. Митрополит Антоний (Храповицкий) и его идея нравственного оправдания христианских догматов

Архимандрит Антоний (Храповицкий), будучи в 80-90-х годах XIX века последовательно инспектором и преподавателем СПбДА, ректором Санкт-Петербургской Духовной Семинарии [1890], Московской (1891—1895) и Казанской (1895—1898) академий, сумел оказать огромное влияние на развитие русской богословской мысли. Уже в начале века историк русского богословия писал, что епископ Антоний Волынский может быть назван «главой новой богословской школы, следы которой заметны в работах молодых ученых из разных академий, в которых духовным руководителем являлся Волынский архипастырь» [120].

Основная цель, которую ставил перед собой богослов, состояла в том, чтобы «показать нравственную ценность наших догматических верований и церковных установлений, раскрыть связь между Символом веры и Нагорной проповедью Христа, показать не только законность и истинность, но и святость всего того, во что мы верим и чем управляемся в духовной жизни» [121].

Его исследования собственно не есть догматические трактаты. Догматическими и библейскими данными автор пользуется лишь как материалом для вывода нравственной идеи, которая заключена в том или ином догмате. Им раскрывается сущность нравственной разумности догмата, осуществляется нравственное оправдание христианских догматов. Поэтому основные его произведения так и называются: «Нравственная идея догмата о Пресвятой Троице», «Нравственное обоснование важнейшего христианского догмата (догмата о Спасении)», «Нравственная идея догмата Церкви», «Нравственное содержание догмата о Святом Духе» [122].

К тому же этическому направлению богословской мысли принадлежал архимандрит (впоследствии Патриарх) Сергей (Страгородский).

14 июня 1895 года в МДА состоялась защита его магистерской диссертации «Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Священного Писания и творений святоотеческих» (Сергиев Посад, 1895). Об этой работе, составляющей серьезный вклад в православное богословие и сохраняющей до сих пор свое значение для Русской Церкви, мы будем говорить подробнее несколько позже [123].

В связи со сказанным уместно подчеркнуть, что наметившееся в трудах русских богословов еще в первой половине XIX века стремление раскрывать святоотеческий принцип проповедовать ради спасения нашло в этих представителях Петербургской Духовной богословской школы свое последовательное развитие.

2.5.2. «Философская догматика» в Московской Духовной Академии

2.5.2.1. «Любовь Божественная» профессора А. Д. Беляева

Учеником и преемником профессора протоиерея Александра Васильевича Горского по кафедре догматики в Московской Духовной Академии был профессор А. Д. Беляев († 1919). Ему принадлежит ряд интересных и глубоких богословских трудов [124]. Особенное внимание среди них заслуживает единственный в русском академическом богословии опыт построения цельной догматической системы на основании единого философско-психологического подхода — Любви Божественной. В книге «Любовь Божественная», выросшей из кандидатского сочинения, которым руководил А. В. Горский, Беляев последовательно выводит все важнейшие христианские догматы из начала Любви Божией. Догматическая система предстает при этом в виде строй-

ного целого, объединенного не только формально-логической связью, но и единством замысла, настроения и направляющего богословского принципа. Отдельные догматы, положения и целые разделы православного вероучения не внешне сопоставлялись исследователем и искусственно выравнивались в некоторую последовательность, но входили в непосредственную органическую связь с другими догматами и истинами, следовали один из другого и переходили друг в друга, обнаруживая внутреннее мировоззренческое единство. Это единство, проникающее «Любовь Божественную», присущий книге характер живого богословствования, выгодно отличает ее от традиционных курсов догматики.

«В изложении А. Д. Беляева, — говорил его бывший ученик, профессор МДА А. П. Шостын на 25-летнем юбилее своего учителя, — догматика представляла собой не ряд параграфов и рубрик, подтвержденных библейскими и святоотеческими текстами, а живой и внутренне объединенный организм Богооткровенной истины» [125]. Мысль догматиста развивается живо и свободно, догматы предстают в современном философском освещении и читатель как бы приглашается «познавать Божественное посредством всматривания в свою собственную человеческую психологию, в свои личные переживания» [126]. Главной школой и источником православного богословия А. Д. Беляев, вслед за А. В. Горским, считал изучение творений святых отцов. О том, насколько глубоко А. Д. Беляев знал святоотеческое богословие, свидетельствует тот факт, что неоднократно, по поручению Совета Академии, он читал студентам параллельно с догматикой также курс патристики. И в самих лекциях по догматике особый интерес слушателей привлекал подробный очерк истории православной догматики с древнейших времен, которым А. Д. Беляев предварял свой курс [127].

Значительным вкладом в развитие русского богословия является и второй крупнейший труд А. Д. Беляева: «О безбожии и антихристе» — огромное исследование (1034 с.), представляющее своего рода догматико-экзегетическую и патрологическую энциклопедию по вопросу о времени и признаках пришествия антихриста. Здесь собраны все свидетельства и все мнения по этому поводу от времен апостольских и святоотеческих до современного ему периода в развитии богословия, включая мыслителей как православных, так и инославных.

2.5.2.2. А. И. Введенский: «Философская догматика» и «Биогенетический метод»

Две интересные работы, посвященные выяснению православного понимания догматов и методологических принципов развертывания догматической системы, принадлежат профессору Московской Духовной Академии, философу и религиозному публицисту Алексею Ивановичу Введенскому (1861—1913). Об одной из них мы говорили выше, в связи с догматической системой Преосвященного Сильвестра (Малеванского) [128]. Название другой говорит само за себя: «К вопросу о методологической реформе православной догматики» [129]. Эта статья представляет собой расширенный отзыв на первые два тома догматического курса протоиерея Николая П. Малиновского [130], представленный последним в 1904 году в МДА на соискание степени магистра богословия [131]. Главный ее интерес заключается в собственных суждениях А. И. Введенского о построении системы догматического богословия.

«Современность ждет от догматики, — писал А. И. Введенский, — внедрения в отпавшую от Бога человеческую мысль “мыслей Божиих” — тех Божественных начал духовного и умственного нетления, которые противоречили бы распаду нашего духовного организма. Догматика, идущая навстречу современным запросам, должна постоянно, как бы “заново создавать догматы”, претворяя традиционные формулы в живые и самосветящиеся истины веры» [132].

Принципу постоянного внутреннего «воссоздания» догмата соответствует «генетический» метод построения догматики, предложенный А. И. Введенским на основе его теории «веры в Бога как биогенетического принципа» [133]. Анализируя акт веры, мы открываем в нем, по теории А. И. Введенского, три момента: волевой постулат, логический отбор, нравственный критерий (критерий гармонии или дисгармо-

нии утверждаемой истины со всем строем духовной жизни человека). Вера для А. И. Введенского — «фактор духовной биологии». Человек хочет такой, а не иной истины, как условия своего существования (волевой постулат); он может понять и принять только такую, а не иную истину (логический отбор); он удовлетворен только ею (нравственный критерий). «Вера есть напряженнейшая форма борьбы человека за его духовное существование. Это — самоочевидность в тройкой форме. Если человек поставит что-либо выше ее, он сам подпишет себе смертный приговор. В этом пункте совпадают права знания и веры, логики и биологии — в широчайшем смысле слова» [132, с. 187].

Таким образом, отправным пунктом для догматики должен стать анализ естественных запросов человеческого духа относительно той или иной богословской истины [134]. В этом анализе совмещаются сравнительно-исторический, психологический и философско-критический подходы к догмату. Результат проведенного анализа подтверждается затем свидетельством Священного Писания, причем каждый библейский текст, в свою очередь, должен быть представлен во всестороннем историко-экзегетическом освещении, включая и здесь, в числе других аспектов, психологический подход. «Ведь Слово Божие всегда есть ответ на запрос — на вечный запрос человеческой души, преломленный сквозь среду и эпоху». Из числа библейских свидетельств следует при этом особо останавливаться на тех, «которые обогащают догматическое понятие новым элементом и возводят нашу мысль на высшую ступень». Иными словами, требуется не внешняя полнота (в смысле максимально полного перечня текстов), а внутренняя, при которой исследуемое догматическое понятие будет исчерпано во всех его существенных аспектах.

Трихотомической схеме верующего сознания соответствуют и три стороны в восприятии догмата, получающие четкое обоснование в «генетическом» методе А.И. Введенского.

Во-первых, догматы — это «Божественный ответ на человеческий запрос или даже вопрос, Божественное “ей, ей, аминь” в ответ на человеческие чаяния, прозрения, предварения истины». При установлении и усвоении сознанием этого «ответно-вопросного» происхождения догматов для него с полной очевидностью выступает необходимость христианства как Богооткровенного ответа на мучительные запросы язычествующего человечества.

Во-вторых, догматы — это свидетельство Церкви, говорящей языком Священного Писания и Предания о том, «как и почему именно в этих истинах она опознала Божественный ответ на человеческий и свой собственный запрос». И здесь тоже генетический метод дает возможность познать и прочувствовать «церковную мотивировку» для каждой догматической формулы.

Наконец, с индивидуальной человеческой точки зрения догматы являются самоочевидными истинами, противоречие которым «и немислимо, и нежелательно, и внутренне-мучительно» [132, с. 190—191].

Этот новый тип догматики — А. И. Введенский называл ее «философская догматика» — не изменяет и не искажает сущности догматов в их православном, церковном понимании. «Священное Писание, как неподвижный полюс церковного догматизма, сохраняется неизменным. Оттеняется лишь подвижность, с одной стороны, живых запросов непрестанно углубляющейся философской мысли, а с другой стороны, опытно-жизненных прозрений в истину. Таким образом, становится все более очевидно, как вечное Божественное “да” догматов превосходит тавтологическое человеческое “нет”, которое с различными изменениями проходит через всю религиозную историю человечества, вплоть до современных вновь зарождающихся ересей, и становится все более приемлемым для человеческого сознания» [132, с. 190—191].

Следовательно, неизменность догмата оказывается вполне совместной с подвижностью догматической формулы, причем так, что «истина церковного догмата из дали веков все ближе и ближе подходит к нам с нашими новыми запросами, чаяниями и прозрениями».

К сожалению, программа построения догматики, предложенная А. И. Введенским, не была в полной мере реализована в русском богословии. Главные творческие интересы самого А. И. Введенского лежали в области философии [135]. Попыткой частичного осуществления провозглашенного им принципа «философской догматики» можно считать только «философский комментарий на Рим. 1, 18—32» [136] и статью «О воскресении в теле» [137], в других же его работах можно встретить лишь отдельные мысли, относящиеся к догматическому богословию [138]. Протоиерей Николай Малиновский, которому были непосредственно адресованы пожелания А. И. Введенского, также не успел реализовать их в последующих томах своей «Догматики» [139].

Продолжателями дела А. И. Введенского в Московской Духовной Академии можно считать профессора священника Павла Флоренского [140] и профессора А. М. Туберовского [141].

2.5.2.3. «Мистическая идеология» и «динамическое Богопознание» профессора А. М. Туберовского

А. М. Туберовский занимал кафедру догматики в Московской Духовной Академии с 1910 года. Некоторые пункты своей богословской программы он наметил уже в первой своей вводной лекции, названной «Посвящение». Для полного успеха в занятиях догматическим богословием недостаточно как одной веры, так и чистой мысли. «Вера и мысль нужны одинаково, чтобы с успехом делать нашу науку» [142]. При этом он уточнял, что призывает не к «реформированию христианства» и не к «корректуре церковного вероучения», как это делается на Западе либеральной протестантской теологией и как пытались привить это в России представители «неохристианского» движения (Мережковский, Розанов, Тернавцев, Минский), но стремится «к живому и сознательному восприятию данного Самим Богом Откровения, к глубокому проникновению в Богочеловеческую сущность христианского благовестия, к действительно-любвному усвоению православного вероучения».

Задача богослова состоит, по его мнению, «не в сообщении слушателям известного цикла знаний, но, что гораздо важнее, в претворении предмета догматики в цельное религиозное мировоззрение, в христианский образ мыслей, в церковную систему убеждений». Призывая прокладывать «новые пути в области богословской мысли», Туберовский, вслед за епископом Михаилом (Грибановским) и профессором А. И. Введенским, полагал, что целесообразность той или иной богословской аргументации определяется «не столько ее формально-логической правильностью, сколько согласованностью со всеми основными потребностями психической природы человека» [143]. Туберовский считал, что если объединить органически тексты Священного Писания и ученые цитаты — с одной стороны, сокровища литургического и аскетического опыта Церкви и ее отдельных великих Боговидцев — с другой, вместе с общими приобретениями духовной культуры, то такая постановка догматического богословия «дает возможность осуществить реорганизацию его, давно лелеемую всеми людьми, заинтересованными в прогрессе богословской науки» [144]. Последнее высказывание впрямую перекликается с идеями А. И. Введенского относительно «методологической реформы православной догматики».

Богословская программа А. М. Туберовского нашла свое дальнейшее развитие и конкретное воплощение в книге «Воскресение Христово. Опыт мистической идеологии пасхального догмата». (Сергиев Посад, 1916) [145]. В этой работе он развивает учение об опытном, мистическом Богопознании как «динамическом», в противоположность «статическому» познанию богословствующих рационалистов. Во-первых, «мистическое познание может быть названо динамическим в том смысле, что объект этого познания переживается и опознается как сила. Во-вторых, динамический характер присущ мистическому познанию в том отношении, что это познание является живым процессом, имеющим свои минимумы и максимумы, незавершенным в каждый данный момент времени. В-третьих, мистическое ведение, будучи опытным опознаванием силы и живым, актуальным процессом, немислимо без реального внедрения опознаваемой силы в познающего субъекта, или, что то же самое, без фактичес-

кого «вживания» познающего в силу объекта» [146]. Совсем другое дело — статическое Богопознание. Оно направлено на теоретическое познание Божественной Сущности, характеризуется формально-логической правильностью и не оказывает никакого непосредственного духовного воздействия на личность познающего. К представителям статического Богопознания могут быть отнесены ариане, средневековые реалисты, идеалисты нового времени, особенно Гегель. «Динамическое Богопознание», как его понимал Туберовский, совпадает по содержанию с тем, что мы привыкли теперь называть «апофатическим богословием» [147]. Представители «динамического Богопознания», — говорит он, — всегда утверждали непостижимость Божества, Его неисследимую глубину, неизъяснимость Его сущности» [148]. Между тем именно с этого «непостижимого» он начинает свои богословские построения.

Исходным пунктом «мистической идеологии», развиваемой в книге Туберовского «Воскресение Христово», является теоцентризм, то есть поставление в центр исследования Божества, «опытнодинамически опознаваемого истинной религией в качестве высшей благодати — Любви». Тайнство космического тварного бытия раскрывается при этом как «всеобъемлющий акт последовательного самоограничения Божества, или жертвы во все большее и большее благо твари» [149].

Идея Божественной Жертвы является основой и средоточием всей богословской концепции Туберовского. Это роднит ее с богословием митрополита Филарета (Дроздова) и вышедшими из него сотериологическими концепциями Любви и Жертвы архимандрита Феодора (Бухарева) и профессора А. Д. Беляева. Туберовский намечает три последовательные ступени, или, лучше сказать, три эпохи в откровении Бога миру. Сначала, «прежде всех век», Трипостасный Бог жертвует Своей полнотой ради создания мира. Новая жертва самоуничтожения принесена была Богом, в полноту времен, ради обожения тварного мира и спасения его от греха. Это — воплощение и вочеловечение Сына Божия. Высшая точка Божественного самоуничтожения Христа — крестные страдания Его, смерть и погребение. Наконец, Воскресение Господне представляет собой «новое, сравнительно с творением мира и Боговоплощением, откровение Божественной силы». Смысл этого, третьего откровения — прославление твари, всецелое, духовно-телесное обожение ее. Полная реализация «данного в этом откровении блага принадлежит грядущему Царству Славы, так что Воскресение Христово является основанием и корнем всечеловеческого воскресения и всеобщего анастасиса твари» [150].

2.5.3. Православная наука о Боге и человеке в Казанской Духовной Академии

Антропологическое по своим исходным интуициям богословское учение о Личном Боге и образе Его — личности человеческой — составляет оригинальный вклад в русскую богословскую науку, принадлежащий богослову Казанской Духовной Академии — профессорам Вениамину Снегиреву и Виктору Несмелову, профессору протоиерею Николаю Петрову.

Историю богословской традиции, позволяющей говорить о своеобразной «Казанской» школе в русском академическом богословии, следует начинать с ректоров Казанской Академии — архимандрита (затем епископа) Иоанна (Соколова), о котором мы уже выше сказали, и архимандрита (затем архиепископа) Никанора (Бровковича; † 1891), автора выдающихся трудов по многим разделам православной богословской науки.

2.5.3.1. «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» архиепископа Никанора (Бровковича)

Главная богословско-философская работа архиепископа Никанора — «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (т. 1—3, всего 1358 с.) оказала несомненное влияние на формирование богословских и метафизических воззрений В. Снегирева и В. Несмелова [151]. Основным принципом метафизической системы архиепископа Никанора является онтологизм: возведение всего к Безусловному Бытию и Источнику всяческого бытия — Богу. Архиепископ Никанор определяет главную идею в том, что для него «Безусловное светится сквозь условное, а условное созерцается как истинное

бытие, а не фикция — но не иначе, как в безусловном» [152]. Причем «Беспредельное вошло в каждое из своих порождений не некоторой долей своего, не дробью, не частью — а всей своей целостностью» [153]. Для антропологии Преподобного Никанора характерны, с одной стороны, настойчивое подчеркивание единства человека с космосом [154], а с другой стороны — значение, которое он придает личности, человеческому богоподобному я в осуществлении связи Творца и твари [155].

2.5.3.2. «Богословие личности» в трудах профессора В. А. Снегирева

По этому пути, в сторону богословия личности, направил свои усилия В. А. Снегирев (1841—1889), защитивший в ректорство архимандрита Никанора, в 1871 году, магистерскую диссертацию о развитии православной христологии в первые века христианства [156]. Основную свою задачу Снегирев видел в том, чтобы, преодолев соблазн построения «философии как системы мировоззрения на основе совокупности научных знаний», строить ее как синтез позитивного знания и Откровения. «Лучший и совершеннейший образец такого философского слияния веры и знания он видел у отцов и учителей древней христианской Церкви, которые объединили всю сумму современных им рациональных знаний и поставили их в гармонию с истинами веры, принимая за истину только то, что дано в Откровении и в человеческом знании — только то, что не противоречило откровенной истине» [157]. В своих конкретных исследованиях Снегирев продолжал начатые архиепископом Никанором темы «сверхчувственного бытия» [158] и христианского учения о личности [159]. Ранняя смерть помешала этому глубокому «ученому-мистику», как его называл В. И. Несмелов, увенчать свои поиски широким богословским синтезом [160]. Это выпало на долю его ученика В. И. Несмелова [161].

2.5.3.3. Христианская «Наука о человеке» В. И. Несмелова

Уже первая богословская работа Несмелова, его магистерская диссертация «Догматическая система святого Григория Нисского», ставит проблему о соотношении в богословском ведении Божиего и человеческого, Откровения и разума, веры и знания. Несмелов старался в своей работе выяснить, «как и насколько святой Григорий успел осуществить на практике свой идеал христианского философа, то есть как именно и насколько он успел сделать христианское богословие научно-философским, а древнюю науку христианской» [162]. Учение святого Григория о Богопознании, о границах и основаниях рационального познания, отчетливо сформулированное им в полемике против рационалистического богословствования Евномия, пытавшегося сделать человеческий разум критерием истинности Богооткровенного учения, привело, по мысли Несмелова, к созданию святым отцом глубокой и оригинальной «теории специально-христианского философа, который должен не подходить к Божественному Откровению как чуждый к чуждому, а исходить из него как свой из своего. Истинная христианская философия сокрыта в книгах Священного Писания, так что тот, кто знает эти Богооткровенные книги, тот некоторым образом усваивает себе разум Божественный и через то становится истинным мудрецом» [163].

Родство христианской философии с Божественным Откровением, отмечает Несмелов, составляет «капитальную мысль святого Григория» и служит глубоким внутренним основанием всех его научно-богословских построений. «Человек никогда не может сказать что-либо полнее и более Духа Святого, и слово человеческое никогда не истиннее слова Богооткровенного, а потому само собою понятно, что это последнее слово должно приниматься и усваиваться разумно верою как источник абсолютной истины», — таков был вывод Несмелова [164].

Итог своим размышлениям о сущности религиозной веры и о ее соотношении с научно-философским знанием Несмелов подвел в курсе лекций, читанных им в 1912 году на тему «Вера и знание с точки зрения гносеологии» [165]. Здесь он выступает не только как глубокий метафизик, но и как автор оригинальной гносеологической теории интуитивизма, сущность которой в том, что «непосредственное созерцание религиозной тайны мира, достигавшее в некоторых исключительных натурах наивысшей

степени ясности, формулировалось этими великими прозорливцами в догматах религиозного откровения, и все обыкновенные люди, недостаточно способные к тому, чтобы уловить и перенести в ясные идеи ума все свои непосредственные интуиции сокровенной глубины бытия, всегда мистически жили тайной религиозных догм откровения» [166]. Религиозное постижение бытия — это не измышление человека, продиктованное желанием решить безответные вопросы науки, а реальное познание мира сверхчувственного, без которого немыслима духовная жизнь человека [167].

Религиозная вера есть действительное познание трансцендентной реальности, но это познание не чувственно-рациональное, а интуитивное. При этом, указывает Несмелов, надо различать религиозную веру от религиозных верований: «Религиозная вера есть интуитивное познание Божия бытия и Божия присутствия в мире, а религиозное верование есть логически выработанное из реальных данных человеческой природы, а также из свободного признания положительных данных общечеловеческого религиозного опыта и некоторых исключительных религиозных опытов людей, особо озаренных светом духовного разумения и чуткостью духовного восприятия, познание Божией природы и Божиих отношений к миру» [168].

Проблема гносеологии интересовала Несмелова не сама по себе, а в связи с построением философской системы, получившей свое воплощение в его двухтомном труде «Наука о человеке» (первое изд.: Т. I. Казань, 1898; Т. II. Казань, 1903), включающей такие основные пункты христианского мировоззрения, как антропология, онтология и космология, происхождение зла и учение о спасении [169].

Одной из оригинальных идей философа в области христианской антропологии является его учение о личности как о реальном «образе Безусловной Сушности». Несмелов развивает свою концепцию в русле библейской и святоотеческой традиции. Он утверждает, что реальным носителем образа Божия является не душа, не дух, не ум, взятые сами по себе, а целостная человеческая личность. Именно в личности, как идеальном, сверхчувственном начале человеческого бытия, предметно осуществляется живой образ Бога (Т. I, с. 256). При этом личность человека «является не зеркалом по отношению к Богу, а самим изображением Бога, и образ Божий в человеке не возникает под формой какого-нибудь явления сознания, а представляется самою человеческой личностью во всем объеме ее природного содержания, так что это содержание непосредственно открывает нам истинную природу Бога, каким Он существует в Себе Самом» (Т. I, с. 270). «Ведь человек потому только и существует в качестве личности, — пишет В. Несмелов, — что он изображает собою Безусловную Сушность и, наоборот, он потому только и отображает в себе Безусловную Сушность, что он существует в качестве личности» (Т. I, с. 270). Эта динамическая концепция В. Несмелова продолжается в православном «богословии образа» [170].

Углубленное истолкование природы человеческой личности как образа Божия позволило Несмелову создать оригинальное учение о Богопознании. Несмелов показывает, что идея Бога «дана человеку, но только она дана ему не откуда-нибудь извне в качестве мысли о Боге, а предметно-фактически осуществлена в нем природою его личности, как живого образа Бога. Если бы человеческая личность не была идеальной по отношению к реальным условиям ее же собственного существования, человек и не мог бы иметь идеи Бога, и никакое откровение никогда бы не могло сообщить ему эту идею, потому что он не в состоянии был бы понять ее. И если бы человек не сознавал идеальной природы своей личности, то он и не мог бы иметь никакого сознания о реальном бытии Божества, и никакое сверхъестественное действие никогда бы не могло вложить в него это сознание, потому что своим человеческим сознанием он мог бы воспринимать только реальность чувственного мира и реальность себя самого, как физической части мира. Но человеческая личность реальна в бытии и идеальна по своей природе, и самым фактом своей реальной идеальности она непосредственно утверждает объективное существование Бога, как истинной Личности» (Т. I, с. 256—257) [171].

В учении Несмелова о реальном отображении Бога в человеке — ключ ко всей его метафизике, к его истолкованию идей спасения и искупления. Ведь противоречивая

двойственность человеческого бытия есть не только факт жизни, но и свидетельство о виновности человека: «Под влиянием злобно-разумной силы человек захотел сделаться Богом», а стал «простой вещью бытия», «извратил Богоустановленный порядок бытия и разрушил Божию мысль о бытии». Жизнь человека — и жизнь извращенного грехопадением тварного мира — перестала быть истинной Богозданной жизнью. Для исцеления себя и твари, для восстановления благодатной жизни в общении с Богом человек нуждается, говорит В. И. Несмелов, «не в мудром учителе истинной жизни, а в Спасителе его от жизни неистинной» (Т. II, с. 285). Дело спасения как личное дело человека невозможно. Человек мог бы осуществить его в своей жизни лишь при условии прекращения жизни неистинной. Но для уничтожения в себе греха, виновности против Божественной истины человек не имеет другого средства, кроме как уничтожить вместе с грехом и себя самого — но уничтожить таким образом, чтобы после самоуничтожения остаться живым и достойным вечной жизни. Человек на это не способен. Здесь, говорит Несмелов, открывается для нас чудодейственная тайна Христова дела в мире — спасения человека Богочеловеком Иисусом Христом, Который «в наличных условиях человеческой природы и жизни страдал страданием всех людей, ясно сознающих великую ложь своей жизни и переживающих в себе глубокое мучение этого сознания, и Который умер смертью всех людей, искренне желающих уничтожить в себе всякое преступление против истины жизни и не имеющих для этого уничтожения никакого другого средства, кроме уничтожения себя самих в бессмыслии смерти, и Который, наконец, воскрес из мертвых и Своим Воскресением осуществил в мире спасительный закон всеобщего воскресения» (Т. II, с. 289). Для оправдания людей перед Богом недостаточно было научить их истинной жизни словом и живым примером, недостаточно сообщить вечный закон истинной жизни, в котором они нашли бы себе только суд и осуждение. Для этого необходимо, чтобы в людях был побежден грех. Виновный перед Богом в своем служении греху должен сам победить и уничтожить грех. А совершенная победа над грехом может утверждаться не на основании нравственной жизни человека, а исключительно на основании праведной смерти его за истину нравственной жизни. Но для человека, как мы уже говорили, такое спасение оказывается невозможным. Только крестная смерть Иисуса Христа, Сына Божия и Сына Человеческого, могла уничтожить всякий грех в человеке и всякую вину во грехе. Он добровольно принес Себя в искупительную жертву, чтобы Своей неповинной смертью спасти от гибели жизнь грешного мира и исполнить святую волю Отца Своего. Это значение крестной смерти Иисуса Христа, как искупительной жертвы за грехи мира, составляет основной догмат апостольского вероучения (Т. II, с. 308, 310, 312). Крестная смерть Богочеловека, развивает Несмелов далее свое учение о спасении, являясь единственным средством к возможному очищению всех грехов всего преступного мира, очищает грехи лишь того, кто признает нужду в искуплении своих грехов, верует в действительность искупительной жертвы Христа и обращается к спасительной помощи Его в Таинствах Церкви (Т. II, с. 337).

Для спасения грешного человека недостаточно очистить его от грехов. Необходимо изменить еще и те внешние условия жизни, которые противодействуют достижению им своего спасения, но изменить так, чтобы мир сам остался неприкосновенным (Т. II, с. 339). Это Иисус Христос совершил фактом Своего Воскресения. Христос воскрес из мертвых для оправдания нашего (Рим. 4, 25), и по причине Его Воскресения должны воскреснуть все умершие люди в полном составе всего человеческого рода (I Кор. 15, 20—22). «Такое значение Христова Воскресения определяется соединением во Христе двух совершенных природ — истинной Божеской природы и истинной человеческой» (Т. II, с. 340). Истинный Сын Божий благоволил сделаться истинным человеком, взяв человеческую природу от нашей природы путем рождения от Пречистой Девы, а через Свое Воскресение из мертвых Он принял Свою человеческую природу в вечное и нераздельное соединение со Своим Божеством (Т. II, с. 340).

Вознесшись на небеса, Он объединил все бытие — земное и небесное — под Своим Богочеловечеством и стал Вечным Животворящим Главою его. Вследствие

этого человеческий род и материальный мир могут быть изменены и преобразованы, но «никогда и никаким путем они не могут быть уничтожены, потому именно, что в составе их теперь находится Сам Всемогуший Творец бытия» (Т. II, с. 341). Мир преступный действительно будет разрушен, но одновременно с процессом разрушения будет совершаться и процесс Богочеловеческого творчества Христа, так что «последний момент мирового разорения в действительности естественно окажется моментом завершения Христова дела в мире» (Т. II, с. 343) и вместе с тем моментом образования мира, в котором будет обитать Божия правда (2 Пет. 3, 3; Апок. 21, 1). Такова в общих чертах богословская система В. И. Несмелова.

2.5.3.4. Профессор протоиерей Николай Петров — представитель направления «нравственного монизма» в русском богословии

К той же школе казанских богословов относятся профессор протоиерей Николай В. Петров, профессор А. П. Пономарев и профессор Л. И. Писарев. Последний известен прежде всего своими исследованиями в области patroлогии, два первых интересны своими сотериологическими построениями, и нам еще придется о них говорить. Из богословских трудов Н. В. Петрова, представляющих своеобразный синтез богословских воззрений архиепископа Никанора (Бровковича), архиепископа Антония (Храповицкого), В. И. Несмелова и М. М. Тареева, мы отметим здесь лишь его программную лекцию «На чем основывается религиозная убежденность христианина» [172] и небольшой трактат «О Святой Троице» [173]. «Собственный христианский нравственно-религиозный опыт — вот новая опора и основание веры людей в Христово учение», — писал он в первом из названных сочинений, присоединяясь к направлению нравственного монизма в русском богословии [174]. Работа «О Святой Троице» также характеризуется принципиально антропологическим подходом к осмыслению триадологического догмата. Основная аналогия, привлекаемая для этого Петровым, состоит в следующем. Можно выделить три функции, выполняемые свободным человеческим духом: познание, чувство и воля. Они взаимно не сводятся одна к другой, но определяющей среди них является воля.

Таким образом, в единой человеческой душе осуществляется тройная жизнедеятельность, неслитная и нераздельная [175]. Содержание личного самосознания человека изменяется постоянно, центр самосознания перемещается в связи с преимущественной деятельностью в данный момент той или другой из названных психических функций. Но противовесом этой изменчивости самосознания выступает единство личности. Личность человека определяется доминирующим значением, какое приобретает в жизни, мыслях, поступках человека та или другая — но всегда лишь одна из трех — психических функций. Мы говорим тогда: «человек воли», «человек чувства», «человек рассудка». Человека, существа относительного, не хватает на то, чтобы одновременно довести в себе до максимального напряжения две или все три психические функции. Не так в Существо Абсолютном. Если допустить, что все три функции одновременно и согласованно достигли абсолютного своего напряжения — образуется одновременно три равномошных, абсолютных и гармонически взаимодействующих личностных центра — три Ипостаси. «Всемогуший в вечности рождает Всеведущего и производит Всесвятого» [176]. «Такое истолкование внутренней жизни Божества, основанное на психологических данных, — писал в заключение Н. В. Петров, — подтверждается библейским учением о Святой Троице. Бог должен быть и есть единый Дух с тремя самосознаниями, Он един по существу, но троичен в Лицах» [177].

Таким образом, казанские богословы сумели затронуть в своих исследованиях проблематику почти всего круга богословского ведения — от учения о мире и человеке (космологии и психологии) до возвышенных умозрений о жизни Пресвятой Троицы. И вся эта проблематика рассматривалась ими исходя из единой, библейской и святоотеческой точки зрения на человеческую личность как восстанавливаемый в приобщении к крестному подвигу Спасителя образ Божий в человеке.

3. ИСЛЕДОВАНИЯ РУССКИХ БОГОСЛОВОВ ПО ОСНОВНЫМ РАЗДЕЛАМ ДОГМАТИКИ

3.1. Учение о Святой Троице (Триадология)

Триадологическая проблематика, связанная с сокровенными тайнами творения, спасения и освящения мира и человека Троицей-Богом, постоянно находилась в центре внимания русских богословов. «Живое восприятие Троицыного Бога свойственно русскому религиозному сознанию изначала. Оно отражено не только в богатом литургическом наследии Православной Церкви, общем для всего Православия, но и в характерных национальных особенностях русского церковного самосознания... Живоначальная Троица и откровение Ее в жизни Церкви и мира — постоянная тема, к которой обращались в духовных созерцаниях и поучениях русские иерархи и подвижники» [178]. В этой связи особенно важна преемственность духовного опыта великих русских святых — равноапостольной княгини Ольги († 969), преподобных Сергия Радонежского († 1392), Иосифа Волоцкого († 1515), Александра Свирского († 1533), Серафима Саровского († 1833), — любовь которых к Святой Троице «зримо низводила Саму Троицу на Русскую землю» [141, с. 59].

Преподобный Серафим Саровский в известной беседе «О цели христианской жизни» (1831) проникновенно учил «о дыхании жизни, совокупно от Всех Лиц Пресвятой Троицы на весь мир дышащем и все концы мира в руке своей содержащем» и об усвоении его в Церкви — о «сопребывании с духом нашим Троического всетворческого единства Вседержителя» [179]. Богословами Троицы по преимуществу были крупнейшие богословы-иерархи XIX столетия, положившие начало формированию современной русской богословской мысли: святитель Филарет (Дроздов) [180], архиепископ Иннокентий (Борисов) [181], епископ Иоанн (Соколов) [182] и святитель Феофан Затворник [183].

С развитием русской богословской науки все более триадоцентричным становится и построение догматических систем. Если первый из русских систематиков архимандрит Антоний (Амфитеатров) в своем «Догматическом богословии» (1848 г.) посвящает «учению о Таинстве Пресвятой Троицы» менее 20 страниц [184], то у архимандрита Сильвестра (Малеванского) глава «О Боге Троицном в Лицах» занимает более 400 страниц, составляя две трети объемного второго тома его догматической системы и охватывая историю догмата Троичности от библейских времен до XIX века [185].

Другие богословы сосредотачивали внимание на той или иной исторической эпохе в развитии догмата. Несколько работ было посвящено выяснению Троицкого догмата непосредственно по данным Священного Писания. Назовем здесь работу упоминавшегося нами архимандрита (впоследствии архиепископа) Алексия (Ржаницына) «Ветхозаветное учение о Таинстве Пресвятой Троицы» [186] и анонимное изданное в Киеве исследование «Учение книг Ветхого и Нового Заветов о Святой Троице» [187].

Тринитарному вопросу в период Вселенских Соборов была посвящена докторская диссертация А. А. Спасского [188]. О древних символах веры писали И. В. Чельцов [189], А. П. Лебедев [190], А. Преображенский [191], В. Д. Попов [192].

Тринитарные воззрения отдельных отцов и учителей Церкви исследовали в своих работах В. В. Болотов [193], иеромонах Кирилл (Лопатин) [194], Н. Остроумов [195], А. П. Орлов [196], И. И. Адамов [197]. Историей антитринитарных учений занимались профессор патрологии Казанской Духовной Академии Д. В. Гусев [198] и профессор догматики той же Академии Е. А. Будрин [199].

Продолжались также попытки рационального обоснования догмата Святой Троицы с помощью естественно-научных, философских и психологических аналогий. В этом смысле большой интерес представляют работы И. Платонова [200], архимандритов Михаила (Грибановского) [201] и Антония (Храповицкого) [202], П. П. Соколова [203], анонимного автора в «Богословском вестнике» [204], а также профессора Московского университета Б. М. Мелиоранского [205] и протоиерея Николая Петрова

[206]. Большой вклад в развитие триадологической темы внесли также исследования русских религиозных философов XX века — священника Павла Флоренского [207], протоиерея Сергия Булгакова [208], Л. П. Карсавина [209], выходящих, впрочем, в некоторых пунктах за рамки русской православной традиции. Совершенно внецерковную триадологию развивал в своих работах Д. С. Мережковский, один из организаторов и вдохновителей Петербургских религиозно-философских собраний, связывавший «тайну Трех» с сектантским эсхатологическим ожиданием «третьего завета» [210].

3.2. Учение о Лице Иисуса Христа (Христология)

В области христологии можно выделить три группы исследований. Одну из них составляют труды, традиционно относящиеся к тому разделу догматики, который трактует о Второй Ипостаси Святой Троицы: академические лекции архимандрита Алексия (Ржаницына) [211], епископа Смоленского Иоанна (Соколова) [212], профессора Е. А. Будрина (с разбором христологии сочинений) [213]; отдельные монографии профессоров Вениамина Снегирева [214] и Н. И. Троицкого [215], архимандрита (впоследствии епископа) Христофора (Смирнова) [216]. Сюда же можно отнести некоторые патрологические экскурсы [217].

Вторую группу образуют историко-библейские монографии о земной жизни Иисуса Христа, насыщенные, как правило, у русских богословов наряду с историческим также и догматическим содержанием [218].

К третьей группе относятся произведения русской новозаветной экзегетики, посвященные преимущественно Логологии, то есть выяснению учения о Боге Слове святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова [219].

В работах светских религиозных философов — В. С. Соловьева [220], С. Н. Трубецкого [221], В. Ф. Эрнэ [222] — тема Логоса приобрела внецерковный гностический аспект, переходя постепенно в столь же отвлеченно понимаемую софиологию (например, у Л. П. Карсавина) [223]. С другой стороны, некоторые философы соловьевского направления пытались достичь религиозно-философского синтеза путем сближения с церковной богословской традицией (системы теодицеи и антроподицеи священника Павла Флоренского и протоиерея Сергия Булгакова) [224].

3.3. Учение о Святом Духе (Пневматология)

Назовем теперь в хронологическом порядке ряд работ, специально посвященных догматическому учению о Третьей Ипостаси, об исхождении Святого Духа. В этом пункте сосредоточены, как известно, коренные расхождения в догматическом учении Православной Церкви и западных исповеданий, поэтому он раньше других подвергся всестороннему исследованию в русской богословской литературе. Еще в 1682 году Адам Зерников (архиепископ Филарет (Гумилевский) производил прозвище «Зерников» от искаженного: «Черниговец» — см. его «Обзор русской духовной литературы») написал «Православный богословский трактат об исхождении Духа Святого от одного Отца», изданный впервые на латинском языке в Кенигсберге в 1774 году [225], затем на греческом Российской Академией Наук в Петербурге в 1797 году, наконец, в русском переводе Почаевской Лаврой в 1902—1906 годах [226]. Это фундаментальное исследование использовал затем для составления соответствующего трактата в своей догматической системе архиепископ Феофан (Прокопович) [227]. От него аргументацию Адама Зерникова унаследовали и более поздние русские догматисты. Специально же учению о личном свойстве Святого Духа до последней трети XIX века были посвящены лишь весьма немногие работы: одна в Киевской [228] и одна в Московской Духовной Академии [228]. Зато, начиная с 1860-х годов и позже, обсуждение возможности воссоединения старокаатоликов с Православной Церковью вызвало в духовных журналах появление статей, посвященных вопросу об исхождении Святого Духа и Filioque. Одно за другим появляются исследования — иеромонаха Владимира (Никольского) [229], архимандрита Сильвестра (Малеванского) [230], магистра Санкт-Петербур-

ской Духовной Академии С. Кохомского [231], Н. М. Богородского [232], профессоров А. А. Некрасова [233], А. Л. Катанского [234], А. Ф. Гусева [235].

В 1914 году были изданы классические тезисы о Филюкве упоминавшегося уже нами профессора В. В. Болотова [236], написанные им еще в 1897 году и составляющие наряду с работами Святейшего Патриарха Сергия [237] историческую и богословскую основу современной научной формулировки православной точки зрения по этому вопросу [238].

Православные богословы различают в вопросе о Филюкве два пункта: с одной стороны, непосредственно богословское учение, теологумен о способе исхождения Святого Духа, с другой стороны — факт неканоничности и недопустимости внесения западной филюквистической добавки в Символ веры без санкции Вселенского Собора. В богословском учении о способе исхождения Святого Духа православные богословы различают три аспекта этого таинственного отношения: «совершенно вне-временное исхождение Святого Духа от Отца; “извечно” соучастие Его в творении и освящении мира, которое совершается чрез Сына и является причиной как бытия мира, так и бытия самого времени; исхождение в день Пятидесятницы для освящения Церкви» [238, с. 73]. В результате кропотливого богословского анализа всего относящегося к теме святоотеческого материала архиепископ (ныне митрополит) Филарет (Вахромеев) в докладе «О Филюкве» приходит к следующей трихотомической формуле, выражающей догматическое воззрение Православной Церкви: «Дух Святой вне-временно исходит от Отца. Дух Святой извечно исходит от Отца чрез Сына для творения и освящения мира. Дух Святой был ниспослан Сыном Божиим от Отца в день Пятидесятницы и с тех пор почивает в Церкви Христовой, как Тело Христовом» [238, с. 78]. Предложенная формула во всем согласуется с Никео-Цареградским Символом и не пытается примешать к нему ничего от человеческого мудрствования. Она остается, разумеется, теологуменом современных православных богословов и не претендует на то, чтобы иметь значение догмата.

Западная Церковь пошла в свое время по другому, неканоническому пути. Филюкве, которое было по существу даже не теологуменом, а частным богословским мнением немногих отцов Западной Церкви (Собор в Толедо, 590 год), было возведено, однако, в ранг догмата и внесено в начале IX века по почину Карла Великого западными богословами во Вселенский Символ. С исторической точки зрения не следует придавать этому антиканоническому деянию рокового метафизического значения и пытаться свести к Филюкве всю историю разделения Вселенской Церкви. Патриарх Сергий (Страгородский) называл догмат о Филюкве лишь «одним из многочисленных пунктов разногласия» латинства с Православием и подчеркивал, что Филюкве происходит от католичества, а не наоборот [239]. Профессор В. В. Болотов в вышеупомянутых «Тезисах о Филюкве» убедительно показал, основываясь на данных церковной истории, что «не вопрос о Филюкве вызвал разделение между церквями» [236, с. 73], что «общение единой католической Церкви было расторгнуто папством — этим старым наследственным врагом католической Церкви» [236, с. 41]. Впрочем, оба названных пункта не противостоят один другому, как противопоставлял их — несколько педантично — профессор В. В. Болотов. Папство, увенчанное догматом непогрешимости (в еклесиологии), Филюкве (в триадологии), догмат о непорочном зачатии (в мариологии), юридическая теория искупления, ведущая к индульгенциям (в сотериологии) — все это догматические следствия общего строя духовной жизни, который сложился на Западе под влиянием как унаследованного от Рима правового мировоззрения и воспринятой от Аристотеля неспособности различать сущность и энергию, так и многих других факторов. Различие между Востоком и Западом в формах духовной жизни вызвало и определило собой все указанные различия в формах богословского догматического мышления, так что, по выражению священника Павла Флоренского, «удивительно не то, что произошло отпадение, а то, что оно так долго, таинственной помощью, не обнаруживалось» [240].

3.4. Учение о спасении в русском богословии (Сотериология)

3.4.1. Два аспекта христианской сотериологии

Вопрос о спасении и обожении человека и всей твари, «с надеждой ожидающей откровения сынов Божиих» (Рим. 8, 19), является центральным в православном богословии. «Душа веры — спасение, и душа богословия — в учении о спасении», — говорил русский богослов, святитель Иларион (Троицкий) [241]. Всестороннее раскрытие догматического учения Церкви об искуплении рода человеческого Господом Иисусом Христом, Сыном Божиим, было для русских богословов в XIX и особенно в XX веке одной из самых насущных, жизненных задач.

Основные моменты православного догматического учения о спасении точно указаны Никео-Цареградским символом: «Веруем... во Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия... нас ради человек и нашего ради спасения сшедшего с небес и воплотившегося... и вочеловечшася. Распятого же за ны... страдавша и погребена, и Воскресшего... и восшедшего на небеса, и сидяща одесную Отца...» Таким образом, сотериология, с догматической точки зрения, неотделима от православного понимания догматов о Пресвятой Троице, тайне Боговоплощения, единстве двух природ и двух волей во Христе, о Воскресении и Вознесении Господнем. Однако, называя главные события искупительного подвига Христова, Символ веры не объясняет, в чем непосредственно состоит спасительность этих событий. Богословское раскрытие догмата искупления принадлежит богословской науке [242]. Термин «искупление» восходит к эпохе рабовладельческих отношений, когда освобождение раба, признание его полноценной человеческой личностью и дарование ему гражданских прав могло быть только после уплаты денежного выкупа владельцу. В качестве богословского понятия слово «искупление» введено в христианское вероучение святым апостолом Павлом, который широко использовал в своих посланиях аналогии и метафоры, заимствованные из окружающей жизни. Другой аналогией, которой пользовался святой апостол Павел в учении об искуплении, — библейское понятие об очищающей жертве, искупление вины и греха. В общем новозаветном контексте «искупление» следует понимать в значении «избавления» людей от греха и его последствий.

Перед богословами встала задача наметить возможные способы уяснения человеческого разумом предвечной тайны домостроительства Божия: почему избавление совершилось именно Крестом Христовым? Кому, по какой причине и в каком смысле была принесена в жертву жизнь Богочеловека? В древнецерковном богословии наметилось два основных направления в осмыслении этих вопросов. Одни формулировали учение об искуплении в общедоступных житейских терминах: «оскорбление Божиего величия», «гнев Божий», «жертва умиловствления», «удовлетворение Богу со стороны человека», «заслуга Иисуса Христа», «освобождение от наказания». Другое направление было связано с нравственным аскетическим пониманием искупления как дела Божественной Любви и Креста Христова — как необходимого средства победить грех, возродить и обожить падшее человеческое естество.

Оба направления богословской мысли были в сущности направлены на раскрытие двух различных, хотя и взаимно-дополнительных сторон в учении об искуплении. Когда говорят о «невменении грехов» и об удовлетворении Божественного Правосудия, прежде всего имеют в виду объективный, онтологический аспект спасения, способ совершения Сыном Божиим искупления человеческого рода. А когда говорят о борьбе с грехом, о возрождении и обожении человека, имеют в виду субъективный, психологический, антропологический аспект — способ усвоения благодати спасения изволением Духа Святого каждым из верующих и чающих вечной жизни христиан.

Из этих двух способов православного осмысления единого дела спасения, направленных к двум различным его сторонам, в силу сложившихся исторически в Церкви Восточной и Западной различных образов жизни и стилей мышления, постепенно выработались две научно-богословские сотериологические теории: западноевропей-

ская — в терминах преимущественно юридических, и восточная православная — в терминах преимущественно нравственных.

Римско-католическая и вслед за ней протестантская сотериология целиком основываются на идее оправдания человека перед Богом, нашедшей наиболее яркое выражение в послании святого апостола Павла к Римлянам. Идея эта получила исключительное — и одностороннее — развитие в западном богословии; здесь недостаточно учитывались другие стороны новозаветного учения о спасении, получившие отражение в других посланиях апостола Павла и остальных книг Нового Завета.

Юридические термины и понятия были впервые введены в богословие Тертуллианом. На той же основе строится богословская система блаженного Августина, для которого идея оправдания является краеугольным камнем его учения об отношении между Богом и человеком, о грехе и благодати. В дальнейшем все католическое богословие, включая таких крупнейших его представителей, как Ансельм Кентерберийский и Фома Аквинский, идет по пути, намеченному блаженным Августином. Протестантизм, при всех своих расхождениях с католичеством, в своем учении о спасении развивался в своих исходных позициях также в русле юридического мышления и основанной на нем идеи оправдания. Разница между протестантами и католиками заключается лишь в понимании источника оправдания — в вере или в делах.

Совершенно иной характер имеет богословие Восточной Церкви. Восточное благочестие исходит из понимания религии как таинственной, мистической связи между Богом и человеком, конечной целью которой является не только оправдание человека перед Богом, но и, главным образом, воссоздание, освящение и преображение человеческой природы.

Мистический характер восточного благочестия наложил определенный отпечаток и на богословие Восточной Церкви, в первую очередь на ее сотериологию. Основной идеей православной сотериологии является не оправдание человека перед Богом, а его обожение. Сотериологическая схема Православия получила наиболее отчетливое выражение в словах Афанасия Великого: «Бог стал человеком, чтобы человек сделался богом» [243].

Русские богословы XIX—XX веков многое сделали для того, чтобы показать несостоятельность юридической теории искупления, несогласие ее со Священным Писанием и святоотеческим Преданием, неспособность основанной на ней практики привести человека к подлинному нравственному возрождению и спасению. Было показано, что «сатисфакция есть понятие небиблейское и нехристианское», что это понятие и основанная на нем сотериология возникли в условиях ненормальной, греховной жизни человечества — семейной и общественной, суть «порождение человеческого жестокосердия» [244]. Следовательно, это понятие (то есть понятие удовлетворения Правде Божией со стороны человека) не может быть использовано при богословском истолковании евангельского и апостольского учения о Первосвященническом служении Спасителя. «К делу Божию спасения людей Крестом Христовым сатисфакция не может иметь никакого отношения» [245].

Историки русского богословия придавали иногда неоправданно большое значение следующему факту. Начиная с XVIII века, с «Православного исповедания» митрополита Петра (Могила), на формулировке догмата об искуплении в русских догматических системах стало сказываться в некоторой степени — через частичное заимствование богословского языка и терминологии — воздействие западной богословской науки. Русская Церковь, разумеется, ни в чем не изменила своего догматического сознания, так же, как не произошло, разумеется, какого-либо принципиального «разрыва» (как иногда говорят) между Церковью и богословской школой. «Церковь по-прежнему жила и дышала все той же идеей спасения, которой она жила и дышала полторы тысячи лет назад. У Церкви есть сокровищница богословия — в богослужебных книгах» [246]. В богослужении мы слышим «чистый, неискаженный голос святоотеческого древнецерковного богословия» [241, с. 131].

Точно так же и русская богословская мысль продолжала развиваться в строгом православном святоотеческом русле. Встречающиеся в русской сотериологии XIX века термины «удовлетворение», «заслуга», «воздаяние» были усвоены русскими богословами лишь как готовые элементы заимствованного богословского языка. Но передать на этом языке неизменно старались традиционное православное понимание. Более того, величайшие русские богословы XVIII и XIX веков: святители Димитрий Ростовский, Тихон Задонский, Филарет Московский, Феофан Затворник, архиепископы Иннокентий Херсонский и Филарет Черниговский, епископ Иоанн Смоленский, употребляя иногда юридические термины в богословских трудах, немедленно забывали о них в живом церковном слове и в аскетических соизерцаниях, более точно отражающих непосредственное сознание Русской Православной Церкви.

3.4.2. Учение русских подвижников и богословов о спасении как обожении

Основу сотериологических построений, специфических для русской богословской традиции, заложили в своих сочинениях великие богословы-аскеты XVIII—XIX веков: святители Тихон Задонский и Филарет Московский, преподобный Серафим Саровский.

3.4.2.1. Учение святителя Тихона Задонского о спасении как обожении

Святитель Тихон Задонский (†1783) [247] положил начало тому сотериологическому направлению, которое стало стержневым для последующей русской богословской мысли.

Для характеристики его сотериологических воззрений особое значение имеет книга «О истинном христианстве», составленная им в 1771 году из лекций по богословию, которые он читал ранее, будучи ректором Тверской Духовной Семинарии (1759–1761). Митрополит Платон (Левшин) говорил: «Тихоново „Истинное христианство“ есть сокровище духовное: оно должно быть пред глазами у каждого». С этим совпадает оценка современного богослова XX столетия архиепископа Михаила (Чуба), считавшего книгу «О истинном христианстве» «одним из важнейших произведений русской богословской мысли» [248].

Святителю Тихону, как писал о нем архиепископ Филарет (Гумилевский), был присущ «особенный дар объяснять невидимое видимым, изображать духовные мысли в видимых образах, возносить мысль с земли на небо» [249]. В каждом догмате, в каждой черте православного вероучения он стремился раскрыть нравственную «сущность христианства». При этом его учение о спасении (в кратком схематическом виде) можно изложить следующим образом. Тварь создана для непосредственного общения с Творцом, мир первозданный был рай, по которому ходил Бог, и человек находился в постоянном Богообщении. Это Богообщение, нарушенное грехопадением, восстановил Иисус Христос, снова сделав образ Божий (человека) способным к отражению совершенств Первообраза, вновь водворил Царство Божие на земле. Во Христе открылась возможность «и на земле проводить небесное житие». Ибо всё на земле для омытой Кровью Христовой души и очищенного христианского сознания чисто, свято и спасительно. Земля есть «книга о небесном», читать которую умеет имеющий ум Христов. Таков истинный член Церкви. Крестьясь во Имя Святой Троицы, «вновь рожденный», восстановленный человек «записывается в службу Христову и обещает Ему, с Отцом и Духом, верно работать». Так что христианская жизнь есть не только благодать спасения от Бога, но и «подвиг спасения» со стороны христианина, его «труд» и «работа». «Сокровище духовное», то есть предначаток обожения в нас, «от мира собирается». Здесь, в мире, «сеяние», там, в Славе Небесной, «жатва». «Новое небо» и «Новая земля» созидаются свободным христианским подвигом: освящается и обоживается не только дух, но и плоть. Плоть же — это то общее, что объединяет человека с космосом и совокупной тварью. Спасая себя — во Христе и в Церкви — христианин спасает и всю тварь [250].

3.4.2.2 Учение преподобного Серафима Саровского о стяжании Духа Святого

Спасение, как обожение искупленного Христом человека чрез освящение его от Святого Духа Утешителя, было предметом постоянного поучения одного из величайших подвижников Православия преподобного Серафима Саровского [251]. По его учению, «истинная цель жизни нашей христианской есть стяжание Духа Святого Божиего. Пост, бдение, молитва, милостыня и всякое Христа ради делаемое добро — суть средства для стяжания Святого Духа» [252]. Благодать Духа Святого вводит в наши сердца Царствие Небесное еще здесь, на земле, во временной нашей жизни, и прокладывает нам дорогу к приобретению блаженства в жизни будущего века. Поэтому важно, чтобы христианин старался всегда пребывать в Духе Святом, так как Спаситель сказал: «в чем застану, в том и буду судить». Блаженны те, которых Господь обретает в полноте даров Духа Святого. Они могут надеяться быть восхищенными на облаках в сретение Господу и всегда пребывать с Ним (1 Фес. 4, 17). Свобода церковной жизни во Христе состоит в том, чтобы человек в своем духовном делании сам выбрал, какой из видов делания дает ему более благодати Духа Святого. Например, если больше Божественной благодати дает ему молитва и бдение, — пусть бдит и молится. Если обилие благодати Духа Святого дает пост — пусть постится, больше дает милостыня — пусть творит милостыню. В христианской жизни «не в том сила, чтобы только молиться или какое-нибудь другое доброе дело делать» и не в механическом «увеличении счета добрых дел». Так как они (добрые дела) служат лишь средствами к достижению цели христианской жизни, то есть обожения, то суть состоит «в извлечении из них большей выгоды, то есть в большем приобретении обильнейших даров Духа Святого». Главным способом для этого является молитва, «когда Сам Господь Бог Отец с Единородным Своим Сыном, в полноте Духа Своего Святого, приходит к человеку и вечеряет с ним в тайне его сердца» [252, с. 6—9].

Через способность человека к восприятию Божественной благодати преподобный Серафим дает истолкование всему библейскому учению о домостроительстве спасения. Благодать Духа Святого, которую Троицкостасный Бог вдохнул как «дыхание жизни» в Адама, была залогом его райского состояния — с непрестанным Боговидением и Богообщением. Со времени изгнания Адама и Евы из рая до самого воплощения Бога Слова, до самой Его вольной смерти на Кресте человек был лишен благодати Духа Святого. Дело Христа Спасителя в том и состояло, что Он восстановил благодатное освящение человеческой природы: сначала апостолам даровал благодать Духа Святого (Ин. 20, 22), дунув на них так же, как когда-то Творец на перстного Адама, а затем, по Вознесении на небо, желая приобщить к усвоению плодов Искупления весь род человеческий, Он «изволил в дыхании бурном извести от безначальных и Божественных недр Бога Отца ту благодать Святого Духа Утешителя, которую обещал Своим ученикам (Ин. 16, 7)». Эта благодать, даруемая при Крещении христианину, светится в его сердце безначальным Божественным Светом Христовым и при раскаянии грешника (в Таинстве Покаяния) одевает его снова в одежду нетления, из благодати Духа Святого истканной [252, с. 10—13].

3.4.2.3. Сотериологические воззрения святителя Московского Филарета (Дроздова)

Современник преподобного Серафима митрополит Филарет (Дроздов) также наполнял сотериологическую схему, изложенную в Никео-Цареградском Символе, живым мистическим содержанием, присущим опыту Православной Церкви. «Иисус Христос воплотился, чтобы человечество примирить и соединить с Божеством, пострадал и умер — чтобы умертвить нашего ветхого человека, воскрес — чтобы воскресить в нас нового человека, вознестся на небо — чтобы со-естественное Себе человечество привлечь от земли на небо» [253].

Удивительным по глубине и ясности является поучение митрополита Филарета (Дроздова) «Так возлюбил Бог мир», сказанное в Великий Пяток 1816 года. Святитель Филарет показывает, что «за раздирающейся завесой таинств» «во внутреннем святынище страданий Иисусовых» ничего нет, «кроме святой и блаженной любви Отца и

Сына и Святого Духа к грешному человеческому роду: любовь Отца — распинающая, любовь Сына — распинаемая, любовь Духа — торжествующая силою Крестною». Так что «по всем измерениям Креста Христова созерцание теряется в беспредельности любви Божией», и только недостаток нашей готовности, наше внутреннее несовершенство мешает нам рассмотреть «в грозном лице Правосудия Божия кроткий взор Божией любви» [254].

3.4.2.4. Святитель Феофан Затворник об участии Лиц Святой Троицы в домостроительстве спасения

В этом же духе развивал русское богословие святитель Феофан Затворник, творения которого неизменно обращают читателя к идеям возрождения, обожения, Богообщения [255].

Существо христианства, по мысли святителя Феофана, состоит в восстановлении падшего человека. «Человек в творении назначен быть в общении с Богом, чтобы жить в Нем и блаженствовать» [256]. В начале мы согрешили и отпали от Бога, пали — и умерли. Но «Бог нас, мертвых прегрешениями, сооживил Христом (Еф. 2, 4). В сем существо Христианства!» [256, с. 17]. Соединяясь с Иисусом Христом, восставая во Христе, — мы воссоединяемся с Богом и снова начинаем жить [256, с. 51]. Ради этого Господь приходил на землю, в этом существо Нового Завета — в живом общении с Богом чрез Господа Иисуса Христа в Его Святой Церкви [256, с. 73]. А цель и средоточие всего процесса — обожение. «Когда Господь в славе вознесся, это Он человека в Себе вознес на небеса. И когда вознесся и сел одесную Бога и Отца — это человечеством сел Он одесную Бога, это человека в Себе ввел Он в соцарствование Богу — в промыслительное державствование над всем видимым и невидимым. Так исполнилось Божие о нас благоволение. Сын Божий, сошедши на землю, восприял на рамо Свое человека, как *овца погибшее*, и принес его к Отцу Своему. Видите, как возвеличено естество человеческое в Господе: оно обожено — оно соцарственно Богу, оно превыше всякого начала, и власти, и силы» [256, с. 49—50].

Большую ценность представляют мысли святителя Феофана о возможности богословского различения участия Лиц Пресвятой Троицы в домостроительстве спасения. Домостроительство Сына, посланного Отцом, связывается им преимущественно с объективной стороной спасения, а домостроительство Духа Святого — преимущественно с субъективной его стороной, с личным спасением каждого человека (см. подробнее раздел 3.5.3.1 и 3.5.3.2).

3.4.2.5. Учение о спасении Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Сергия (Страгородского)

Произведением, продолжающим русскую сотериологическую традицию и открывающим новую эпоху в развитии отечественного богословия, стала книга архимандрита (впоследствии Патриарха) Сергия (Страгородского): «Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Священного Писания и Творений Святоотеческих» [257].

Вопрос о личном спасении, — отмечает архимандрит Сергий во «Введении» к своей книге, — не может быть лишь теоретической задачей; это вопрос самоопределения. Естественный человек, полагающийся исключительно на собственный ум, не может решить правильно этого вопроса. Его взгляды и теории, никогда не возвышаясь до чистой истины, представляют собой лишь более или менее удачную сделку истины с собственными привычками и желаниями. Все богословские заблуждения и ереси имеют в своей основе прежде всего нравственное несовершенство человека, его неспособность или нежелание отрешиться от греховной самости для смиренного восприятия истины.

Задача научного богословского анализа — «разложить беспристрастно каждую ложную теорию на ее составные элементы, показать то “человеческое”, что своим применением искажает истину, и потом положительно раскрыть эту истину». Истина, которую архимандрит Сергий берется положительно раскрыть в своем труде, — одна из важнейших в христианстве. Она связана с вопросом об отношении добродетели в

земной жизни и блаженства за гробом [257, изд. 1895 года, с. 2]. В решении этого вопроса наиболее ясно раскрываются особенности православного вероучения. Архимандрит Сергей в своем исследовании выступает прямым продолжателем сотериологической традиции святителя Тихона Задонского и святителя Феофана Затворника.

Главная мысль, проходящая красной нитью через все исследование, — это мысль о тождестве подвига и блаженства, жизни вечной и просто истинной христианской жизни. «Вечная жизнь есть Богопознание и Богоподобие, зрение жизни Божией в себе самом. Из расположения своей собственной души, то есть из опыта, праведник узнает, в чем состоит Божественная жизнь и какова она по своему существу» [257, с. 98]. Это субъективное переживание в себе Бога необходимо предполагает в качестве своей предпосылки и исихастски трактуемое общение верующего с Богом или, лучше сказать, неизбежно идет бок о бок с объективным Богообщением. В Царство Божие человек вступает не для того, чтобы «блаженствовать», а для того, чтобы «поработать Христу», чтобы «быть святым». Святость праведника и его блаженство, с христианской точки зрения, — свойства, неотделимые одно от другого. Истинное блаженство для христианина именно и состоит в подвиге святости и добродетели, и ни в чем другом не может состоять. Праведность — не бремя и не наемный труд, требующий затем какого-то вознаграждения. Это — онтологическое состояние личности, качественно превышающее всякое понятие о «награде» [257, с. 100, 104]. По самой природе человека святость и Богообщение являются для него «единственным благом, единственным нормальным состоянием его природы, прямой необходимостью для него» [257, с. 104—105, 107]. Добродетель само по себе, как процесс, и есть то блаженство, то высочайшее благо, которого ищет себе христианин [257, с. 108].

Вечная жизнь, раскрывающаяся в духовном опыте как состояние человеческой души, не зависит от пространственно-временных условий, а зависит исключительно от нравственного развития человека, в частности, она не приурочена только к миру загробному и, следовательно, может начаться для совершающих умное делание уже сейчас, в земной жизни. Это положение подвергает критике основной тезис юридической теории оправдания — предвзятую мысль о потусторонности вечной жизни, которая нужна приверженцам этой теории для того, чтобы объяснить и обосновать столь же чуждый Православия тезис о делании добрых дел ради награды. Православное учение признает вечную жизнь ничем иным, как продолжением здешней жизни [357, с. 115]. Здесь, на земле, человек создает себе то состояние, которое определит содержание его жизни за гробом [257, с. 117].

Таким образом, дело спасения представляется в следующем виде. Человек на земле трудится, работает над собой, созидая в себе Царство Божие; постепенно он становится причастником вечной жизни в той степени, в какой позволяют ему это его духовные силы и способности. В будущем веке, когда злое начало будет окончательно побеждено, христианин наконец увидит Бога лицом к лицу и наследует вечную жизнь во всей ее бесконечной полноте. Нравственное обновление человека, таким образом, существенно связано с вечным спасением, которое есть не что иное, как совершенное раскрытие, осуществление начал, развитых человеком в земной жизни [257, с. 120].

Что касается «воздаяния», то, несомненно, всякий человек за свои дела получает по заслугам, но награда заключается в самих его делах, в том воздействии, которое оказывают они на душу человека и ее развитие, на ее, уже теперь совершающуюся, вечную жизнь [257, с. 142]. Равным образом, богословское представление о Правде Божией никак не противоречит представлению о Божественной Любви. Правда Божия, согласно со Священным Писанием, не есть кара, но такое свойство Божие, по которому Бог каждому свободному существу «воздаст по делам его» [257, с. 143]. «Всякое бытие, избирающее по своей воле зло, тем самым обрекает себя на участь, определенную злу: грешник должен умереть» [257, с. 146]. Правда Божия осуждает не грешника, а грех, руководствуется, следовательно, не чувством оскорбления и желанием отмщения, а нравственным достоинством бытия. Осуществлением этого закона

вечной правды и была Голгофская Жертва. «Господь Иисус Христос явился не простой, так сказать, вещественной “платой” за грехи людей (как полагают католики и особенно — протестанты), но разрушителем власти дьявола над человеком и обновителем человеческого естества» [257, с. 146].

Субъективное усвоение обновленным человеком искупительного подвига Спасителя не совершается помимо благодати Божией. Однако эта благодать «хоть и действует, хотя и совершает все, но непременно внутри человеческой свободы и сознания. Это — основное православное начало, и его не нужно забывать, чтобы понять учение Православной Церкви о самом способе спасения человека» [257, с. 169]. И спасительное действие таинств, прощение грехов в Таинстве Крещения или Покаяния «происходит отнюдь не внешне-судебным способом, состоит не в том, что Бог с этого момента перестает гневаться на человека, а в том, что вследствие коренного душевного перелома, столь же благодатного, как и добровольного, в человеке является жизненное определение совершенно противоположное прежнему, греховному, так что прежний грех перестает влиять на душевную жизнь человека, перестает принадлежать душе — уничтожается» [257, с. 185].

Таким образом, по учению Святейшего Патриарха Сергия, «ни наказание за грех не есть результат гнева Божия, ни прощение грехов не есть результат перемены в Боге гнева на милость. То и другое зависит от внутреннего состояния души человека. Бог неизменен, измениться должен человек» [258]. Этим и определяется различие западного (юридического) и православного жизнепонимания. «В правовом жизнепонимании ждут личного счастья, в православном учении “алчут и жаждут правды”» [358, с. 219].

Эту мысль неоднократно подчеркивал в своих проповедях один из выдающихся богословов Русской Церкви — епископ Виссарион (Нечаев), принадлежавший к старшему поколению русских богословов, воспитанному непосредственно на богословии митрополита Филарета (Дроздова).

В замечательном поучении «Благодать и добрые дела» (на стих «Того есмы творение, созданы во Христе Иисусе на дела благая, яже прежде уготова Бог, да в них ходим» — Еф. 2, 10) епископ Виссарион говорит: «В чем спасительная сила благодати? — В том, что Бог воссоздал нас чрез Христа Иисуса для совершения дел благих. Того бо есмы творение, то есть Он возродил нас для новой жизни, даровав нам в Таинстве Крещения силы для совершения дел добрых, для победы над грехом и смертью, даровал нам благодать не только прощающую, но и освящающую, обновляющую.

В купели Крещения происходит новое творение, подобное творению первых людей. Явился Христос и обновил в человеке образ Божий, истлевший страстями. Со времени сошествия Святого Духа явился благодать Божия, спасительная всем человекам (Тит. 2, 11—14). Но если и по принятии этой благодати крещения люди (христиане) оскверняют себя такими же грехами, виною тому не бессилие благодати, а единственно свобода воли человека.

“Царствие Небесное нудится [то есть усилиями, напряженными подвигами беретсЯ], и только нуждницы восхищают е” (Мф. 11, 12). Это именно имеет в виду Апостол, когда говорит, что мы созданы, то есть возрождены благодатью крещения, на дела благая, да в них ходим, то есть нам дана благодать для творения добрых дел с тем условием, чтобы мы подвизались в них, не сидели без дела, но ходили, двигались на пути спасения вперед, не останавливаясь на этом пути и не уклоняясь от него» [259].

3.4.3. Православное истолкование догмата искупления. (Работы русских ученых-богословов об искуплении во второй половине XIX века)

3.4.3.1. Сравнительно-догматические исследования по сотериологии в Московской Духовной Академии

Научно-богословское раскрытие в терминах святоотеческого богословия православного учения о спасении, а попутно и критический анализ западного правового

жизнепонимания оставались важнейшей задачей русской догматической мысли в течение всего XIX века.

В 1879 году профессор Московской Духовной Академии А. Д. Беляев издает книгу «Любовь Божественная» [260], в которой, в частности, большое внимание уделяет различию православного и западно-христианских учений об искуплении. Следуя митрополиту Филарету (Дроздову), А. Д. Беляев ставит в центр учения об искуплении тайну Божественной Любви и жертвенного служения Богочеловека. «Всю тяжесть грехов человеческого рода Бог принял на Себя и чрез это примирил и соединил человека с Собой и даровал ему вечную блаженную жизнь... Взяв на Себя грехи человеческие, Бог должен был... выстрадать их... Жертва состояла в Воплощении Сына Божия со всеми его последствиями» [261]. Что касается формально-юридического взгляда на дело спасения, установившегося в Западной Церкви, то он, по мнению А. Д. Беляева, «возник и удерживается именно потому, что при суждении о деле спасения придавали слишком мало значения Любви Божией. Где любовь, там не может быть юридически формальных счетов и возмездий» [260, изд. 1884, с. 208].

В том же 1879 году на кафедре догматики Московской Духовной Академии И. А. Орфанитский работает под руководством А. Д. Беляева над кандидатским сочинением «О Первосвященническом служении Иисуса Христа» [262].

Он основывается на положении святого Григория Богослова: «Отец принимает жертву Сына не потому, что требовал ее или имел в ней нужду, но по домостроительству, и потому, что человеку нужно было освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас... и возвел чрез Сына к Себе».

Вдохновляющим стимулом в богословском исследовании стало для И. А. Орфанитского, по его собственному свидетельству, православное богослужение вечерни Великого Пятка. В церкви, в Великий Пятки, открылась ему «резкая противоположность между трогательным богослужением во славу Распятого за нас при Понтийском Пилате и сухой отвлеченной логической формулой догматики, предназначенной объяснить этот единственный по своему величию и значению факт во всемирной истории человечества» [263].

Богословские изыскания в этом направлении продолжались в Московской Духовной Академии и в последующие годы параллельно на трех кафедрах: догматики — у профессора А. Д. Беляева, Нового Завета — у профессора М. Д. Муретова, и сравнительного богословия («истории и разбора западных исповеданий») — у профессоров Д. Ф. Касицына и В. А. Соколова.

Так, например, за один только 1887 год в научной летописи МДА представлено четыре сравнительно-догматических исследования по сотериологии — кандидатские сочинения студентов Н. Модестова [264], А. Балландовича [265], Н. Колосова [266] и магистерская диссертация преподавателя Тамбовской семинарии А. Н. Коржавина (впоследствии — архимандрита Антония): «Учение об оправдании по символическим книгам лютеран» [267]. В 1891 году Л. Соловьев под руководством Д. Ф. Касицына проводил «Разбор учения Кальвина об условиях оправдания» [268].

На кафедре Нового Завета в 1889 году была выполнена работа Н. Недумова «Учение святого апостола Павла об оправдании» [269], в 1890 году — работа В. Н. Мышцына «Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры» [270], положенная им затем в основу одноименной магистерской диссертации [271], в 1891 году — работа М. М. Тареева «Искушение Господа от диавола в пустыне в связи со всею земною жизнью Христа как единым искупительным подвигом Богочеловека» [272], за которую Синод, после долгих колебаний, также присудил автору степень магистра богословия [273].

В 1893 году священник (впоследствии профессор протоиерей) Павел Я. Светлов представил в МДА магистерскую диссертацию «Значение Креста в деле Христовом», содержащую своеобразную интерпретацию православного учения об искуплении [274]. В том же году в академическом журнале «Богословский вестник» (1893. № 3. С. 397—422; № 11. С. 260—290) началось печатание исследования А. Р. Куриловича «Учение Канта об оправдании. Изложение и разбор».

В 1895 году на кафедре догматики иеродиакон Андроник (Никольский) исследовал «Древнецерковное учение об Евхаристии как жертве, в связи с вопросом об искуплении» [275], а Н. Селунский занимался «изложением и разбором учения рационалистов об искуплении» [276]. В последующие годы Д. Покровский рассматривал «Учение святых и учителей Церкви об Искупительной Жертве Иисуса Христа» (1896), а Н. Рубин — «Учение об Искуплении святых отцов IV и V веков» (1897).

В связи с темой искупления и оправдания учениками А. Д. Беляева и М. Д. Муретова исследовалось учение о благодати и спасающей вере: Н. Соколовым в 1888 году «Новозаветное учение о благодати», Д. Боголюбовым в 1894 году «Православное учение о сущности и свойствах благодати», В. Овсиевским в 1898 году «Взаимное отношение между благодатью Божией и естественными силами человека», Н. Фаминским в 1900 году «Учение Нового Завета о возрождающей человека в новую тварь силе веры во Христа Спасителя».

3.4.3.2. Православное учение о спасении в Санкт-Петербургской Духовной Академии

Аналогичная работа велась под руководством профессора А. Л. Катанского на кафедре догматики Санкт-Петербургской Духовной Академии. В 1885 году лучшим студенческим сочинением была признана работа Дмитрия Кулюкина «Попытка уяснения термина: спасение». В 1889/90 учебном году студент Иван Страгородский (впоследствии Патриарх Сергей) написал кандидатское сочинение на тему: «Православное учение о вере и добрых делах» [277], переработанное им затем в магистерскую диссертацию «Православное учение о спасении», о которой мы говорили выше [257].

В том же 1890 году были напечатаны первые две посвященные теме спасения работы воспитанника Санкт-Петербургской Духовной Академии архимандрита Антония (Храповицкого): «Размышление о спасительной силе Страстей Христовых» [278] и «Что следует разуметь под “спасающей верой” по смыслу Божественного Писания» [279]. Эти статьи были первым прямым призывом в русской богословской литературе к устранению элементов теории удовлетворения (сатисфакции), проникших в русское догматическое богословие. Через несколько дней после выхода «страстного» номера «Церковного вестника» с «Размышлением о страстях Христовых» профессор В. В. Болотов поздравил молодого богослова с «новыми перспективами в догматике» [280].

В 1894 году этой теме в Петербургской Духовной Академии была посвящена актовая речь профессора Ф. Тихомирова: «Дух отношения между благодатью и свободой в возрождении человека по руководству символических книг Православной Церкви» [281]. В последующее время об этом писали профессор протоиерей Евгений Аквилоннов [282] и профессор протоиерей Петр Лепорский в своих «Лекциях по догматическому богословию» [283].

3.4.3.3. Вклад Казанской и Киевской Духовных Академий в развитие сотериологии

В Казанской Духовной Академии в 1876 году выходит монография профессора Н. Я. Беляева, посвященная критическому сравнительно-богословскому анализу католической сотериологии [284]. Theme спасения были впоследствии посвящены работы архимандрита (впоследствии епископа) Андрея (Ухтомского) [285], епископа Алексия [286], профессоров Л. И. Писарева [287], П. П. Пономарева, Н. В. Петрова.

В Киевской Духовной Академии появились работы профессоров М. Н. Скабаллановича [288], Д. Богдашевского (впоследствии епископа Василия) [289] и А. И. Чекановского [290].

3.4.3.4. Историческое развитие учения о спасении в трудах священника Иоанна Орфанитского и протоиерея Павла Светлова

Внимание русских богословов привлекает и историческое развитие учения о спасении. Здесь следует прежде всего отметить книгу священника Иоанна Орфанитского «Историческое изложение догмата об Искупительной Жертве Господа нашего Иисуса

Христа» (магистерская диссертация, защищенная в 1905 году в Московской Духовной Академии). Первая часть книги (три четверти ее объема) посвящена изложению толкований догмата искупления в эпоху святых отцов и Вселенских Соборов. Вторая — средним векам и новому времени. Древний период истории догмата изложен с такой полнотой, какая не встречается ни в одном из немецких сочинений того времени. Это объясняется в значительной степени тем, что исследования западных авторов по истории догмата искупления, как правило, тенденциозны. Они рассматривают историю догмата искупления в русле «истории учения о сатисфакции» и изучают творения только тех святых отцов, у которых можно найти предпосылки сформулированной впоследствии Ансельмом Кентерберийским теории удовлетворения [291].

Для православного же богослова «отцы Церкви несравненно авторитетнее новых и новейших богословов, ибо они — не просто богословы своего времени, но и свидетели апостольского и древнецерковного предания... Мы тут должны более учиться, чем критиковать; мы должны внимательно и беспристрастно прислушиваться к голосу Древней Церкви — в том убеждении, что всеобщее и согласное учение отцов и учителей Церкви есть голос апостольского и церковного предания касательно того или другого христианского догмата» [291, с. 577].

Выводы отца Иоанна были представлены в виде сопоставления святоотеческого учения с теорией искупления Ансельма, что наглядно обнаруживало пункты отклонения западной сотериологии от древнецерковного предания.

Много говорит об истории догмата искупления и протоиерей Павел Светлов в своей книге «Значение Креста в деле Христовом» (изд. 2-е. Киев, 1907).

Книги протоиерея Павла Светлова и священника Иоанна Орфанитского [292] положили начало подробному историческому исследованию центрального догмата христианства в русской богословской литературе. В 1910 году В. Романовичем был осуществлен новый перевод главного сочинения Ансельма «Почему Бог стал человеком» [293], известного в русской литературе еще с XVIII века [294]. Подробный богословский разбор учения о спасении Ансельма Кентерберийского, а затем Петра Абеляра осуществил профессор Московской Духовной Академии А. П. Орлов [295]. По его мнению, «лишь детальное рассмотрение сотериологических воззрений восточных и западных писателей в исторической перспективе и в связи с общим богословским мировоззрением этих писателей может дать богослову-систематику твердую почву для раскрытия тезиса об отличительных особенностях православной (восточной) и западной сотериологии» [295, с. 382].

Вместе с тем нельзя сказать, что русские богословы относились к Ансельму предвзято или односторонне. М. Н. Скабалланович, например, напоминая, что главное в сотериологии «примирить несоединимые моменты» Любви и Правды Божией, подчеркивал, что «если Ансельму это не удалось, то не удалось и никому до него и после него» [296]

3.4.4. Нравственное истолкование догмата искупления в трудах русских богословов

Главная задача русской православной сотериологии заключалась в том, чтобы, сохраняя неприкосновенность догмата искупления в его библейском и церковном понимании, дать последовательное и строго мотивированное научно-богословское его истолкование, исходя из начал, заложенных в нем самом, а не привнесенных средневековой схоластикой [297]. В противовес правовому схоластическому пониманию догмата искупления в западных исповеданиях, русское богословие сосредотачивается на раскрытии обеих сторон догмата (как субъективной его стороны — личного спасения души христианской, так и объективной его стороны — Голгофского подвига Христа Исккупителя) с единой библейской и святоотеческой точки зрения. Замена одного богословского языка другим, при сохранении того же концептуального содержания, уже не удовлетворяло русскую православную мысль. «Лучшие представители русской богословской науки и религиозной мысли: выдающиеся богословы-иерархи Русской Церкви, профессора Духовных академий, иноки-аскеты и светские публици-

сты — как будто все соединились в стремлении глубже проникнуть в тайну нашего спасения и найти наиболее чистое и правильное ее изложение» [298].

Наиболее характерны для этого направления в русском богословии сотериологические концепции профессора М. М. Тареева, профессоров-протоиереев Павла Светлова и Николая Петрова.

3.4.4.1. Победа над искушением — центральная идея сотериологической концепции профессора М. М. Тареева

Согласно воззрениям М. М. Тареева [299], искупление состояло в победе Иисуса Христа над искушениями «для восстановления Богосыновнего достоинства человека» — в победе путем утверждения «Богосыновнего настроения в условиях тварной, греховной жизни человечества» [300]. Как грех явился в человеке чрез искушение, так, по его мнению, и избавление от греха должно было прийти путем победы над искушениями. Ветхий Адам пал чрез религиозное искушение; Новый Адам — Христос победил его во имя спасения людей.

Существенные предусловия искушения, в соответствии с концепцией М. М. Тареева, составляют, во-первых, сама Богоподобность человека (заложенное в нем стремление к бесконечному и безусловному совершенству и блаженству), а во-вторых, подчиненность его материальным и пространственно-временным условиям жизни. Противоречие человеческой природы и порождает искушение нарушить данный Богом закон тварного бытия во имя Божественного начала в себе, то есть грех религиозного самооправдания человека, искажение должного соотношения человеческого и Божественного начал в человеке [300, с. 7—8]. Грех Адама был грехом самоотрицания человека, пытавшегося соделаться богом, без содействия Бога и без взращения Богосыновнего настроения в себе [300, с. 35, 180].

В этом же смысле, то есть с точки зрения искушения злым духом, М. М. Тареев толкуывает и искупительную смерть Христа на Кресте, которую он связывает непосредственно с Гефсиманским борением, причем страдания Христа в Гефсимании, по его, вслед за архимандритом Антонием (Храповицким), мнению, были сильнее, чем на Голгофе. В Гефсимании совершилось послушание Божественной воле, была воспринята вся тяжесть предопределения, исходившего от Бога, тогда как на Кресте внешне исполнилось выражение этой воли в телесных страданиях Сына Человеческого [300, с. 313]. Крестная Победа Христа состояла в том, что Он «неестественную для Него смерть перенес с Богосыновним настроением, с Богосыновним послушанием воле Отца, и чрез то победил рабский страх смерти, отнял у нее значение наказания отчужденного от Бога человека и сделал ее радостным переходом от земли к небу» [300, с. 310].

Теория М. М. Тареева заслуживает внимания с точки зрения выяснения богословского смысла искушений в жизни Христа Спасителя. Она позволяет увидеть борьбу Богочеловека с ложью в жизни человечества, и эта борьба отличает истинное Богосыновство от греховного отношения к Богу, миру и человечеству. Но, исследуя лишь антропологическую сторону Искупления, не затрагивая вопроса об отношении Искупления к Богу, Тареев и принципиально отказывается от самого рассмотрения этого вопроса как якобы «гностического» [301]. Этот пункт, как и ряд других в религиозном мировоззрении философа [302], практически ставит его вне православного церковного богословия.

3.4.4.2. Формула искупления как жертвенного удовлетворения Богу в концепции Павла Светлова

В концепции профессора протоиерея Павла Светлова [303] сохраняется формула искупления как жертвенного удовлетворения Богу, но понятие жертвы у Светлова носит не юридический, а нравственный характер: жертва Божественной Любви тождественна Божественной Правде. Значение дела Христова заключается в восстановлении нарушенного грехом союза между Богом и человеком, которое рассматривается в органическом единстве двух моментов: объективного (Любви Божией к человеку) и субъективного (восстановление любви человека к Богу).

Новую любовь к Богу, полную и истинную, даровал человечеству Христос, ибо Он — Богочеловек, то есть совершенный Бог и совершенный человек, нераздельно и неслиянно. В Нем и чрез Него мы любим Бога. У подножия Креста Христова впервые мир воочию познал Бога, Который Сына Своего Единородного отдал за мир. В соответствии с библейским учением Крестная Смерть Христова является Искупительной Жертвой за грехи людей. Но это — жертва Божественной Любви (так возлюбил Бог мир), тождественная Божественной Правде; не просто уравнивающая грех на весах Правосудия Божия, но разрушающая грех как преграду между Богом и человеком.

«Объединение Бога и людей на Кресте произошло не потому, что Бог усмотрел в страданиях Христа математически точное соответствие человеческим грехам, за которые страдал Христос, а потому, что эти страдания были возможным выражением любви человека к Богу. В страданиях Христовых Бог ценит не самые страдания, не боли и муки, Им перенесенные, а Любовь. Они получают значение не сами по себе, а как выражение любви» [304].

Субъективная сторона восстановления союза между Богом и человеком состоит поэтому в ответной жертве человека — в сораспятии Христу, соучастии в крестных страданиях Христовых. Личное сораспятие Христу является необходимым условием оправдания и спасения человека [305]. Но и объективную сторону искупления нельзя ограничивать литрозологическим¹ моментом Крестной Жертвы и смерти Богочеловека. Искупительный подвиг Христов продолжается и завершается Его Воскресением, Вознесением и ниспосланием на верующих Духа Святого, Утешителя и Освятителя. В деле обожения человека совпадают оба аспекта искупления — объективный (Божественный) и субъективный (человеческий). Этой святоотеческой идеей и руководствовался профессор протоиерей Павел Светлов в своей сотериологической концепции [306].

3.4.4.3. «Теория святости» профессора протоиерея Николая Петрова

Основные положения теории профессора священника Н. В. Петрова, синтезировавшего, в известной степени, воззрения В. И. Несмелова и митрополита Антония (Храповицкого), сводятся к следующему. Спасение не могло совершиться чрез одно прощение грехов. Грешник, хотя и прощенный, не может любить Бога и блаженствовать в единении с Ним [357]. Следовательно, спасение должно было совершиться чрез исцеление людей от духовной проказы, чрез действительное очищение их от греха и восстановление святости. Только святость может ввести человека в общение с Богом, избавить от всех бедствий, связанных с грехом, и дать ему блаженство [307, с. 300].

Страдания и Крестная Смерть Господа Иисуса Христа были необходимым средством достижения победы над грехом и восстановления святости в роде человеческом. Крест Христов — орудие не умиротворения Бога, а возрождения и возведения к Богу грешных человеческих душ [307, с. 301]. До Креста шла победоносная борьба Христа с грехом, на Кресте одержана окончательная и полная победа над ним, ибо сила искупления достигла наивысшей степени. Крест есть символ победы Спасителя над грехом, орудие возрождения чистейшей святости на грешной земле [307, с. 306]. Отсюда следует вывод: «Подвиг совершенного послушания Богу или победы над грехом чрез одоление всех искушений к нему даже до Крестной Смерти и есть та Жертва, которую принес Богу Иисус Христос как Первосвященник» [307, с. 309]. Иными словами, Н. В. Петров истолковывает Христову Жертву как выражение верности или послушания Богу.

Далее автор указывает, что «ходатайство Иисуса Христа и вменение людям Христова подвига состоит в том, что Христос объединился с родом человеческим и сострадательной любовью к людям и принятием самой природы их (кроме греха) сделал Свою победу над грехом и проклятием (в подвиге совершенного послушания Богу) достоянием человечества, внес Собою новое начало в жизнь рода человеческого» [307, с. 320].

¹ Литрозоология (греч.) — термин, использовавшийся некоторыми русскими богословами начала XX в. для обозначения учения об искуплении.

3.4.4.4. Работа профессора П. П. Пономарева «О спасении» — опыт систематического раскрытия догмата искупления

Таким образом, общие черты рассмотренных сотериологических концепций сводятся к следующему: 1) к пониманию искупления как нравственного служения Иисуса Христа — Его любовью, Его состраданием, Его послушанием воле Божией; 2) к связи искупления со всей жизнью Христа Спасителя, а не только с Его смертью (как в юридической теории); 3) к трактовке крестных страданий не как чего-то чуждого, самодовлеющего, не связанного с любовью в Богосыновнем послушании Христа — но как естественного выражения спасающей Любви Христовой или как средства борьбы с нашей греховностью.

Подытоживая результаты исследований русских сотериологов, профессор П. П. Пономарев (Казанская Духовная Академия) говорил, что в совокупности они представляют «достаточную богословскую базу для дальнейшего систематического раскрытия догмата искупления». В своей работе «О спасении» П. П. Пономарев пытался осуществить такой опыт систематического раскрытия догмата на основе понятия воли Божией, определившей грешного человека ко спасению. Ему удалось опубликовать лишь часть этого фундаментального труда, посвященного подробному историческому исследованию идеи спасения в языческих религиях, Ветхом Завете, затем — в христианском, в том числе в русском богословии [308]. В его понимании сотериология наиболее тесно связана с христологией и правильное решение сотериологической проблемы зависит прежде всего от верности христологическому принципу [309].

3.4.4.5. Спасение и Церковь в концепции святителя Илариона (Троицкого)

Этот же принцип кладет в основу своей сотериологической и экклесиологической концепции архиепископ Иларион (Троицкий) († 1929), который наиболее решительно из всех русских богословов подчеркивал, «в какой тесной и неразрывной связи друг с другом стоят сотериология и христология, как все учение о спасении сходится к единому центру — Воплощению Бога Слова» [310]. Его учение о спасении строится на основе воззрений святителя Феофана Затворника, митрополита Антония (Храповицкого) и профессора МДА М. Д. Муретова. Наиболее значительным было, безусловно, влияние Владыки Антония, — не на одного лишь Илариона, но и на всех практически молодых богословов, формировавшихся в стенах Российских Академий в конце XIX — начале XX века.

«Если бы меня спросили, — писал архимандрит Иларион в статье «Вифлеем и Голгофа», — какая основная и самая главная мысль древней Церкви, я, не колеблясь, ответил бы: «Для нашего спасения необходимо Воплощение Сына Божия»». На Воплощении основывала Церковь «смысл человеческой жизни, надежду на спасение, упование на грядущее блаженство, чаяние жизни будущего века» [311]. Юридическая теория спасения, сосредоточиваясь на Голгофе, лишает нас, по мнению архиепископа Илариона, «полной радости праздников Рождества и Воскресения Христова» [311, с. 68]. Сотериологическую концепцию святителя Илариона можно изложить, пользуясь преимущественно его собственными словами, следующим образом.

Первородный грех, состоявший в своеволии, в непослушании воле Божией, является не преступлением и не оскорблением Бога, а болезнью и несчастьем человека. Человек, созданный Богом для нетления и блаженства, мог оставаться в таком состоянии лишь осуществляя волю Божию. Нарушение этого основного закона бытия привело к извращению человеческой природы, к потере духовного здоровья. Как Богозданное состояние твари имело в самом себе источник блаженства, так искаженная человеческая природа имеет в себе самой источник страданий. От этого состояния страдания и нужно было человека исцелить и спасти.

Речь идет, таким образом, не о прощении грехов и не об «удовлетворении» Божиего Правосудия, а об исцелении человека, о возвращении ему духовного здоровья и блаженства. Этой врачебной помощью и было Воплощение Сына Божия. Два естества — Божеское и человеческое — соединяются в Единой Ипостаси Богочеловека.

Это единение естеств и есть источник спасения человека. Происходит обновление, *обожение* человека, новое творение. Единение Бога и человека во Христе есть вечное единение Божества и человечества. Реальным единством человеческой природы объясняется, по апостолу Павлу, как переход Адамова греха на все ветхозаветное человечество, так и переход Христова исцеления на все человечество новозаветное. Не долги и не заслуги перекладываются здесь с одного на другого, а преобразается (обновляется, воссоздается) сама человеческая природа. Грех не *искупается*, а *изгоняется* как болезнь. Восприняв человеческую природу, Сын Божий преодолевает в единении с ней греховность твари, источник болезни и страданий. Это отречение Богочеловека от греховной человеческой воли совершилось на Голгофе: «не Моя воля, но Твоя да будет». «Голгофа и Крест — поворотный пункт истории. Прежде человек шел от Бога, теперь он обращается к Богу. Не судится Бог с человеком на Голгофе, не самоудовлетворяется казнью Сына, но встречает и радостно лобызает возвращающегося несчастного блудного сына» [311, с. 72—76]. Всякий нравственный перелом совершается с болью и страданием. Так, с болью и страданием, совершился на Кресте Христовом перелом сознания и воли грешного человечества. И спасительность для нас Голгофы заключается, по мнению архимандрита Илариона, не в ней самой, а в том, что гораздо раньше, в Вифлееме, Спаситель воспринял в единство Своей Богосыновней Ипостаси нашу человеческую природу. «Голгофа получает истинное богословское освещение от Вифлеема» [311, с. 74].

Дело спасения, совершенное Христом, ложится в основание новой нравственной жизни человечества в Церкви. Если прежде человек был болен, то теперь имеет все необходимые средства для исцеления. Его духовное здоровье восстанавливается. Обновление человеческой природы должно свершиться в каждом человеке. Личного спасения человек достигает в борьбе с грехом и страстями, имея благодатную помощь Святого Духа. Аскетический подвиг христианина не есть ни наказание, удовлетворяющее Правде Божией, ни заслуга пред Богом. Это обычное осуществление личного спасения, «некоторый режим, который восстанавливает духовное здоровье» [311, с. 75]. Как с грехом соединено страдание, так с добродетелью — блаженство. Добродетель и есть блаженство [312].

«Блаженство не дается человеку как высшая награда, а вырастает как внутреннее следствие из его добродетели и свободы от греха. “Сотерия” (σωτηρία) в том и состоит, что, сделавшись причастным Божеского естества и получив дар Святого Духа, человек вновь становится *σῶς* — целым, здоровым, нормальным. Восстанавливается то состояние твари, о котором сказал некогда Господь Бог: *вся добро зело*» [360, с. 128].

Выход архиепископа Илариона заключался в следующем: «воплощение, воссоздание, обожение, нетление и блаженство, — в пределах этих понятий движется православное учение о спасении» [360, с. 128].

3.4.4.6. Развитие сотериологии в русском богословии XX века

Мы не охватили всей проблематики и всех точек зрения, связанных с развитием русской сотериологии за последние сто лет. Вне поля зрения остались, по краткости обзора, и богословские дискуссии, возникавшие вокруг каждой значительной работы и продолжающиеся до сих пор. В 50-е — 60-е годы XX столетия с обобщениями и оценками в области истории русской сотериологии выступали такие известные богословы как протоиерей Петр Гнедич [313], митрополит Питирим (Нечаев) [314], были опубликованы в «Богословских трудах» и «Журнале Московской Патриархии» работы по сотериологии епископа Гурия (Степанова) [315], архиепископа Михаила (Мудьюгина) [316], П. А. Черемухина [317], архиепископа Василия (Кривошеина) [318].

Очевидно, что русское богословие достигло в этом направлении значительных успехов, хотя не все аспекты проблемы нашли должное освещение. Нужно помнить, однако, об относительности познания человеком догмата искупления, — как, впрочем, и всякого догмата. Искупление есть тайна, заключенная во Христе и раскрывающаяся лишь в меру нашего приобщения к Нему и Его Кресту в основанной Им на земле Церкви. Как писал святитель Феофан Затворник: «Узнай и сердцем содержи

все, чему учит Святая Церковь, и, приемля Божественные силы чрез таинства и возгревая их чрез все другие священнодействия и молитвы Церкви, иди неуклонно путем заповедей, под руководством законных пастырей — и несомненно достигнешь Царствия Небесного и спасешься» [319].

Таким образом, тема спасения разрешается в русской богословской науке непосредственно в тему Церкви.

3.5. Тема Церкви в русском богословии (Экклезиология)

3.5.1. Два периода в развитии русской православной экклезиологии

В истории русских богословских исследований, посвященных раскрытию православного догматического учения о Церкви, можно выделить два основных периода.

Первый из них (с первой четверти до 90-х годов XIX века) характеризуется прежде всего преодолением унаследованного от времен схоластики одностороннего определения Церкви как земной организации, как «общества верующих людей» и, соответственно, восстановлением в научном догматическом достоинстве апостольской экклезиологической формулы Церкви как Тела Христова. Этот этап может быть условно назван «христологическим», так как преобладающим направлением богословской мысли было в это время христологическое раскрытие догмата о Церкви. Основными богословскими источниками для изучения этого периода являются труды святителя Московского Филарета (Дроздова), священника Иоанна Мансветова, профессора А.Л. Катанского, профессора протоиерея Евгения Аквилонова. Большое значение для истории русской экклезиологии имеют также недавно переизданные экзегетические труды святителя Феофана Затворника, посвященные толкованию посланий святого апостола Павла [320].

Второй этап начинается в последней четверти XIX века. Его можно условно назвать «триадологическим». В этот период разрабатываются, с одной стороны, вопросы догматического различения домостроительства Отца, Сына и Духа Святого в Церкви (в XIX веке — работы святителя Феофана Затворника и профессора А. Л. Катанского; в XX веке — труды профессора священника Павла Флоренского, профессора протоиерея Сергия Булгакова, профессора В. Н. Лосского), а с другой стороны — учение о Церкви как новой благодатной жизни, устроенной Спасителем по образу Божественного бытия Пресвятой Троицы (труды Святейшего Патриарха Сергия (Страгородского), митрополита Антония (Храповицкого), святителя Илариона (Троицкого)).

Здесь выходят на первый план темы единства, кафоличности, соборности Церкви, проблема единства существа при множественности ипостасей (личностей) в Церкви, наконец — проблема личности в Церкви. В то же время русская тринитарная экклезиология все более тяготеет к апостольскому ставроцентризму: тайна Креста Христова ставится во главу угла экклезиологических построений.

3.5.2. Христологический аспект в раскрытии догмата о Церкви

3.5.2.1. Библейская основа русской православной экклезиологии

Православная экклезиология, то есть догматическое учение о Церкви, построена на незыблемом основании Святого Предания и, прежде всего, апостольского учения о Церкви, содержащегося в Новом Завете. Новый Завет в православном понимании есть книга всецело церковная, написанная Церковью, для Церкви и о Церкви. С Церкви Ветхозаветной начинают свои повествования святые евангелисты Матфей и Лука, с Таинства Крещения — святой евангелист Марк, с откровения о предвечной основе Церкви в триипостасном бытии Божиим — апостол и евангелист Иоанн Богослов. «Деяния святых апостолов» полностью посвящены созиданию и возрастанию христианской Церкви в первые десятилетия по Вознесении Господнем. Для Церкви и о Церкви написаны Соборные послания святых апостолов. Все ключевые образы православного богословия Церкви содержатся в посланиях святого апостола Павла: Церковь как

дом Божий, с краеугольным камнем — Христом; Церковь как Тело Христово, Глава которого — Сам Христос; Церковь как чистая дева, обрученная Христу. Последний образ (Еф. 5, 22—32) непосредственно сливается с пророческим видением апостола Иоанна Богослова в Апокалипсисе — Церкви — Невесты Агнчей (Апок. 21, 2, 9). Таким образом, весь Новый Завет, от первой до последней страницы, является книгой о Церкви. Само словосочетание «Новый Завет» есть одно из данных Спасителем определений основанной Им Церкви. Именно Церковь Христова в своей Богочеловеческой реальности есть Новый Завет Бога с человеком.

Сказанное отнюдь не означает, будто в Священном Писании Нового Завета содержится систематическое научное обоснование православного учения о Церкви. Апостолы вовсе не ставили перед собой такой задачи. Они строили Церковь и пасли ее, «свидетельствовали» (Деян. 2, 8), а не рассуждали. Так же и в творениях мужей апостольских специально вопрос о Церкви не ставился. Он обсуждался либо с точки зрения апологетико-полемической, либо с точки зрения внутренне-церковных практических потребностей [321]. То же следует сказать о более поздней эпохе. Лишь в борьбе с донатистским, монотанитским и другими еретическими движениями впервые были сформулированы и разъяснены некоторые частные пункты христианской экклезиологии [322]. В Никео-Цареградском Символе веры Церковь характеризуется всего четырьмя словами — четырьмя догматическими определениями: *Единая Святая Соборная и Апостольская*. Некоторые древние «символы» вообще не говорят о Церкви [323].

Иными словами, пока христиане жили Церковью и в Церкви, экклезиологические проблемы не были для них предметом *теории*. Лишь со временем, по мере снижения «религиозного градуса» общин и, соответственно, возрастания опасности отпадения и расколов, учение о Церкви занимает все большее место в богословском дискурсе. С эпохи Реформации для западных исповеданий догматический вопрос о Церкви был самой жизнью поставлен во главу угла, с того времени начинается на Западе его научно-богословская разработка.

В контексте русского богословия нужно прежде всего иметь в виду, что в вопросе о Церкви сконцентрирована сущность жизненно-практического и богословского различия между Православием, католичеством и протестантством. Действительно, и религиозное настроение, и нравственное самосознание, и исповедническое состояние за Церковь коренятся в личной принадлежности православного человека к истинной Церкви Христовой и определяются мерой его церковности. Естественно, что экклезиологические исследования занимают видное место в русском догматическом богословии и непосредственно связываются с основным вопросом богословия — вопросом о домостроительстве спасения. Русское понятие о спасении изначально имело церковный характер. Слово *спасение* в русском языке имеет один корень со словами паства и пастыр. Как пояснил профессор С. С. Лаголев, русское «спасение» по самой этимологии своей «исключает возможность индивидуального блаженства», ибо «спастись» (со-пастись) значит «пастись вместе», слово «спасение» включает в себе мысль о приобщении «к избранному стаду» — Церкви. А Церковь, в свою очередь, есть не что иное, как «основанный Христом союз душ, ищущих спасения» [324].

Прямая связь учения о Церкви с центральным для христианства вопросом о личном спасении человека и о спасении мира налагает на богослова, определяющего свою экклезиологическую позицию, большую ответственность. «Иметь жизнь вечную, конечно, лучше, чем получить какое бы то ни было сокровище или преимущество на земле. Поэтому никто не должен быть равнодушным к вопросу: каким образом вернее и удобнее достигнуть вечной жизни, — особенно, когда видим, что к этой цели многие идут разными путями» [325]. Так говорил в одном из поучений святитель Московский Филарет (Дроздов) — богослов, заложивший основы и определивший дальнейшее развитие русской православной экклезиологии.

3.5.2.2. Экклезиологические воззрения святителя Филарета (Дроздова)

Святитель Филарет в своих сочинениях всесторонне раскрывает апостольское учение о Церкви как Теле Христовом, причем пользуется преимущественно этим наиме-

нованием «как самой точной формулой существа Церкви с ее свойствами и действиями» [326].

В «Разговорах между Испытующим и Уверенным о Православии Восточной Греко-Российской Церкви», написанных в 1815 году и неизменно включавшихся, как мы видели выше, авторами позднейших догматических систем в число «образцов веры» (архиепископ Антоний (Амфитеатров)) или «постоянных руководств» (митрополит Макарий (Булгаков)) догматического учения Русской Православной Церкви, святитель Филарет писал: «На основании Слова Божия я представляю себе Вселенскую Церковь единым великим телом. Иисус Христос есть для него как “Сердце”, или правящая мудрость. Только Ему ведомы полная мера и внутренний состав этого тела. Нам же известны различные части его, и больше всего наружный образ, распростертый по пространству и времени» [327].

Церковь соединена в одно целое со своей Главой «союзом более тесным, чем просто человеческое общество, союзом не одной только власти, взаимных нужд и общей пользы, но и союзом единой жизни» [328]. Как единое духовное тело, Церковь «имеет одну Главу — Христа, и одушевляется одним Духом — Божиим» [329]. А если Церковь — Тело Христово, то несомненно единое, «потому что никто никогда не приписывал Христу многих тел» [375, с. 325]. Что же касается мнимого несогласия с единством Церкви существования многих отдельных самостоятельных Церквей, то они «суть частные Церкви, или части Единой Вселенской Церкви. Отдельность их видимого устройства не препятствует им быть духовно великими членами единого тела Вселенской Церкви, иметь единую Главу — Христа, и единый дух веры и благодати. Единство их выражается видимо одинаковым исповеданием веры и общением в молитвах и таинствах». Такое же неразрывное единство существует между Церковью земной и Церковью Небесной — «как по отношению их к единой Главе, Христу, так и по взаимному общению между тою и другою» [329, с. 45].

Наконец, в отношении к каждому верующему Христос проявляет Себя так же, как в отношении ко всей Церкви. «Он воображается в них (Гал. 4, 19), живет в них (Гал. 2, 20), и как в Нем Самом живет вся полнота Божества телесно (Кол. 2, 9), так по образу этого Божественного таинства и Он благоволит жить в избранных Своих даже телесно, поскольку обретает их способными к внутреннему общению с Ним». Иными словами, именно в Церкви как Теле Христовом свершается таинство обожения человеческого естества, так что «человек — даже в земной еще жизни начинает быть Богоносным» [253, с. 19—20. Ср.: с. 235].

Тем не менее в большинстве богословских памятников, имеющих дидактический характер, мы встречаемся с определенной тенденцией к толкованию понятия Церкви в ограниченном смысле, более доступном широкому пониманию верующих. В этом ограниченном смысле Церковь представляют по образу земному, а не по небесному, именно по образу других существующих на земле обществ и организаций. От последних Церковь отличается тем, что она учреждена не людьми, а Самим Богом, и соединяет людей не только единством убеждений, но и таинственно — чрез Богоустановленные Таинства. На прямой катехизический вопрос: «Что есть Церковь?» — митрополит Филарет в цитированном «Пространном катехизисе» отвечает: «Церковь есть от Бога установленное общество людей, соединенных православной верой, законом Божиим, священноначалием и таинствами» [329, с. 43]. Очевидно, что такое определение не вмещает и не может вместить многих важнейших аспектов православного учения о Церкви, которые развиты митрополитом Филаретом в других его сочинениях. И в самом катехизисе в параграфе о Церкви дальнейшее изложение оказывается не раскрытием этой формулы, а ее дополнением. Ведь нельзя действительно включить в «общество людей» «собор сил бесплотных», несомненно входящий в состав Церкви, одновременно и земной, и небесной. Отсутствует здесь также указание на важнейшее для нас свойство Церкви — ее Богочеловеческую природу.

Подобная непоследовательность в научном догматическом определении Церкви проявляется и в работах других богословов. Односторонность и ограниченность

экклезиологической формулы приходит в противоречие с богатством вкладываемого в нее библейского и святоотеческого содержания.

3.5.2.3 Учение о Церкви в «Догматическом богословии» архиепископа Антония (Амфитеатрова)

Лучше других справился с задачей богословского определения Церкви архиепископ Антоний (Амфитеатров) в своем «Догматическом богословии» (1848). Правда, и он, сказав сначала о Церкви, как о «благодатном Царстве Божиим», затем говорит о ней уже ограничительно, как о «совокупности всех верующих и поклоняющихся истинному Богу», и дает определение Церкви как «общества людей, соединенных между собою единством веры в Иисусе Христе и общением в таинствах, под видимым управлением пастырей и невидимым — Его Самого, для достижения вечного спасения» [330]. Это определение построено, очевидно, из тех же элементов, что и катехизическое определение митрополита Филарета (Дроздова), с той разницей, что архиепископ Антоний явно указывает на Христа — Единого Главу Церкви — и подчеркивает общую цель существования Церкви, которая состоит в спасении верующих. Вообще вся глава о Церкви имеет у Преосвященного Антония сотериологический характер и носит заголовок: «Учение о непрерывном продолжении таинства Искушения в благодатном Царстве Божиим, или о Церкви Воинствующей» [330, с. 204].

Далее богослов переходит к понятию Тела Христова — сначала как к одному из многих апостольских обозначений Церкви [380, с. 206], но затем и как к главному из них [там же, с. 207—208]. Это заставляет считать архиепископа Антония (Амфитеатрова) экклезиологом, значительно опередившим своих преемников, так как последние [митрополит Макарий (Булгаков), архиепископ Филарет (Гумилевский), епископ Сильвестр (Малеванский)] в своих догматических системах ограничивались исключительно определением Церкви как «общества людей» [331].

Борьба с односторонним, заимствованным с Запада понятием о Церкви, характерным для школьного богословия, и восполняющее его положительное раскрытие апостольской экклезиологической формулы составляют, как мы сказали выше, основное содержание первого этапа в развитии русской экклезиологии. Остановимся теперь кратко на нескольких выдающихся работах этого периода.

3.5.2.4. «Новозаветное учение о Церкви» И. Ф. Мансветова

Диссертация И. Ф. Мансветова (впоследствии протоиерей Иоанн) «Новозаветное учение о Церкви» была написана на кафедре догматики в Московской Духовной Академии под непосредственным научным руководством протоиерея А. В. Горского [332]. Она представляла собой догматико-экзегетическое исследование и имела целью построить на основании разрозненных данных Писания полное систематическое учение о Церкви и ее важнейших свойствах. Значение книги И. Ф. Мансветова для русского богословия заключается в выявлении и обобщении новозаветного экклезиологического материала, расположении его по рубрикам догматического учения, а также исчерпывающей экзегезе ряда важнейших мест, относящихся к учению о сущности и свойствах Церкви.

И. Ф. Мансветову удалось, во-первых, с полной определенностью наметить строго православное понимание ряда ключевых проблем экклезиологии, связанных более всего с сотериологией, христологией и эсхатологией.

Богослов настойчиво подчеркивает домостроительную связь Церкви и Креста Христова. «Если бы Христос не примирил нас с Богом Своею смертью, если бы путем Креста не вошел в Славу Свою и не послал апостолам и верующим Святого Духа, то Церковь Христова не могла бы утвердиться на земле. Только смертью Своею Христос дал действительную жизнь Церкви, только на Кресте собственно основал или водрузил Церковь Свою; только на Кресте Он стяжал, по выражению апостола, Церковь Кровью Своею (Деян. 20, 28)» [332, с. 47]. Ни у одного из последующих русских экклезиологов мы не встречаем столь четкой ставроцентрической концепции.

Во-вторых, И. Ф. Мансветов, формулируя центральный принцип православной экклезиологии («Церковь есть Тело Христово»), выдвигает на первый план понятие

Полноты, Плиромы Христовой. Церковь и члены ее должны расти в образ Христа. Тело Церкви в своей совокупности должно соответствовать полноте Его бытия и жизни. Для этого оно, при содействии Духа Божия, должно достигнуть той зрелости, которая воплощает в себе всю полноту бытия. Следовательно, для того чтобы представить собой полное, совершенное Тело Христа, Церковь должна, с одной стороны, привлечь в свои недра полное число членов (Апок. 6, 11), а с другой — должна каждого члена возвести духовно-нравственно до степени совершенства Самого Христа. «Тогда вся Церковь, как воплотившая в себе полноту Христа, явится как бы Самим Христом, как и называет ее апостол» [332, с. 244—245].

Далее, в связи с понятием Плиромы, И. Ф. Мансветов ставил вопрос и о недостаточно исследованном, с богословской точки зрения, соотношении мира, Церкви и Царства Божия в эсхатологическом свершении творения. «Судьба настоящего мира, — писал Мансветов, — зависит от судьбы Церкви. Мир существует для того, чтобы Царство Божие пересоздало, преобразило его. Когда проповедь о Распятом охватит всю Вселенную, когда древо Церкви широко раскинет свои ветви и сокровит под ними всех людей, ищущих в нем убежища, — тогда окончится настоящая историческая жизнь мира и должна начаться новая нескончаемая жизнь Церкви» [333].

3.5.2.5. Христологическая основа православной экклезиологии профессора А. Л. Катанского

Новая страница в истории русской экклезиологии связана с именем профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии А. Л. Катанского. Катанский сформулировал свою экклезиологическую позицию еще в работе «Характеристика Православия, римского католичества и протестантства» 1875 года [334], которую называли позднее «кратким по изложению, но полным по содержанию компендиумом учения о Церкви» [313, с. 58].

В этой работе А. Л. Катанский, в духе славянофильской философии истории, пытается установить прямую связь и зависимость между способностью народа к усвоению христианства и его общим национальным гением. В трех великих христианских исповеданиях (Православии, католичестве, протестантстве) он видит выражение исторического характера соответственно трех европейских этнокосмосов: эллинского, романского, германского. Римскому духу свойствен практицизм, правовое миропонимание, примат государственности. Романтический склад германцев приводит к другой крайности — одностороннему развитию Божественного в ущерб человеческому (беспочвенный спиритуализм, рационализм, концепция «невидимой Церкви» и так далее).

Главная заслуга А. Л. Катанского состоит в отчетливом формулировании им христологической основы своей православной экклезиологии. Катанский подчеркивал как важнейшее в историко-догматическом смысле то обстоятельство, что «Восток прежде всего сосредоточил свое внимание на Личности Христа Спасителя», потому что в правильном взгляде на Него заключалась «судьба всей жизни и будущность христианства». Необходимо было «спасти в Личности Христа Спасителя элемент человеческий от поглощения Божественным и наоборот. Дело шло о самом принципе Православия» [335].

Поэтому, согласно А. Л. Катанскому, православно-догматический взгляд на Церковь, в отличие от односторонних концепций католичества и протестантства, характеризуется тем, что Православие, не жертвуя ни Божественным элементом в Церкви в пользу человеческого, ни человеческим в пользу Божественного, видит в Церкви гармоническое сочетание невидимого с видимым, Божественного с человеческим, подобное соединению Божества и человечества в Лице Богочеловека [335, с. 25]. Православная экклезиология основывается непосредственно на христологии, из нее вытекает и ею определяется.

Дальнейшее развитие экклезиологическая концепция А. Л. Катанского находит в работах конца 80-х годов XIX века, содержащих углубленное и уточненное изложение учения о Церкви [336].

Первое уточнение состоит в указании догматико-экзегетического принципа, согласно которому основание Церкви Христовой следует видеть не в том или ином нарочитом событии и не в той или иной особой стороне земного служения Иисуса Христа, а во всей целокупности искупительного подвига Богочеловека. «Церковь Христова основана на Воплощении, всей земной жизни Спасителя, Его Страдании, Воскресении и Вознесении к Отцу, то есть на деле Христовом. А так как дело Христово и Его Лицо нераздельны, то, следовательно, ее основа, ее краеугольный камень есть Христос». А отсюда немедленно следует и другое уточнение, связанное с экзегезой (Мф. 16, 18) и имеющее большое значение в полемике с католической экклезиологической концепцией: на камне Петрова исповедания Господь и обещал создать Церковь Свою [337].

С другой стороны, эта формулировка дополняется учением о домостроительном действовании Святого Духа в Церкви. Особенность этих работ А. Л. Катанского заключается в апологетической заостренности формулировок: не римский папа, а Сам Христос — Глава Церкви, и не папа, а Дух Святой — Наместник Христов в Церкви. «Течение жизни в теле Церкви от Главы — Христа производится через всемогущество двигателя, который может быть назван «душою Церкви», то есть чрез Святого Духа. При Его содействии происходит прививка новых ветвей к стволу Церкви, диких маслин — к истинной маслине — Христу и чрез Него (чрез Духа Святого) переливается и распространяется по всему организму животворящая жизнь Христова. Он — Наместник Христов, Он — Правитель Церкви и Кормчий ее. Он послан в мир Самим Христом заменять Его, наставлять на всякую истину, животворить и освящать Церковь. Только через Христа и Святого Духа Церковь и делается Церковью» [338].

Это позволяет решить вопрос о святости и непогрешимости церковного вероучения, дать православное, противоположное римско-католическому, понимание непогрешимости.

Непогрешимость в православном понимании принадлежит Вселенскому Собору епископов как свидетелей о вере всех Церквей, всего вселенского тела Церкви, вере, сохраняющейся неизменной действием одушевляющего все церковное тело Духа Христова — Параклита. В результате Катанский приходит к следующей догматической формулировке непогрешимости: «Причина и источник непогрешимости — Дух Святой; хранитель непогрешимости, правоверия и благочестия — вселенское тело Церкви; орган непогрешимости — Вселенский Собор как свидетель и выразитель всегдашней, неизменной веры всего тела Церкви» [339].

3.5.2.6. Учение о Церкви как Теле Христовом в работе Е. П. Аквилонова «Новозаветное учение о Церкви»

Под руководством А. Л. Катанского в Санкт-Петербургской Духовной Академии была выполнена работа Е. П. Аквилонова (впоследствии — протоиерей Евгений, профессор той же Академии) под названием: «Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о Теле Христовом» [340]. Она была представлена в Совет Академии как магистерская диссертация, но не была утверждена Святейшим Синодом ввиду догматической новизны решения вопроса. Магистерскую степень Е. П. Аквилонов получил двумя годами позже, в 1896 году, за переработанный вариант исследования — практически за новую догматико-экзегетическую работу, повторяющую название диссертации И. Ф. Мансветова: «Новозаветное учение о Церкви» [341].

Аквилонов в своей работе подробно анализирует предложенные западными богословами догматические определения Церкви [342] и приходит к выводу, что «для православных... определение Церкви как общества верующих не является вполне пригодным», «не выражает всецелого ее существа» [343, с. 117]. «Верующие составляют, правда, одну из существенных сторон Церкви, но еще большее значение в Церкви имеет Божественный план, по которому она создана, и организующее ее Божественное начало» [343, с. 17]. Между тем из определения Церкви как общества верующих «невозможно вывести учения ни о Христовом главенстве в ней, ни о каком-либо из существенных ее свойств, перечисленных в Символе веры» [343, с. II, тезис 5]. Это определение не является полным даже в смысле простого описания, «ибо к Церкви

принадлежат также бесплотные ангельские силы и почившие о Господе христиане» [там же, с. II, тезис 7], а главное — неизбежно приводит к неправомыслию о Церкви. Католическая экклезиология приходит к «омищению Церкви, к перенесению на нее многих свойств обыкновенных человеческих обществ (особенно — государства) и — что касается папы — к смешению догматической стороны в Таинстве Священства с канонической». Протестантское же учение о невидимой Церкви есть не что иное, как «отрицание Церкви» [343, с. II—III, тезисы 9, 11].

Поэтому «православная богословская наука имеет своим неперменным долгом нахождение полного, точного и отвечающего православию определения Церкви» [340, с. 117]. Такое полное и точное определение Е. П. Аквилонов находит в учении апостола Павла: Церковь есть Тело Христово (Еф. I, 22—23). Обоснование и положительное раскрытие апостольского учения о Церкви дается автором в заключительной главе монографии [340, с. 229—254]. Основные положения этого учения состоят в следующем.

Истинная жизнь для человека возможна только в Церкви, потому что Господь благоволит вступить в завет жизни не с каждым человеком в отдельности, а со всем верующим в Него человечеством. Церковь, таким образом, состоит из верующих и из Самого Троицостасного Бога: Бога Отца, по изволению Которого «Слово стало плотью» «нашего ради спасения»; Бога Сына, воплотившегося и пострадавшего за нас (нашего Исккупителя); и Бога Духа Святого, усваивающего нам плоды искупления. Так как Первоисточник истинной жизни есть Сам Бог — Церковь есть Тело Божие. А поскольку именно «Слово стало плотью», то в более частном смысле Церковь есть Тело Христово и возглавляется Единым Главой — Господом Иисусом Христом [340, с. 239]. Причем единение это является настолько существенным, что ни на мгновение нельзя допустить ни существования Церкви без Христа, ни существования Христа без Церкви или вне Церкви, ни возможности для Церкви какой-либо иной Главы, кроме Богочеловека [340, с. 240].

Именно как Тело Христово Церковь становится причастницей и носительницей четырех догматических свойств, запечатленных в Никео-Цареградском Символе: единства, святости, кафоличности и апостольства [340, с. 241—248], а с другой стороны, продолжательницей искупительного подвига Христова, повторяющей в своих исторических судьбах тот же жертвенный путь, которым прошел во дни Своей плоти Сам Исккупитель [340, с. 246]. Ибо повсюду Церковь возвещает истину и есть семи-свечный светильник, носящий свет Христов. Поэтому, в смысле постоянного посланничества для спасения мира, Церковь есть апостольская (от греч. «посылать»). Но для неизменного исполнения своего апостольского служения Церковь должна быть единой вчера, сегодня и вечно, быть неразрывно связанной в своем настоящем со всем прошедшим и будущим [340, с. 246], то есть не может существовать без Предания, которое есть Дух Христов, оживляющий Церковь и составляющий ее внутреннюю сущность [340, с. 249]. Таким образом, Тело Христово живет жизнью, раскрывающейся сверху вниз — от Главы к членам, и изнутри — в мир, наружу [340, с. 242, 249].

На основе проведенного исследования Е. П. Аквилонов дает в заключение новое для тогдашней русской богословской литературы догматическое определение Церкви: «Церковь есть Богочеловеческий организм, возглавляемый Самим Господом Иисусом Христом и одушевляемый Святым Духом; Самим же Христом по воле Бога Отца основанный и управляемый (даже в земной части Церкви, имеющей Богоустановленную священноиерархию) и состоящий из всех — на небе и на земле — верующих, стремящихся к вечной жизни, во блаженном единении с Троициным Богом, а в Нем и между собою» [340, с. 254].

Таковы основные работы, посвященные христологическому раскрытию догмата о Церкви в русском догматическом богословии XIX века. В XX веке дальнейшим уточнением догматических формулировок и особенно экзегетического обоснования православного учения о Церкви в смысле Тела Христова занимались в своих работах Ф. Думский [344], архимандрит (в будущем архиепископ) Иларион (Троицкий) [345], священ-

ник Павел Флоренский [346], митрополит Сергей (Тихомиров). Словами, принадлежащими последнему из названных богословов, мы и закончим настоящий раздел. «Церковь есть живое Тело Христово, живой, кипящий жизнью организм, имеющий Главу — Христа. Без Главы — Христа нет источника жизни: Глава Христос — *sine qua* поп Духовной жизни. Но и Христос — Глава осуществляет Свои планы спасения вселенной чрез Тело Свое — Церковь: Церковь — *sine qua* поп мирового спасения чрез Христа» [347].

3.5.3. Триадологическое раскрытие догмата о Церкви в русском богословии

3.5.3.1. Церковь как претворение тринитарного домостроительства в концепции А. Л. Катанского

Другое направление в развитии русской экклезиологии связано с появлением работ, посвященных различению домостроительного действия Каждого из Лиц Пресвятой Троицы в Церкви. В выяснении этого вопроса большую роль сыграли статьи неоднократно упоминавшегося нами профессора А. Л. Катанского, напечатанные в «Церковном вестнике» в 1894—1895 годах.

Важнейшие из этих статей, явившихся завершением экклезиологической системы их автора, следующие: «О научно-богословских определениях Церкви», «Постановка трактата о Церкви в науке догматического богословия», «О Духе Святом — Параклите». Частично они обязаны своим появлением диссертации Е. П. Аквилонова и догматическим спорам вокруг нее. Выступая на магистерском диспуте Е. П. Аквилонова, А. Л. Катанский подчеркивал, что в работе никак не раскрыто действие Духа Святого в Церкви, и призывал к дальнейшим исследованиям относительно триадологического раскрытия догмата о Церкви [348].

Предшественниками Катанского в этом вопросе были профессор протоиерей Московской Духовной Академии А. В. Горский и святитель Феофан Затворник.

Первым из них тринитарный принцип был положен в основу стройной церковно-исторической концепции. Главные стороны исторической жизни Церкви А. В. Горский рассматривал как результат непосредственного действия Лиц Святой Троицы. В одной группе фактов он находит обнаружение действия Бога Отца, в другой — Бога Сына, в третьей — Духа Святого.

«Мы должны видеть, — писал А. В. Горский, — как Бог призывал в недра Своей Церкви один народ за другим, как охотно или не без сопротивления люди следовали сему велению. И если, по слову Спасителя, никто не придет к Нему, если Отец не привлечет его, то здесь мы должны видеть преимущественное действие Бога Отца, Который хочет всем людям спастись и в познание истины прийти» [349]. Такова сфера действия в Церкви Бога Отца: проповедь Евангелия, апология, исповедничество, мученичество.

Действие Сына достаточно определяется тем, что Церковь есть Тело Сына. В сфере Его преимущественного смотрения входят иерархия, каноны и вероучение — все, что нужно для наставления верующих на путь возрождения и спасения.

Далее, «начатое под руководством Церкви чрез Иисуса Христа обновление довершается — под влиянием Духа Святого и при пособии благодатных учреждений — в собственной деятельности каждого, которая бывает разнообразна по различным отношениям настоящей временной жизни» [349, с. 590—591]. Иными словами, к области действия Третьей Ипостаси А. В. Горский относил сферу личного спасения и аскетического делания верующих: таинства, пост, молитву.

Святитель Феофан Затворник в книге, направленной против сектантов пашковцев, отрицавших значение Третьего Лица Пресвятой Троицы в икономии нашего спасения, собрал полный свод соответствующих библейских и святоотеческих свидетельств.

Усиленно подчеркивая, как и преподобный Серафим Саровский, значение благодати Духа Святого в спасительном перерождении человека, Святитель Феофан разъясняет: «Я собрал столько свидетельств о благодати Святого Духа не с тем, чтобы умалить или заслонить, что содеяно и содевается Господом Иисусом в нашем спасе-

нии, но с тем, чтобы выставить на вид, что опускается, и кажется не с добрым намерением, и близ Господа восставить, как и подобает, в твоём сознании и Духа Святого, в равной силе и степени с Господом устрояющего наше спасение. Спасение наше в Господе Иисусе Христе, но содевается оно в нас благодатию Святого Духа». Поэтому необходимо, «велегласно возвещая о Господе Иисусе, столь же велегласно возвещать и о Святом Духе, не забывая однако же и благоволения Отца» [350].

И далее: «Желающему полно разуместь все, относящееся к нашему спасению, надлежит различать два момента: домостроительство спасения, или устройство всего, потребного для спасения, — и содевание спасения каждого лица. Первое совершил Господь Иисус Христос по благоволению Отца, но не без Духа Святого, а второе совершает, по благоволению же Отца, Дух Святой, но не без Христа Господа, Сына Божия». «Чтобы совершилось спасение каждого человека в частности, необходимо, чтобы совмещенное в Лице Господа все потребное для спасения перешло в каждого и им было усвоено. Сие последнее совершает Дух Святой...

Так и веруй, что твое спасение содевается в равной силе Господом Иисусом Христом и Духом Святым или в Господе Иисусе Христе благодатию Святого Духа, не забывая при сем содержать в мысли: по благоволению Отца... Всяко, однако же, не погресишь, если будешь помышлять, что в устройении всего потребного ко спасению преимущественно действовал Господь Иисус Христос, нераздельно, однако ж, от Духа Святого, а в содевании спасения каждого человека преимущественно действует Дух Святой, тоже нераздельно, однако ж, от Господа Спасителя» [350]. Богослову, пытающемуся проникнуть в таинственную жизнь Церкви и совершающееся в ней благодатное Богоупоение, необходимо, по мнению святителя Феофана, «велегласно возвещая о Господе Иисусе, столь же велегласно возвещать и о Святом Духе, не забывая, однако же, и благоволение Отца» [350].

А. Л. Катанский синтезировал в известном смысле взгляды обоих своих предшественников. В кратком, но емком трактате «О Духе Святом — Параклите» (1895) он сформулировал православное учение о Христе как Главе Церкви, и о Духе Святом, Животворящем Церковь, в виде следующих тезисов.

1. «Христос Спаситель есть Глава Церкви в том именно смысле, что Он как Новый Адам, Новый Родоначальник, есть Источник новой, животворящей святой жизни, — Источник, из Которого истекает эта жизнь в Тело Церкви, чрез новое рождение чад Божиих, чрез совлечение ветхого человека (греховной скверны, полученной от ветхого Адама) и облечение в Него — Нового Адама. Эта жизнь от Него, как от Источника исходящая, прививается, развивается и распространяется многообразно и по всему Телу Церкви.

2. Христос Спаситель как Глава действует на Церковь, однако же не совне. Все оживотворяя в ней, Он Сам вселяется в нее, пребывает в ней и даже теснейшим образом (наподобие союза мужа и жены) соединяется с нею, но, однако, все это совершает чрез Духа Своего Святого, Параклита.

3. Дух Христов несет в Себе и с Собою дары животворящей жизни Христовой, привлекает и потом прививает членов Церкви ко Христу, как дикие маслины, вселяет в них Христа Спасителя.

4. Наконец, слагает (однако не без Господа Спасителя) из всех их одно целое — Тело Церкви, все проникает в Церкви и всеми движениями в Ее Теле заправляет, как душа — движениями тела (опять, впрочем, не без Христа Спасителя). Все это совершают в земной Церкви Глава Ее Иисус Христос и Дух Святой по благоволению Бога Отца, — чрез таинства и церковную иерархию» [351].

3.5.3.2. Священник Павел Флоренский и его триадологическая концепция: дело Отца, дело Сына, дело Святого Духа

Из богословов XX века наиболее подробно о триадологическом строении Церкви писал П. А. Флоренский в ранней работе «Экклесиологические материалы. Понятие Церкви в Священном Писании» [352]. Для нас интересна пятая глава этого сочинения: «Соотношение атрибутов Церкви и символическое ее определение».

П. А. Флоренский ставит вопрос предельно широко. «Всякое тело, — пишет он, — с наиболее общего угла зрения есть “группа”, выражаясь языком математики... Церковь есть Тело Христово... потому формально-логически мы не можем определить Церковь иначе как группу... Всякая группа есть некоторое (1) множество, объединенное известным (2) единством в (3) целое». На этом предельно общем математическом основании П. А. Флоренский различает в Церкви: «(1) ее вещество или людей, из которых складается ее содержание; (2) ее объединяющее начало или Тело Иисуса Христа, ассимилирующее в Себя эти отдельные человеческие единицы; (3) ее самосознание, идущее от Духа Святого».

«Хотя вся Пресвятая Троица, — продолжает П. А. Флоренский, — участвует в каждом Божественном акте, но тем не менее отдельные моменты домостроительства Божия принадлежат по преимуществу Той или Иной Ипостаси Пресвятой Троицы. Сообразно трем Ипостасям, мы можем различать в Церкви три момента: 1) дело Отца как Творца, давшего бытие людям, входящим и имеющим войти в Церковь; 2) дело Сына как Слова, организующего людей в Свое Тело; 3) дело Духа как Освятителя, животворящего Тело Христово» [353].

Далее П. А. Флоренский в духе обычного для него физико-математического символизма «раскладывает» понятие Церкви по «основным категориям существующего». Трем основным экклезиологическим образам Церкви (Здания, Тела и Жены) соответствуют три сферы сущего, изучаемые в 1) физике, 2) биологии, 3) психологии. По ним устанавливаются «три модуса Божества к Церкви и Церкви к Божеству». В свою очередь, из них выводятся три атрибута Церкви: 1) универсальность, 2) единство, 3) святость [353, с. 132—133]. Затем строятся экклезиологические аналогии трем служениям Иисуса Христа: путь («миряне»), истина («священство») и жизнь («пророчество»). Наконец, результаты этого кропотливого и весьма рационалистического анализа сводятся П. А. Флоренским в формально организованную схоластическую таблицу [353, с. 182], увенчивающую это богословско-математическое исследование. Следует отметить, что в последующих своих работах [354] отец Павел существенно преодолевает крайности богословского рационализма в учении о Церкви, намечая переход к богословию личности в Церкви [355].

3.5.3.3. Единство Троицы и кафоличность Церкви

Примерно в одно время с указанными нами работами А. Л. Катанского по разъяснению домостроительства в Церкви Троицы Божественных Лиц русскими богословами намечается новый аспект в триадологическом раскрытии догмата о Церкви. В рамках антропологической школы раскрытия догматов (см. выше 2.5.), называемой еще иногда «школой нравственного монизма», был поднят давний, известный в святоотеческом богословии вопрос об уяснении естественным разумом тайноводства Святой Троицы в Церкви чрез уподобление тайны Церкви тайне Самой Святой Троицы.

3.5.3.3.1. «Нравственная идея догмата Церкви» архимандрита Антония (Храповицкого)

В 1892 году Русская Церковь торжественно отмечала 500-летие со дня блаженной кончины одного из первых русских богословов Святой Троицы — Преподобного Сергия Радонежского († 1392). Московская Духовная Академия среди многих научных публикаций отметила эту дату богословской работой своего ректора, архимандрита Антония (Храповицкого) «Нравственная идея догмата Святой Троицы» [356].

Основные мысли, содержащиеся в этой статье и развитые затем в специальном экклезиологическом трактате «Нравственная идея догмата Церкви» [357], состоят в следующем.

Для спасения человека необходимы три условия: волеизъявление самого человека, Бог и Церковь. Царство Божие, которое принес на землю Спаситель, не сводится к освящению одной только личной жизни человека чрез непосредственное воздействие на него благодати Божией. Царство Божие заключается в основании на земле нового бытия, нового начала, через которое — и только через него — Бог входит в общение с

человеческой личностью: «они не от мира, как и Я не от мира» (Ин. 17, 14). Это новое бытие, новое начало и есть Церковь. Новизна его состоит в том, что оно как нельзя более противоположно как греховной, раздвоенной личной жизни человека, так и разрозненному, разделенному бытию человеческих обществ. Церковь — в противоположность мирской раздробленности, разделенности, заброшенности людей — представляет бытие по преимуществу единое. Притчи Господни уподобляют его тесту, заквашенному хозяйкой; дереву, привлекающему всех под свою тень; виноградной лозе, в которой ствол — Христос, а ветви — апостолы.

Соответственно своей новизне, своей противоположности прежней греховной жизни мира Церковь имеет себе подобие не на земле, где нет любви и единства, а царят зло и разделение, но на Небе, где единство Отца и Сына и Святого Духа сочетает Трех Лиц в единое Существо, так что нет трех богов, но Единый Бог, живущий единой жизнью.

Учение о тринитарной природе Церкви Христовой наиболее явно раскрыто в Первосвященнической молитве Спасителя: «Отче Святыи! Соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты дал Мне, чтобы они были едино, как и Мы» (Ин. 17, 11). И далее: «Да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21). И еще раз: «Да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино» (Ин. 17, 22—23).

В этих словах — сущность Церкви. Она устроена и живет не по законам мира, но по законам Божественной жизни: «Как Мы», — говорит Спаситель о тайне Святой Троицы. Тайна Церкви коренится в самой глубине Троичной жизни: верующие не просто едины в Церкви друг с другом, подобно тому, как Троица Божественных Лиц едина в Себе, но едины в Божественных Лицах («да будут в Нас едино»), как бы со-единяются с Ними — Церковь в Троице и Троица в Церкви. Поэтому и определение Церкви «должно почерпаться не из понятия земного бытия, но из учения о Троицином Существо Божием, как научил нас Господь в Своей Прощальной молитве. Бог един по существу и по жизни, но Троичен в Лицах, так и Церковь едина по существу, но множественна в лицах, ее составляющих» [357, с. 21].

Троица Божественных Лиц живет единой жизнью единого Божеского Естества, так что это единство жизни не нарушает Их личной свободы. Но является, напротив, непосредственным осуществлением совокупной свободы трех Божественных волей. И первая, райская Церковь, если бы не было грехопадения первых людей, если бы они не исполнились греховного противления и самоубийственного разделения, с такой же силой обнаруживала бы единую жизнь единого Богозданного человеческого естества, которое было «добро зело» (Быт. 2, 31) и которое Триипостасный Бог «соделал образом вечного бытия Своего» (Прем. 2, 23). Причем эта общность человеческих мыслей, чувств и поступков утвердилась бы и созидалась свободной волей каждой отдельной личности, сохраняя свою нравственную ценность. Но первородный грех «рассек естество» (по выражению святителя Василия Великого) и омрачил сознание человека. Человек дошел до такой степени заброшенности и ожесточения, что первичным источником мышления сделалось для него противопоставление «я» и «не-я», а Божие Троициество, образом которого является человеческая природа, стало для естественного разума непостижимой тайной.

Христос Искупитель восстанавливает утраченную Адамом единую жизнь человеческого естества в основанной Им Церкви. Церковь, таким образом, не просто множество отдельных людей и тем более не правовое земное учреждение. Это сама принесенная на землю Спасителем новая жизнь, благодатная и святая, «проявляющаяся прежде всего в святых и умиленных чувствах веры, покаяния, духовной радости, чистоты и любви, которые находит в своем сердце каждый облагодатствованный человек, не как плоды, выращенные усилием его воли в его собственной личности, но как свойства иной, отвне поданной ему, природы — природы того Нового Человека, в которого он облекся Крещением. Его дальнейшая задача будет заключаться лишь в том, чтобы эти святые зачатки спасения, данные ему от Бога, эту жизнь восстановленного

естества, жизнь Церкви, подвигом своей личной свободы охранять и умножать, а противную ей жизнь ветхого человека распинать и изгонять» [357, с. 25—26].

Последняя цитата, которой хотелось бы закончить этот раздел — из магистерской работы Владыки Антония «О свободе воли» (1887). Противопоставляя греховную свободу самоутверждающегося индивидуума соборному самосознанию христианской личности и подчеркивая, что восстанавливаемое, во Христе и в Церкви, единение не есть субстанциальная данность, но всегда — и при обязательном сотворчестве человека — новое творение, молодой богослов (напомним: автору не исполнилось двадцати четырех) писал: «Самоотрицание свободы уже дано в чувстве любви — и притом во всей его полноте, в смысле отрицания своего я как самостоятельного свободного начала. Ты един с Богом и людьми в меру своей *самоотверженной* к ним любви... Нравственная автономия (личности. — *Н. Л.*) идет так далеко, что не только не требует того, чтобы единство, которое осуществляется в ней, было фактически дано в форме субстанциального единства людей (как в пантеизме), но, напротив, вовсе *не допускает* подобного единства, которое фактически предваряло бы ее стремление. Нравственность не хочет видеть себе авторизации в статическом бытии. Она, как деятельность по преимуществу *личная*, может быть деятельностью только творческой, она водворяет нравственное единство там, где его фактически еще нет — оно должно быть сотворено, и притом не Богом. Вот почему и говорили отцы Церкви, что Бог может сделать все, кроме спасения человека» [358]. Или, перефразируя мысль по-другому, Бог нас без нас не спасает.

3.5.3.3.2. *Троичность и соборность в богословии святителя Илариона*

Продолжателем данного направления в русской экклезиологии был святитель Иларион (Троицкий). Работы по экклезиологии занимают важнейшее место в богословском наследии этого выдающегося иерарха [359]. Для его работ характерно углубленное внимание к таинственной стороне жизни Церкви, которая, как он говорит, «не может быть во всей глубине предметом логических определений и научных исследований; она непосредственно дается тому, кто в ней участвует». Потому и церковное самосознание, по его мнению, непосредственно может иметь лишь тот, кто живет в Церкви, кто является «живым членом живого церковного организма».

Святитель Иларион также подчеркивал внутреннюю связь троичности в Боге и кафоличности Церкви. «Христос пришел на землю, чтобы спасти мир» (Ин. 3, 17), а потому и христианство не есть только учение, которое принимается умом и содержится каждым порознь. Нет! Христианство есть жизнь, в которой отдельные личности настолько объединяются между собой, что их единение можно уподобить существенному единству Лиц Святой Троицы. О создании из людей такого единства — Церкви, и молился Господь Иисус Христос Своему Небесному Отцу. В основу единения людей в Церкви Христос полагает любовь. Указав идеал Церкви в единосущии Лиц Святой Троицы, Он в той же молитве говорил: пусть любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них (Ин. 17, 26). Подражать этой-то несравненной взаимной любви Лиц Святой Троицы и убеждал Господь Иисус Христос Своих учеников в прощальной беседе: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13, 34—35; 16, 12—14, 17) [360].

То же самое имеют в виду современные православные богословы, когда говорят о третьем определении Церкви в Никео-Цареградском Символе, получившем в греческой и славянской богословских традициях два неадекватных, но взаимно дополняющих и уточняющих друг друга термина: «кафоличность» и «соборность». «Главное содержание их, выражая существенное свойство Церкви — единство во множестве и множественность в единстве — уподобляет тайну Церкви тайне Святой Троицы. Троичность в Боге и соборность в Церкви, единство Троицы и кафоличность Церкви являются центральной темой богословия в изъяснении тайны Богочеловеческого взаимодействия в деле спасения мира» [361, с. 61].

3.5.3.4. Церковь и личность в трудах Патриарха Сергия (Страгородского)

Экклесиология Святейшего Патриарха Сергия († 1944) — плод его многолетних богословских исследований и практического церковного делания. Не пытаясь изложить подробно экклесиологические воззрения Патриарха, скажем здесь лишь о главном в них, используя характеристику богословской мысли Святейшего Патриарха Сергия, которую дал в свое время младший его современник, выдающийся русский богослов В. Н. Лосский († 1958).

Общей догматической основой экклесиологических воззрений Патриарха Сергия является различие между «природой» и «личностью» в Боге и в разумных творениях. Это таинственное различие, основоположное для христианской антропологии и основанной на ней православной аскетики, впервые, как мы видели в предыдущем параграфе, было положено в основу православной тринитарной экклесиологии митрополитом Антонием (Храповицким), автором названных выше работ «Нравственная идея догмата о Святой Троице» и «Нравственная идея догмата Церкви». В поздний период творчества Святейшего Патриарха Сергия, особенно в споре с софиологическим богословием протоиерея Сергия Булгакова, оно получило у него дальнейшее раскрытие и уточнение. Патриарх Сергий следующим образом выражает это различие *природы* (того, что ранее мы называли, следуя терминологии Антония, «естеством») и личности (ипостаси) в тварных существах: «Высшим отличием человека в земном мире является его ипостась, или самосознание. Человек не только живет, но и сознает, что живет и для чего, и притом сознает и принадлежащими ему, своими, все свои части и все их переживания. Думает не “телу больно”, а “мне больно”; не “душа моя любит”, а “я люблю” и так далее. Но человек также освещает своим самосознанием и присваивает себе, считает своим и свой дух, почему и говорит не только “мое тело”, “моя душа”, но и “мой ум”, или, как Апостол: ваши дух, душа и тело (1 Сол. 5, 23). Это свидетельствует, что ипостась (самосознание) и дух не одно и то же: что, не говоря уже о человеке — существе полудуховном и полутелесном, но и в чистом духе (каковы ангелы), можно различать, с одной стороны, ипостась — самосознание, а с другой — духовную природу, так сказать, предмет их самосознания» [362, с. 267].

На этом построено православное учение Патриарха Сергия о личности, в котором он выступает прямым продолжателем школы антропологического раскрытия догматов, особенно своих старших друзей и единомышленников — Преосвященных Михаила (Грибановского) и Антония (Храповицкого). Нельзя смешивать личность с природой, но нельзя и разделять их, отрывая одну от другой. Как Божественное естество немислимо само по себе, вне трех Лиц Святой Троицы и в отдельности от Них, так же и сотворенная природа существует только во многих ипостасях или личностях. Сложный состав нашей тварной природы, телесно-душевно-духовной, которую мы признаем как наше тело, нашу душу, наш дух, ставит нас в неразрывную связь со всей совокупностью сотворенного космоса. Как природное существо, человек есть часть этого целого, тварного мира. Но как существо *личное*, как ипостась, он не есть часть целого, но содержит в себе это целое. Как самосознающая тварная личность, каждый человек есть существо единственное, абсолютно неповторимое, не сводимое ни к чему иному, от всего отличное, ничем не определяемое, рационально непознаваемое. В этой неопределимости тварной личности — ее Богоподобие, ее сотворенность по образу Божию [362, с. 268].

В нашем состоянии после первородного греха так же, как мы не знаем Всецелого Человека, Адама, как природного единства, мы не знаем и тварной личности в ее чистом виде: то, что мы обычно называем личностью, по существу личностью не является. Мы знаем лишь результат смешения того и другого (природы и личности) — индивидуумов, самоубийственно разбивающих единую человеческую природу, делящих ее между собою, относясь к ней, как к своей «частной собственности», противопоставляя друг другу свои эгоистические интересы, как бы замкнутые участки потерявшей всякую нравственную ценность, никому вполне не принадлежащей общей природы.

В противоположность этому, во имя исцеления и спасения человека, вся христианская аскетика, а также и церковные каноны, направлены к отрешению от своей природы, от своей воли, стремясь к упразднению индивидуального, самостного, замкнутого в себе псевдоличного бытия. «Отсюда отнюдь не следует, что христианство проповедует подавление личности коллективом: индивидуум не есть личность. Коренная тайна евангельской проповеди заключается именно в том, что человеческая личность не может вполне осуществиться иначе как через самоотдачу, через отказ от своего, от своей природы. В ее чистейшем виде личность есть самоотрешение. Поэтому и откровение Божественной Личности было явлено нам в полноте, в условиях жизни павшего мира, через Крестную смерть Богочеловека Иисуса Христа» [363].

Ясное различие природы и личности дало возможность Святейшему Патриарху Сергию сформулировать догматическую основу православного почитания Божией Матери — совершенной человеческой личности, единственной достигшей той полноты, к которой призвано в Церкви все творение.

«Основанием к такому безграничному возвеличению Богоматери для нашей Церкви является отнюдь не одно, так сказать, внешнее, объективное служение Богоматери спасению рода человеческого, не только тот факт, что Дева Мария стала Матерью по плоти Сына Божия, — писал Патриарх (тогда митрополит) Сергий в своей работе «Почитание Божией Матери по разуму Святой Православной Церкви». — Этому чрезвычайному по высоте служению Божией Матери соответствовало Ее внутреннее достоинство, нравственное Ее совершенство, высшая степень, предел святости, какая только доступна человеческому существу под воздействием благодати Божией» [364].

Пресвятая Дева стала Матерью Божией по плоти благодаря особому дару, сообщенному в Ней Ее человеческой природе. Но Она не осталась только природным орудием Божественной воли, только средством, избранным Богом для Своего воплощения. Как личность, Она до конца отрешилась от Себя, сделав из дара Богоматеринства, осуществившегося в Ее очищенной природе, Свой личный путь совершенного отдания Богу, всецелого соединения с Ним, которое достигло своего предела в Ее Успении. Мать Божия не только по плоти, не только по Своей природе, но и как личность, сознательно принявшая и осуществившая в Себе Богоматеринский путь, как вольный подвиг всей Своей жизни, стала первой человеческой личностью, уже достигшей высшей цели, того обожения творения, ради которого был создан мир. Поэтому смерть и тление не могли удержать Пречистую Матерь, и мы почитаем Ее человеческую личность, ставшую по ту сторону смерти и воскресения, как Владычицу, как Царицу Небесную, рядом с Царем Христом [365]. В Ней Божество приняло в Свою ипостась человеческую природу, для того чтобы человек мог обожиться; в Ней — первая человеческая ипостась достигла этой цели, стяжав полноту Богобытия в Духе Святом. «Здесь, — пишет В. Н. Лосский, — богословская мысль Святейшего Сергия, основанная на различении природы и личности, приводит нас к глубочайшей тайне, относящейся к учению о Церкви, основанной двойным нисхождением Сына и Святого Духа» [363, с. 270].

Нельзя не присоединиться к заключительным словам той же статьи В. Н. Лосского, где он представляет вышеизложенные взгляды Святейшего Патриарха Сергия, как его «завет богословию о Церкви, всякой будущей экклезиологии, желающей отвечать исканиям современной религиозной и философской мысли». И далее: «Как все, что укоренено в церковном предании, это богословие одновременно и новое, и древнее, как само христианство. Явленное в условиях русской поместно-церковной жизни, оно побуждает весь христианский мир к осознанию догмата о Церкви» [363, с. 270].

3.5.3.5. Экклезиологические воззрения русских богословов второй половины XX столетия

Современные русские богословы продолжают традиции, завешанные Патриархом Сергием (Страгородским), в своих экклезиологических трудах. Много писал о Церкви цитированный нами выше младший современник Патриарха В. Н. Лосский.

Интересные работы в этой области принадлежат епископу Корсунскому Петру (Л'Юилье), протоиерею Иоанну Мейендорфу, профессору протоиерею Георгию Флоровскому.

Большой интерес представляет статья архиепископа (ныне митрополита) Питири-ма (Нечаева) «Церковь как претворение Тринитарного Домостроительства» [361]. Он смотрит на Церковь не извне, как свойственно религиозным философам, а изнутри, от Престола Святых Таин Божиих — с той единственной точки зрения, с которой домостроительство Троицы Божией в мире есть продолжение и следствие Его постоянного пребывания в Церкви. Поэтому и истинную основу для богословия Церкви архиепископ Питирим видит в ее сакраментальном служении и в молитвенном аскетическом подвиге христиан. Истолковывая литургически известное место из Первого послания Иоанна Богослова (так называемую «иоанновскую скобку»), он пишет: «Православная экклезиология раскрывает отношение Троицы к миру в следующей формуле: Отец приводит нас к Сыну (свидетельствует о Сыне) водою (Крещением Иисуса Христа от Иоанна Предтечи и крещением всякого христианина, приходящего в мир); Сын приводит к Духу кровию (отданной за нас сначала предвечно, затем, в исполнение времени, на Кресте, и каждодневно в Новом Завете изливаемой в Евхаристии); Дух возвращает к Отцу — (в Благочестии, Пятидесятнице, в последующем домостроительстве Церкви). Духом — с самой Пятидесятницы — движется вся жизнь Церкви: вероучительная, таинственная и нравственная. Так, «три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и Сии три суть едино. И три свидетельствуют на земле: дух, вода и кровь; и сии три об одном» (1 Ин. 5, 7—8). Это двойное свидетельство есть откровение о Богочеловеке Иисусе Христе и Его деле» [361, с. 61].

Статья Владыки Питирима вносит важный вклад в раскрытие догмата о Церкви, синтезируя традиционное для русского богословия учение о совокупном домостроительстве Троицы Божественных Лиц в Церкви с унаследованным от богословия Святейшего Патриарха Сергия углубленным интересом к крестному воскресению человеческой личности в Церкви. При этом экклезиология обретает подлинное равновесие, возвращаясь к апостольскому ставроцентризму: во главе угла православного учения о Святой Троице, о Церкви и о человеческой личности ставится Честной и Животворящий Крест Христов, «средоточие в икономии нашего спасения и опора всех надежд христианских» [366]. Заключительный раздел статьи так и был озаглавлен: «Тринитарная экклезиология и Крест Христов».

«Крестная Жертва представляет собой сокровенную тайну Святой Троицы о спасении мира, космически и исторически явленную в Крестном пути Христа и Его Церкви, — пишет архиепископ Питирим. — Крестный путь Церкви является единственно возможным путем следования за Христом и усыновления ее членов Богу. Кто не берет Креста своего и не идет вслед за Мною, не может быть Моим учеником (Лк. 14, 27). Всякий верующий, то есть ищущий оправдания во Христе и приходящий для этого в Церковь, должен «сораспяться Христу». «Я сораспаялся Христу, — говорит Апостол, — и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 19—20). Это не значит, что я не живу во плоти, но жизнью истинной, жизнью вечной, верой, духом, «воздыханиями Духа Святого» — сопребываю во Христе, и Он во мне: Он — возлюбивший меня так, что предал Себя на Крест за меня; я — возлюбивший Его, уверовавший в Него и сораспавший себя Ему на кресте личного подвига. В том и состоит благодать Божия, а мое оправдание и спасение (Гал. 2, 21), в том смысл Церкви Христовой, что она дает мне право, власть и силу вознестись со Христом на Крест» [361, с. 62].

Внешним выражением «сораспания Христу» является для православных часто творимое крестное знамение, не только символическое, но и духовно реальное самораспятие своей самости, ветхого человека в себе. «Осняя себя «во имя Отца и Сына и Святаго Духа» знамением Креста, мы силою Христа Распятого пригвождаем себя к Кресту и внедряем себя в Церковь» [361, с. 62].

«Сораспять себя на Кресте Христовом можно только ради братьев своих по Церкви. В этом жизнь Церкви и смысл ее кафолической сораспинающейся природы. Бог

есть Отец Милосердия (2 Кор. 1, 3) и Бог всякого утешения. Он через Духа Утешителя укрепляет нас на предлежащем нам в этой жизни “тесном пути” трудов и терпения, чтобы и мы общением Духа Святого могли утешить других членов Церкви — Тела Христова, находящихся в таких же трудах, и тем же утешением — радостью Креста, которым Бог утешает нас самих (2 Кор. 1, 4). А что речь идет именно об утешении радостью Креста, показывает следующий стих (2 Кор. 1, 5). По мере того как умножаются в нас страдания Христовы, то есть чем истовее сораспинаемся мы Христу, причащаемся Святого Тела Его — Церкви, Страдающей и Воинствующей, — умножается Христом (Крестом) и утешение наше в Духе Святом.

Любовь распинающая и распинаемая есть особенность кафолического церковного подвига: ни один не спасает себя сам, но всех спасает Христос в Церкви Своей. членов ее, членов Тела Христова, чрез нас, друг чрез друга, — призванных к кафолическому служению “да некая спасем” (1 Кор. 9, 22)» [361, с. 62—63].

Здесь, в Церкви, единственный путь ко спасению и обожению человеческой личности. Кто потеряет душу свою ради Христа, кто положит ее «за други своя», тот обретет ее — обретет свою омытую Кровью Христовой и обоженную личность.

Глава II. СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ

1. ЭЛЕМЕНТ «СРАВНЕНИЯ» В АКАДЕМИЧЕСКИХ КУРСАХ ДОГМАТИКИ

Строго говоря, в русской богословской науке «сравнительное» богословие никогда не существовало самостоятельно. Элемент «сравнения» со времени разделения Церквей всегда явно или неявно присутствует в любом православном богословском тексте, касающемся истин веры или норм христианской жизни. Догматическое самоопределение православного богослова есть в то же время с необходимостью и его решительное отмежевание от всякого догматического неправомыслия, ересей и уклонений. То же самое следует сказать о его нравственном и церковно-каноническом самоопределении. Так из потребности духовного самоопределения православного христианина вытекает задача научно-богословского исследования главных христианских исповеданий, испытания их истинности и обличения их несостоятельности.

Что касается догматических уклонений и неправомыслия, то подобное сопоставление непременно осуществляется во всех академических курсах догматики. Но, помимо этого, в русских Духовных академиях существовала особая кафедра для изучения инославных богословских учений. Она называлась первоначально кафедрой «обличительного богословия» и ограничивала свои задачи рассмотрением западных вероисповеданий в том виде, как они существуют на сегодняшний день, в их догматической законченности и неподвижности. Устав 1869 года переименовал «обличительное» богословие в «сравнительное» и превратил его в «исторический разбор западных церквей». С 1884 года, по новому Уставу, эта дисциплина называлась — «история и обличение западных исповеданий, в связи с историей Западной Церкви от 1054 года до настоящего времени».

2. НЕКОТОРЫЕ ТРУДЫ ИЗ ОБЛАСТИ РУССКОГО СРАВНИТЕЛЬНОГО БОГОСЛОВИЯ

В результате исследований в области сравнительного богословия русская богословская литература обогатилась целым рядом ценных трудов. Среди них, кроме систематических учебных курсов архимандрита Иннокентия (Новгородова) [367], а позже — И. Трусовского [368], Е. Успенского [369], И. Ф. Петрова [370], Л. Г. Епифановича [371], можно назвать фундаментальные исследования профессора Московского университета протоиерея Александра М. Иванцова-Платонова [372], профессоров Санкт-Петербургской Духовной Академии И. Т. Осинина [373], А. Л. Катанского [374], И. П. Соколова [375], Н. Н. Глубоковского [376], А. И. Бриллиантова [377],

А. А. Бронзова [378], Московской Духовной Академии — А. П. Шостына [379], В. А. Соколова [380], А. П. Орлова [381], Казанской Духовной Академии — Н. Я. Беляева [382], Е. А. Будрина [383], Д. В. Гусева [384], А. И. Гренкова [385], А. Кремлевского [386], В. А. Керенского [387]; Киевской Духовной Академии — М. Ф. Ястребова [388], А. И. Булгакова — отца знаменитого писателя [389], Ф. Виноградова [390].

Специально о лютеранстве писали священник Евграф Бенескриптов [391], В. Певницкий [392], Ф. Стуков [393], С. Д. Маргаритов [394], И. Алексинский [395], Н. Терентьев [396]. Для характеристики католичества, кроме названных работ протоиерея Александра Иванцова-Платонова, Н. Я. Беляева, А. П. Шостына, большую ценность представляют исследования настоятеля русских церквей в Неаполе и Берлине протоиерея Тарасия Ф. Серединского [397], и священника (затем протоиерея) Иоанна В. Арсеньева [398], А. С. Лебедева [399], а также анонимно изданная книга «В защиту православной веры» [400].

Интересные работы об англиканстве, кроме названных сочинений И. П. Соколова, В. А. Соколова, А. И. Булгакова, принадлежат А. Потехину [401] и А. Я. Рождественскому [402]. Особо исследовался вопрос об отношении каждого из христианских исповеданий к Святому Преданию [403].

3. РУССКИЕ БОГОСЛОВЫ О ПРОБЛЕМЕ СОЕДИНЕНИЯ ЦЕРКВЕЙ

Основополагающее значение имели и имеют для формулирования экуменической позиции Русской Православной Церкви труды по западным исповеданиям и по вопросу о соединении Церквей, принадлежащие выдающимся русским богословам-иерархам, носителям преимущественного права свидетельствовать перед лицом инославия о православной церковной истине. Мы имеем в виду труды святителя Московского Филарета (Дроздова) [404], архиепископов Анатолия (Мартыновского) [405] и Никанора (Бровковича) [406], епископа Хрисанфа (Ретивцева) [407], а в XX веке — труды Святейших Патриархов Тихона (Белавина) [408], Сергия (Страгородского) [409], Алексия (Симанского) [410], митрополитов Сергия (Тихомирова) [411], Николая (Ярушевича) [412].

При этом, как справедливо указывал Н. Н. Глубоковский, догматическая оценка степени возможного сближения весьма различна: «для католичества и англиканства, сохранивших природу Христовой церковности, допускается смягчение даже по самым боевым вопросам», а протестантизм отвергается категорически как религиозный рационализм и анархический индивидуализм, неизбежно ведущий к дискриминации Божественного Откровения, к отрицанию Богочеловечества Христа и Церкви как Тела Христова [413]. Вместе с тем современный экуменический опыт показал, что именно «протестантская» сторона оказалась наиболее чуткой к духовному опыту Православия. Проходившие в течение последних десятилетий собеседования между богословами Русской Православной Церкви и лютеранами выявили определенное соприкосновение точек зрения по многим вопросам духовной жизни и вероучения.

Аналогичны создавшие своеобразную традицию поиски духовности в рамках православно-англиканского содружества Преподобного Сергия и Альбана в Великобритании, особенно активизировавшиеся в период деятельности в Лондоне русского прихода под настоятельством митрополита Сурожского Антония (Блума).

Нужно также подчеркнуть, что сравнительно-богословские и полемические труды писались преимущественно по конкретному поводу, в случае возникновения тех или иных вероисповедных споров и дискуссий. Но истинность Православия не доказывается в научной полемике, а показывается и раскрывается в литургической жизни, в церковном благочестии, в святых примерах православного подвижничества. Православие, скажем еще раз, — это не образ мыслей, а образ жизни, стихия благодатного Богообщения, путь восхождения чрез соединение с Христом в Его Церкви к таинственной цели Божественного домостроительства — спасению и обожению твари. Поэтому в лучших произведениях русского православного богословия, как и в древних святоотеческих творениях, мы не найдем, говоря словами современного русского

богослова, «схоластических суждений о трансцендентных и имманентных соотношениях Божественных Ипостасей. Здесь преимущественно говорится об отношениях между Духом Святым и духом человеческим. Наши богословы — и великие иерархи, и рядовые приходские священники, когда касались темы о Святом Духе, почти всегда говорили не о том, от Кого и как исходит Дух Святой, а о том, как мы, ученики Христовы, должны учиться “стяжанию Духа Святого”» [414].

Глава III. ЛИТУРГИКА И ЦЕРКОВНАЯ АРХЕОЛОГИЯ

1. ЛИТУРГИКА

Русские богословы исходят из убеждения, что подлинное сокровище православного богословия — это богослужение и богослужебные книги Православной Церкви. Именно в них заключается по преимуществу «живое догматическое и нравственное богословие» (епископ Виссарион (Нечаев)), «цвет и плод древа жизни Церкви Христовой» (профессор протоиерей Александр Горский). Поэтому так велико значение, которое придавала Русская Церковь и ее Духовные академии развитию литургики — науки о богослужении, его истории и толковании.

1.1. Из истории формирования и развития литургики

1.1.1. Характер литургики XVIII — начала XIX века

Первоначально (в XVIII и начале XIX века) исследователи русской литургики ограничивались практическим описанием и толкованием православного богослужения, выяснением символики церковных обрядов, догматического и нравственного содержания, стоящего за той или иной особенностью каждой из церковных служб. Некоторые из изданных в то время книг были предназначены непосредственно для священнослужителей и имели литургико-канонический, то есть нормативный характер. Так, еще при Петре I было издано «Известие учительное, како долженствует иерею и диакону служение в Церкви святой совершати и приготавливаться к священству, особенно же к Божественной литургии» (М., 1705). В конце XVIII века вышла книга митрополита Гавриила (Петрова; †1801) «О служении и чиноположениях Православной Греко-Российской Церкви» [415], в начале XIX века — книга архиепископа Феофиста (Мочульского; †1817) [416] и обстоятельное руководство архиепископа Вениамина (Краснопевкова-Румовского; †1811) «Новая скрижаль» [417]. Эта книга, содержащая объяснение всех православных церковных служб, храма, его устройства и утвари на основании свидетельств древних отцов Церкви, за сто лет после своего появления выдержала 18 изданий и доныне пользуется огромным уважением среди православного духовенства [418].

1.1.2. Русские литургисты — исследователи и толкователи Божественной литургии и других церковных служб

Наибольшее внимание русские исследователи и толкователи церковных служб уделяли толкованию Божественной литургии. В этой связи следует отметить — в хронологическом порядке — книги Ивана Дмитриевского [419], Алексея Морева [420], протоиерея Иакова Воскресенского [421], Василия Нордова [422], протоиерея Стефана И. Гумилевского [423]. Большими достоинствами отличаются «Изъяснение Божественной литургии» митрополита Киевского Арсения (Москвина; †1876) [424].

Особо следует остановиться на труде протоиерея Василия Нечаева (впоследствии епископа Виссариона): «Толкование на Божественную литургию по чину святого Иоанна Златоуста и святого Василия Великого» [425]. Автор исследования ставил перед собой догматико-экзегетическую задачу — «раскрыть ближайший смысл составных частей литургии, насколько он виден в самом тексте ее». В отличие от большинства прежних истолкований богослужения, старавшихся проследить в различных частях литургии последовательное изображение событий земной жизни Христа от Рож-

дества до Вознесения, протоиерей Василий (епископ Виссарион) считал, что вся литургия и каждая ее часть в равной степени есть проповедь о Христе и воспоминание о Нем, особенно о последних днях Его жизни, но отнюдь не хронологическое повествование о ней [426].

Кроме «Толкования на литургию» епископу Виссариону принадлежит целый ряд неоднократно переиздававшихся работ из области толковательной литургики: «Обозрение употребительнейших церковных молитв» (3 изд.: М., 1892), «О вечерне» (3 изд.: М., 1891), «Изъяснение молитвы Господней» (М., 1892), «Изъяснение кратких изречений, употребляемых в богослужении» (4 изд.: М., 1898) [427]. Все они носят глубоко назидательный характер. Толкователь исходил из убеждения, что Церковь «своими возвышенными песнопениями дает нам руководство не для молитвы только, но и для просвещения нас светом Богооткровенных истин», и что «степень действия на душу церковных молитв и чтений зависит от степени усвоения их умом и сердцем».

Центральное место среди толковательных трудов Преосвященного Виссариона занимают его толкования на паримии. Так называются тексты Священного Писания, извлеченные Церковью из сокровищницы Божественного Откровения для нарочитого назидания молящихся во время праздничных богослужений. Как правило, это тексты, в которых ветхозаветные прообразы и пророчества могут быть наглядно сопоставлены с тем или иным из важнейших новозаветных событий, торжественным в этот день Церковью. Например, в праздники, посвященные Пресвятой Богородице, читается в Церкви паримия «Премудрость созда себе дом» из книги Притчей Соломоновых. При этом в Премудрости Православная Церковь учит видеть Ипостасную Премудрость — Сына и Слово Божие Иисуса Христа, а под «домом Премудрости» — Церковь, которую Господь основал и живет в ней до скончания века. Вместе с тем под «домом Премудрости» понимается и Пресвятая Богородица, как вместившая в Себе Воплотившееся Слово. Глубокий сокровенный смысл несут и другие прообразовательные тексты, из которых состоят паримии. В догматическом отношении сборники паримий (их так и называли — «паримийники») представляют собой как бы сжатый комедиум всего библейского богословия.

Преосвященный Виссарион отдал этим толкованиям свыше 30 лет жизни, начав в 1861 году с паримии Богородичных праздников (Притч. 9, 1—11) [428], а затем обстоятельно прокомментировав все паримии в порядке библейских книг — от Быт. 1, 1—13, читаемой в навечерие праздников Рождества Христова, Богоявления и Пасхи, до паримий из Нового Завета, изданных им в 1895 году [429]. В целом эти толкования представляют весьма ценный памятник русского литургического богословия. Дело епископа Виссариона продолжили затем священник Н. Воинов и Н. А. Бирюков, выступив с новыми трудами по разъяснению библейского (особенно ветхозаветного) элемента в православном богослужении [430].

1.1.3. Возникновение и развитие церковной археологии и исторической литургики

С другой стороны, появляются и первые исследования, посвященные вопросам церковной археологии и исторической литургики. Еще в самом конце XVIII века в Воронеже была издана книга Ивана Аполлосова по истории русского церковного пения [431]. В самом начале XIX века протоиерей Димитрий Малиновский делает доклад по истории церковной службы [432].

К середине XIX века появились: многотомное исследование по христианским древностям Иродиона Ветринского [433], очерк истории православных богослужебных книг архиепископа Иннокентия (Борисова) [434], археологическое исследование о церковных таинствах епископа Воронежского Игнатия (Семенова) [435], книги архиепископа Филарета (Гумилевского) о богослужении Русской Церкви [436] и о гимнографическом наследии Православной Церкви [437].

Своего рода литургической энциклопедией является книга протоиерея Григория С. Дебольского «Дни богослужения Православной Греко-Российской Церкви» [438].

Впервые изданная в 1837 году и выдержавшая к началу XX века десять изданий, эта книга до сих пор сохраняет большое практическое значение для русского духовенства, наряду с вышеуказанной «Новой скрижалю» и справочной «Настольной книгой» С. Булгакова [439].

1.1.4. Работа русских литургистов по исправлению богослужебных книг

1.1.4.1. Переводы на русский язык церковных служб и канонов

Сочетанием основных направлений исторической и толковой литургики характеризуется важнейшая для Русской Церкви область литургической науки, которую составляет исследовательская и практическая работа по исправлению богослужебных книг. Одно из направлений этой обширной области [440] представляют переводы на русский язык церковных служб и канонов, церковнославянские переводы которых были наиболее трудными для понимания. Инициатива в этом важном деле принадлежала архимандриту (впоследствии архиепископу) Иннокентию (Борисову), автору названной выше книги «Историческое обозрение богослужебных книг Греко-Российской Церкви». Еще раньше, чем была написана эта книга (она издана в 1837 году), архимандрит Иннокентий, будучи инспектором Санкт-Петербургской Духовной Академии, привлек к работам по переводу с греческого языка памятников древнего церковного литургического творчества преподавателей Академии Михаила Богословского (впоследствии протопресвитер Московского Большого Успенского Собора в Кремле, † 1884) [441] и Иоанна Колоколова (также протопресвитер, настоятель Исаакиевского Собора в Петербурге, † 1869) [442]. Первый из них перевел с греческого на русский и напечатал в журнале «Христианское Чтение» (1831—1837) следующие литургические тексты: Великий канон святого Андрея Критского (Христианское Чтение. 1836. № 1. С. 129—184); каноны святого Космы Маиумского на Воздвижение, на Рождество Христово, на Богоявление, на Сретение, на Успение; каноны святого Иоанна Дамаскина на Рождество Христово, на Богоявление, на Пятидесятницу, на Успение; канон на Благовещение митрополита Феофана Никейского [443]. Второму (протоиерею Иоанну Колоколову) принадлежат переводы канонов святого Иоанна Дамаскина на Святую Пасху (Христианское Чтение, 1831) и на Преображение Господне (Христианское Чтение, 1841).

В 50-х годах XIX века профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии Евграф Ловягин продолжил труд своих предшественников, создав новый русский перевод богослужебных канонов и издав его вместе с греческими оригиналами и церковно-славянским текстом [444]. В Москве над переводом церковных служб (с их новогреческого перевода, принадлежавшего перу преподобного Никодима Святогорца) трудился в начале 60-х годов уже упоминавшийся нами ученик профессора протоиерея Александра Горского протоиерей Василий Нечаев (впоследствии епископ Виссарион), пользовавшийся в своей работе поддержкой и консультациями своего знаменитого учителя [445]. Некоторые из его переводов были напечатаны в издававшемся им журнале «Душеполезное Чтение» [446].

Святитель Московский Филарет (Дроздов) перевел на русский язык «Акафист Пресвятой Богородице» [447]. В Тульской Духовной Семинарии под руководством ректора архимандрита (впоследствии епископа) Андрея (Поспелова) († 1868) был осуществлен перевод служб двенадесятих праздников (они напечатаны в журнале «Тульские Епархиальные Ведомости» за 1862—1863 гг.) [448]. Другой перевод служб двенадесятих праздников принадлежит ректору Подольской Духовной Семинарии протоиерею Василию С. Княженскому († 1862) [449] и опубликован, соответственно, в «Подольских Епархиальных Ведомостях».

Протоиерей Михаил С. Боголюбский († 1902) перевел и прокомментировал стихиры служб Великого Поста и Страстной Седмицы [450], преподаватель Тобольской Духовной Семинарии Иван Ловягин († 1901) издал в русском переводе (параллельно со славянским текстом) воскресную службу Октоиха [451]. В начале XX века некоторые праздничные каноны в русском переводе и с примечаниями были изданы Н. На-

химовым [452]. П. П. Мироносицкий перевел кондаки преподобного Романа Сладкопевца [453], а также перевел и прокомментировал гимнографические тексты Святой Пасхи и Пятидесятницы [454]. Полный русский текст литургии был издан в Одессе в переводе протоиерея С. Петровского [455]. Некоторые богослужения были переведены Н. И. Кедровым [456], Михаилом Григоревским [457], а также известным киевским литургистом профессором М. Н. Скабаллановичем в составе готовившейся им, но незаконченной эротологической энциклопедии «Христианские праздники».

В качестве пособий для мирян к лучшему пониманию и усвоению богослужения и литургических текстов появляются сборники молитв и других гимнографических творений с переводами их на русский язык, составленные А. Н. Ушаковым [458], протоиереем В. Успенским [459], Н. Нахимовым [460]. Появление сборника «Молитв и песнопений православного молитвослова» в русском переводе Н. Нахимова вызвала оживленную полемику между последним и П. П. Мироносицким. Эта полемика двух литургистов-практиков наглядно показывает трудности понимания богословского текста и исправления богослужебных книг, с которыми приходится иметь дело справщику и переводчику его на русский язык [461].

1.1.4.2. Переводы служб и канонов с греческого на церковнославянский язык

Одновременно печатались и новые переводы служб и канонов с греческого на церковно-славянский язык, предназначенные не только для частного, но и для церковного богослужебного употребления.

В 80-е годы XIX века в журнале «Душеполезное Чтение» (его издавал известный протоиерей Василий Нечаев, будущий епископ Виссарион) появляются славянские переводы канонов, выполненные епископом Августином (Гуляницким; † 1892): Великий канон Андрея Критского («Душеполезное Чтение», 1882, I, с. 232—261), каноны на Пятидесятницу, на Преображение, на Успение (там же, 1882, II, с. 73—79, 394—409) и на другие христианские праздники («Душеполезное Чтение», 1882—1884) [462]. В Риге в конце XIX века сличением церковно-славянского Служебника с греческим занимался протоиерей Тарасий Ф. Серединский, автор известных работ о богослужении западных исповеданий [463]. Гораздо ранее его уточнением славянских богослужебных текстов занимался в Москве протоиерей Александр И. Невоструев († 1872), брат Капитона Невоструева [464], а сравнительным анализом разных редакций славянских (богослужебных) Псалтири и Евангелия — известный казанский миссионер, переводчик богослужебных книг на татарский язык Н. И. Ильминский († 1891) [465].

1.1.4.3. Работы протоиерея Константина Никольского по истории исправления богослужебных книг

Интересные работы (и публикации памятников) по истории русского богослужения и русских богослужебных книг принадлежат протоиерею Константину Т. Никольскому († 1910). Большую ценность представляет его книга (сборник публикаций с церковно-археологическим комментарием) «О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах» (СПб., 1885, 411 с.). Он издал также в серии «Памятники древней письменности» (вып. 115) «Материалы для истории исправления богослужебных книг. Об исправлении Устава церковного в 1682 году и Месячных миней в 1689—1691 гг.» (СПб., 1896, 136 с.) [466]. Эти «Материалы» были затем восполнены публикациями профессора Н. Ф. Каптерева по истории исправления богослужебных книг при Патриархе Никоне [467].

1.1.5. Возникновение сравнительной литургики

Одно из интереснейших направлений русской литургической науки образует сравнительная литургика — исследования богослужения инославных (западных и восточных) Церквей. Отметим здесь книги вышеупомянутого протоиерея Тарасия Серединского и киевского литургиста Ивана Бобровницкого о католическом и протестантском богослужении [468], протоиерея А. Ф. Хойнацкого и Н. Ф. Одинцова — об униатском богослужении [469], работы профессора МДА П. И. Цветкова († 1914)

по христианской гимнографии на Западе [470], епископов Порфирия (Успенского; †1885) о богослужении коптов и Софонии (Сокольского; † 1877) — о богослужении несториан и иаковитов [471].

1.2. Литургика в Духовных академиях

1.2.1. Литургика в академических журналах в первой половине XIX века

В первой половине XIX века литургика и церковная археология еще не заняли подобающего им места в системе академических дисциплин, так как считались предметами прикладного, практического характера. Для исторических исследований в области богослужения еще не пришло время, — лишь единичные богословы, такие, как архиепископы Иннокентий (Борисов) и Филарет (Гумилевский), сознавали актуальность исторического подхода к литургии, — а толкование (догматическое и нравственное) литургических текстов и обрядов предоставлено было преимущественно иерархам и высшему духовенству. Правда, академические богословы привлекались иногда к литургическим разработкам, особенно когда дело касалось исторического научного комментирования гимнографических памятников и отеческих творений из области толковой литургии.

Много статей, носящих именно такой характер, было напечатано за первую половину XIX века в органе Санкт-Петербургской Духовной Академии «Христианское Чтение» [472] и в основанном Преосвященным Иннокентием (Борисовым) журнале Киевской Духовной Академии «Воскресное Чтение» [473]. Авторы (как правило, анонимные) «Воскресного Чтения» и «Христианского Чтения» делали серьезные попытки построения целых догматических разделов на основе богослужебных текстов, вплотную подходя к разработке особого направления в догматическом богословии — богословия литургического [474].

Журнал «Православный Собеседник», орган Казанской Духовной Академии, присоединился к церковно-археологической работе несколько позже — когда во главе его встал архимандрит Иоанн (Соколов), ректор Академии с 1857 по 1864 год. В конце 50-х и в 60-х годах XIX века журнал публикует ряд анонимных статей церковно-археологического [475] и литургико-канонического характера [476]. В 1869 году появляется первая подписанная работа по церковной археологии — исследование И. С. Бердникова, впоследствии прославленного канониста, под названием: «О символических знаках и изображениях на христианских археологических памятниках» [477]. В 70-х годах начинает публиковать свои исследования Н. Ф. Красносельцев (см. о нем раздел 1.2.4.).

В большой степени богословскому углублению в сокровенный смысл церковных служб способствовало издание Санкт-Петербургской Духовной Академии «Писаний отцов и учителей Церкви, относящихся к истолкованию православного богослужения» (тт. 1—3, СПб., 1855—1857). Публиковались и исследования по конкретным разделам богослужения [478].

1.2.2. Первое поколение русских литургистов:

В. И. Долоцкий и А. Л. Катанский

Литургику в Санкт-Петербургской Духовной Академии читал с 1838 по 1873 год профессор В. И. Долоцкий († 1885). Он, по отзыву его ученика А. Л. Катанского, «создал науку о православном богослужении». Правда, его лекции были в основном посвящены статическому описанию и анализу существующих церковных служб, праздников и таинств [479] и не ставили задачей «проследить историю постепенного образования целых богослужебных чинопоследований Православной Церкви» [480], но начало было положено.

Ученик Долоцкого А. Л. Катанский († 1919) преподавал литургику в 1864—1867 годах в Московской Духовной Академии и имел счастливую возможность пользоваться помощью и консультациями тогдашнего ректора МДА профессора протоиерея Александра Горского. Известно, какое большое значение придавал А. В. Горский

разработке науки о православном богослужении, составляющем, по его словам, «цвет и плод древа жизни Церкви Христовой» [481]. Катанский перешел вскоре на кафедру догматики в Санкт-Петербургскую Духовную Академию, где и прославился своими работами в области догматического богословия (выше они упоминались и цитировались неоднократно), но продолжал и занятия литургикой. Ему принадлежат ценные работы, пролагавшие путь историческому методу в русской литургической науке: «Очерк истории литургии нашей Православной Церкви» (СПб., 1868; первоначально: в журнале «Христианское Чтение», 1868, ч. II), «Очерк истории национальных литургий Запада» (СПб., 1870), — а также ряд этюдов по литургической и обрядовой стороне церковных таинств [482]. В равной степени как к догматическому богословию, так и к литургическому богословию можно отнести докторскую диссертацию А. Л. Катанского о семи церковных таинствах [483]. Он участвовал также наряду с профессорами Н. И. Глориантовым, Е. И. Ловягиным и И. Е. Троицким в деле перевода и издания «Собрания древних литургий» [484].

1.2.3. Новый Устав Духовных академий (1869 год). Научно-исторический подход в изучении литургики. И. Д. Мансветов и его ученики

Разработку исторической литургики взяли на себя представители следующего поколения русских литургистов: И. Д. Мансветов, Н. В. Покровский, А. П. Голубцов, Ф. А. Смирнов, Н. Ф. Красносельцев, А. А. Дмитриевский. Их успеху способствовал новый, введенный с 1869 года Устав Духовных академий, поставивший преподавание всех богословских дисциплин, в том числе и литургику, на твердую научно-историческую основу.

Подлинным родоначальником русской исторической литургики, по мнению профессора Н. Н. Глубоковского, заслуженно считается профессор Московской Духовной Академии И. Д. Мансветов (1843—1885), умевший в своих исследованиях «гармонически сочетать детальный анализ с широким синтезом» и прочно обосновавший необходимость восходить в литургических исследованиях к первоначальному апостольскому богослужению, чтобы наиболее полно и объективно раскрыть и уяснить литургическую жизнь Православной Церкви от ее истоков до настоящего времени.

Главный труд И. Д. Мансветова — изданная им незадолго до смерти докторская диссертация «Церковный Устав. (Типик.)» [485] — скорее открывает, чем «разрешает» эту многосложную тему. Мансветов сознательно ограничивает пределы своего исследования: он исследует литургическую сторону церковного устава, касаясь дисциплинарной его части лишь настолько, насколько это важно для литургических вопросов или для выяснения исторической судьбы Типика. Затем, он почти не касается древней истории Типика — периода его первоначального образования. Из древнерусских уставов он не затрагивает местных церковных чинов, записанных в монастырских обиходниках и соборных чиновниках [486].

Церковный устав, как систематический указатель порядка служб суточного, триодного и месящесловного циклов, является одной из позднейших по времени формирования церковных богослужебных книг. Он возник в эпоху, когда уже сложились три названных богослужебных круга и каждый из них принял свой устойчивый вид. По своему назначению, устав упорядочивает существующий богослужебный материал и дает руководство к правильному его использованию в течение всего церковного года. Его появление было вызвано практической потребностью преодолеть противоречия между суточным строем церковной службы и ее же составом по Триоди и Минее.

Следовательно, в своем становлении Типик отражал общий ход развития церковной службы, которая складывалась в три этапа: вышеупомянутый суточный круг, затем — триодный, наконец, много позже — месящесловный. Три этапа в развитии церковного года определяют собой три ступени в формировании церковного устава. В соответствии с этой церковно-исторической реконструкцией Мансветов разделил все сохранившиеся тексты устава на три группы, или три последовательные редакции.

Первая редакция касается только порядка суточной службы. Она сохранилась в некоторых литургических сборниках (Евхологиях, Псалтирях, Евангелиях Апракос, Паримийниках, Кондакарях), в «Постановлениях Апостольских» [487] и древних иноческих уставах (Пахомия Великого, Василия Великого, Кассиана Римлянина, Венедикта Нурсийского) [488]. По этим источникам И. Д. Мансветов подробно характеризует древний период в развитии утрени и вечерни.

Вторая редакция устава сложилась в IX — X веках на основе порядков, которых держались иноки Студийского монастыря при преподобном Феодоре Студите. В X веке она была принята на Афоне (преподобным Афанасием Афонским). Эта редакция разрабатывает преимущественно триодную часть и излагает порядок службы по неделям церковного года. Не касаясь суточного круга, как уже установившегося, она разъясняет его особенности при соединениях со службами Великого Поста, Пятидесятницы и некоторых больших праздников. Поэтому в качестве отличительных признаков уставов второй редакции Мансветов выделяет: «слабое развитие синаксарной части и совершенное отсутствие общей или суточной части» — по содержанию, и «более систематический распорядок» — по изложению. К уставам этой редакции Мансветов относит четыре: «Краткое начертание Студийской обители», устав Афанасия Афонского, изложение службы по триоди в «Синайском канонаре» и древний устав римского папского богослужения.

Третью и последнюю редакцию устава образуют тексты с полным его изложением, когда определилось полное содержание церковного богослужебного года и три основных раздела уставной службы пришли в равновесие. Самым ранним из дошедших до нас уставов этой полной редакции является Типик, составленный Алексием Константинопольским Патриархом для основанного им Успенского монастыря во второй четверти XI века. Дальнейшее содержание книги Мансветова о Типике состоит в подробном исследовании этой полной редакции уставов в двух ее разновидностях: Студийского и Иерусалимского уставов. Далее автор характеризует первопечатный греческий Типик и последующие его издания.

Особый интерес для русской литургической науки имеют те главы мансветовского «Типика», которые посвящены судьбам Иерусалимского устава в славянских землях и на Руси, подробной характеристике Скитского устава, связанного с именем преподобного Нила Сорского и «окозрительного устава» архиепископа Геннадия Новгородского, а также первым печатным изданиям устава в России (с 1610 г.), описанию уставов 1682 и 1695 годов и работ по их исправлению.

В «Приложениях» к книге И. Д. Мансветов напечатал свою статью: «Кондакари святого Романа Сладкопевца и их литургическое значение», а также опубликовал «Литургическую часть в уставе Венедикта Нурсийского», палеографический обзор «Полные студийские уставы» и другие историко-литургические материалы [489].

Другая большая работа И. Д. Мансветова — «Митрополит Киприан в его литургической деятельности» [490].

Митрополит Киприан († 1408) принадлежит к славной плеяде русских церковных деятелей второй половины XIV — начала XV века. Он был преемником по митрополичьей кафедре святителя Алексия, митрополита Московского († 1378) и состоял в переписке с преподобным Сергием Радонежским († 1392). Работа Мансветова о митрополите Киприане является — в смысле исследования церковного устава — прямым продолжением (и дополнением) его более общей работы о Типике (хотя появилась она хронологически тремя годами раньше). Вопрос о церковном уставе был для Русской Церкви времен митрополита Киприана литургическим вопросом первостепенной важности. К началу XIV века на всем Православном Востоке, на Афоне и у южных славян был принят Иерусалимский устав, и лишь Русская Церковь еще целое столетие удерживала у себя Студийский устав. Это вызывало неудобства с точки зрения единства православной богослужебной практики. Нужно было согласовать русские церковные порядки с историческим развитием церковного устава на Православном Востоке и прежде всего дать Русской Церкви этот новый устав, ввести его в практику, сверить

по нему богослужебные книги. Решению этой задачи во многом как раз и способствовала деятельность митрополита Киприана, который, по оценке И. Д. Мансвотова, был «компилятором тогдашних греко-славянских порядков, с которыми был хорошо знаком книжным путем или по личному опыту» [491]. Он получил религиозное и книжное образование на Афоне, поддерживал тесные личные связи с Константинопольским Патриархом Филофеем Коккином, был близко знаком с состоянием церковной жизни в Болгарии и Сербии. Отовсюду митрополит Киприан старался перенимать литургические новшества: заимствовал из Константинополя «Синодик», который читали в Константинопольском Софийском соборе, переводил на славянский язык каноны и молитвы Патриарха Филофея, заимствовал из болгарских требников устав литургии и ввел его в употребление в Москве и Пскове, внес в Псалтирь новые гимнографические творения афонского происхождения (чин Панагии, канон преподобного Григория Синаита).

Основное внимание Мансветов уделяет конкретным памятникам литургической деятельности митрополита Киприана. Он исследует его служебник, требник, собственноручно списанную Киприаном псалтирь, которая «составляет весьма важный литургический памятник и может служить древнейшим образцом полной следованной псалтири», а также меньшие по объему литургические творения, приписываемые митрополиту (разрешительную молитву для прочтения над гробом князя Дмитрия Луцкого, служба или канон святому Митрополиту Петру, Московскому Чудотворцу, и другие) и его решения по частным вопросам литургической практики, которые он должен был принимать как Предстоятель Русской Церкви.

Как и в других работах Мансвотова большой интерес представляют «Приложения» к книге, состоящие из публикаций, впервые введенных в научный оборот памятников русской литургической письменности.

С удивительным мастерством Мансветов раскрывает древнейшую основу и общий строй церковных песнопений в другом своем замечательном труде — «О песенном последовании» [492].

В общей сложности, научное наследие профессора И. Д. Мансвотова составляет более 40 работ (книг, статей, рецензий) [493] по литургике, церковной истории и церковной археологии [494].

Дело Мансвотова в Московской Духовной Академии продолжали его преемники по кафедре литургии А. П. Голубцов († 1911) и (с 1912 года) Н. Д. Протасов. Первому из них принадлежат ценнейшие научные описания интересной группы памятников русского церковного устава — Соборных Чиновников, отличающихся богатством содержания и наглядно свидетельствующих о древних традициях религиозной и литургической жизни русского народа [495]. А. П. Голубцов прослеживает особенности богослужебных соборных чинов и раскрывает сохранившуюся в литургической практике на Руси тесную связь приходской жизни с жизнью соборной, непрерывно продолжающейся от глубокой христианской древности. Общее направление исследований, свойственное литургистам Московской Духовной Академии, А. П. Голубцов четко сформулировал еще в своем «Отчете профессорского стипендиата о годичных занятиях» за 1887 год, когда он только готовился к занятию кафедры церковной археологии и литургии. «Наука о церковном богослужении, — писал он, — должна состоять не в изложении “статус-кво” нашей церковной службы по литургическим книгам и не в изъяснении ее смысла по извечным приемам школьной экзегетики, которыми долгое время ограничивала свою любознательность наша русская литургика, — а в определении исторических основ богослужения, в историко-археологическом разъяснении его форм или генезиса» [496].

Согласно записям в ежегодных «Отчетах о состоянии Московской Духовной Академии», в академические чтения А. П. Голубцова входили, кроме краткого введения в науку: архитектура древнехристианского, византийского и древнерусского храмов с кратким очерком западных стилей (романского, готического, эпохи Возрождения); внутреннее убранство христианского храма и церковные одежды; древнехристианская,

византийская и древнерусская церковная живопись (с обозрением важнейших памятников мозаики, скульптуры, миниатюры и нумизматики); литургия Православной Церкви с историческим объяснением входящих в нее обрядов; обрядовые стороны церковных таинств [497]. Лекции А. П. Голубцова были изданы посмертно и составили монументальный двухтомник «Церковная археология и литургия» [498].

Продолжением церковно-археологической традиции Мансвотова и Голубцова были труды С. Муретова [499], К. М. Попова [500], Н. Д. Протасова (по архитектуре христианского храма) В. П. Виноградова (об уставных чтениях) [501] и В. А. Троицкого (впоследствии архиепископа Илариона) по истории Плащаницы [502]. Особо следует отметить публиковавшиеся в «Богословском вестнике» статьи по церковному пению — протоиерея С. Протопопова [503] и Н. М. Соловьева [504].

Другим продолжателем исследований И. Д. Мансвотова по церковному уставу — по дисциплинарной части устава — можно считать профессора русской церковной истории Московской Духовной Академии С. И. Смирнова († 1916). Его работы посвящены в основном Таинству Исповеди и покаянной дисциплине, прежде всего институтам духовничества и старчества [505], но у него есть и очерки по исторической (обрядовой) литургии [506].

Большое внимание вопросам литургики и церковной археологии уделялось также во всех систематических курсах истории Русской Церкви [507].

1.2.4. Изучение древней литургической письменности в трудах Н. Ф. Красносельцева

Почти одновременно с И. Д. Мансвотовым начинали свой научный путь Н. Ф. Красносельцев — в Казанской Духовной Академии, Ф. А. Смирнов — в Киевской, Н. В. Покровский — в Санкт-Петербургской.

Н. Ф. Красносельцев [508] вошел в историю русской богословской науки как крупнейший текстолог-комментатор богослужебных рукописей отечественных библиотек и библиотек Иерусалима, Афона, Константинополя, Рима.

В 1881—1882 годах он работал над богослужебными славянскими и греческими рукописями в Риме в Ватиканской библиотеке. Результатом этой работы была вышедшая в свет в 1885 году в Казани книга «Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки». Эта книга, обозначившая круг научных интересов Н. Ф. Красносельцева, содержит лексико-грамматический и археологический анализ-комментарий фрагментов 30 рукописей, среди которых следует отметить такие памятники, как Устав XIV—XV веков, Устав 1317 года, Часослов XV века, Псалтирь XIV века, Триоди Постные и Цветные XII—XVI веков, Октоихи XII—XIV веков, Богослужебный сборник XVI века, Сборник литургических статей XV века, литургия святого апостола Иакова и святого Иоанна Златоуста в Сборнике XV—XVI веков, толкования на литургию святого Василия Великого, святых Иоанна Постника и Германа Константинопольского, чинопоследования святого Крещения и Миропомазания, Обручения и Венчания, Елеосвящения и освящения воды, литургия святого Иоанна Златоуста по рукописи XVI века [509].

Излюбленной сферой занятий Н. Ф. Красносельцева было изучение процесса становления чина литургии и комментирование его древних списков. Движущей силой его археологических поисков была забота о преемстве предания в истории литургии, генезисе и генеалогии современного чина литургии. Разыскивая литургический материал в отечественных и зарубежных библиотеках, Н. Ф. Красносельцев собрал много малоизвестных и вовсе не известных богословской науке сведений по истории литургии. Эти сведения составили содержание книги «Материалы для истории чинопоследования литургии Иоанна Златоуста» (Казань, 1889), которая является продолжением сборника «Сведения». В «Сведениях» содержатся данные преимущественно древнего периода, когда еще не было полных и подробных уставов литургии и в обращении находились краткие редакции, состоящие почти из одних молитв с эпизодическими уставными указаниями. В «Материалах» Н. Ф. Красносельцев опубликовал

открытые им подробные уставы литургии XIII—XV веков на греческом и церковно-славянском языках.

Как мы уже отмечали выше, когда говорили об исследованиях И. Д. Мансвотова, богослужение Православной Церкви приняло современный вид постепенно. Русская Православная Церковь никогда не отождествляла богослужения с вероучением, не считала богослужебный обряд неизменным и неприкосновенным. Перемены, происходившие в обрядах Константинопольской Церкви и в церковной практике на Афоне переходили и в Русскую Церковь. Но, согласовывая свое богослужение с греческими обрядами, Русская Православная Церковь, сообразуясь с обстоятельствами, неизменно привносила в богослужение свои национальные особенности. Поэтому изучить и указать время и мотивы литургических перемен весьма важно с точки зрения не только церковно-исторической, но и собственно литургической; это дает возможность объемнее и глубже понять современное русское богослужение. Начало такого рода научным изысканиям также положил Н. Ф. Красносельцев. В 1887—1889 годах на страницах журнала «Православный Собеседник», он напечатал цикл исследований под заглавием «О некоторых церковных службах и обрядах, ныне не употребляющихся», а затем обобщил их в специальной монографии [510].

Ко времени публикации этой монографии изучение истории древнего богослужения частично приостановилось из-за того, что аргументирующая сила известных памятников-первоисточников была исчерпана, а оригиналы малоизвестных литургических памятников были малодоступны в силу множества причин, обусловленных спецификой археологии, требующей от того, кто вступает в ее сферу, высокоорганизованного интеллекта и жертвенного служения науке.

Упомянувшийся нами выше профессор Московской Духовной Академии И. Д. Мансвотов в связи с этим писал: «Мы чувствуем все больше и больше необходимость в этой непроглядной, кропотливой и сухой работе, и дальнейшее движение некоторых отделов церковной науки находится в прямой зависимости от степени знакомства и разработки рукописного литургического материала. Описание рукописей служит этой цели только отчасти. Даже лучшие из них только указывают на этот материал, дают понять, чего можно искать от известного памятника, но пользование им в подлиннике остается по-прежнему необходимым и по-прежнему затруднительным. Приведение в известность этих источников и издание более важных из них в подлиннике неминуемо подняло бы уровень нашей литургической науки и поставило лицом к лицу с целым отделом письменности, в котором заключается фактическое решение многих стоящих на очереди церковных вопросов» [511].

В монографии «К истории православного богослужения» Н. Ф. Красносельцев опубликовал тексты следующих чинопоследований: Обряд вступления на паству нового архиерея; Чин новолетия; Действо Страшного суда; Омовение святыя трапезы в Великий четверток; Общее маслоосвящение в Великий четверток и субботу; Молитва о оглашенных за утренней и вечерней и обряд оглашения в Великую пятницу; Чин пострижения черниц; Чин, како молебен пети за болящего; Чин погребения священников и архиереев в XV—XVII вв.; Чин окладовати град. Общий характер исследования — историко-археологический. Красносельцев указывает время происхождения каждого последования, происходившие в нем изменения, обстоятельства, вызвавшие его отмену. Много дала ему работа с рукописями из библиотеки Соловецкого монастыря, хранившимися в Казанской Духовной Академии [512].

Богатый материал для своей книги Красносельцев собрал также в восточных книгохранилищах во время первой своей поездки на православный Восток в 1888 году. За время пребывания в Иерусалиме Красносельцев изучил около 20 греческих и 20 славянских рукописей [513].

Возглавляя в Казанской Духовной Академии кафедру церковной археологии и литургики, Красносельцев кроме древней литургической письменности уделял много внимания вопросам церковной архитектуры. В Константинополе, Риме, Флоренции, Милане, Венеции, Равенне, Париже, Берлине во время своих поездок он

внимательно изучал историю христианских храмов, их расположение и убранство. Результатом его исследований в этом направлении был курс лекций по церковной архитектуре [514].

Работы по исторической литургике и церковной археологии публиковались в «Православном Собеседнике» — журнале Казанской Духовной Академии — и в последующие годы. Отметим, например, публикации А. И. Алмазова [515], В. Каменнова [516], А. А. Некрасова (о суточном богослужебном круге) [517], Арсения Царевского (о текстах церковных песнопений) [518], А. Попова (историко-библиографический указатель по русским православным акафистам) [519]. Несколько работ по церковной археологии принадлежат профессору Казанской Духовной Академии В. А. Нарбекову.

1.2.5. Литургика в Киевской Духовной Академии.

А. А. Дмитриевский и его школа

Развитие литургики в Киевской Духовной Академии связано прежде всего с именем профессора А. А. Дмитриевского (1856—1829), члена-корреспондента Академии Наук, великого труженика русской церковной и, прежде всего, литургической науки [520]. Он был учеником Н. Ф. Красносельцева. Под его руководством начинал в Казани свой творческий путь и всегда подчеркивал «сильное влияние», которое оказал учитель на « всю его педагогическую и учено-литературную деятельность ». К начальному казанскому периоду научной деятельности Дмитриевского относятся такие его работы, как магистерская диссертация « Богослужение в Русской Церкви в XVI веке » [521], признанная « весьма солидным вкладом в науку археологии вообще и археологии православного богослужения в частности как по новости и обилию обработанного материала, так и по вполне научному характеру обработки » [522], а также пространная рецензия на книгу Н. Ф. Одинцова о богослужении Русской Церкви до XVI века, представляющая, по существу, дополнительное исследование по теме рецензируемого труда [523].

С 1884 года А. А. Дмитриевский занимал кафедру литургики и церковной археологии в Киевской Духовной Академии. До него (с 1870 по 1883) на этой кафедре плодотворно работал профессор Ф. А. Смирнов (впоследствии епископ Христофор, ректор Московской Духовной Академии), автор ряда работ по богослужению древней Церкви [524], иконографии [525] и эрзологии [526].

В первые же годы своего пребывания в Киеве Дмитриевский публикует в журнале «Руководство для сельских пастырей» несколько десятков статей, посвященных главным образом вопросам современной богослужебной практики, никак не отразившихся в церковном уставе (Типиконе) после «никоновского» исправления богослужебных книг в середине XVII столетия [527].

Считая, что богослужение Русской Церкви является во многом «зеркалом богослужения Православного Востока» (это один из тезисов его магистерской диссертации), Дмитриевский и обратился, в первую очередь, к изучению того православного литургического наследия, которое хранилось под спудом в малодоступных монастырских книгохранилищах Афона, Синая, Патмоса, Иерусалима. В 1887—1888 годах Дмитриевский предпринимает первое свое большое путешествие по Востоку [528]. На Афоне он описал 13 евхологиев, 38 типиконов и более 100 других богослужебных рукописей. 10 наиболее важных из них было им переписано «почти дословно с соблюдением даже их палеографических особенностей». В Иерусалиме им был найден древний «Устав служб Страстной и Пасхальной седмиц в Иерусалиме» (в копии с рукописи 1122 года), чрезвычайно важный для истории иерусалимского богослужения [529]. Библиотека Синайского монастыря «дала такое количество богослужебных рукописей, — писал Дмитриевский в отчете о своем путешествии, — какого я не встречал в других восточных библиотеках... Достаточно сказать, что в Синайской библиотеке хранится до 55 рукописных евхологиев, начиная с VIII—IX века, вплоть до XVII столетия» [530]. По возвращении Дмитриевский представил в Совет Киевской Академии план издания научного «Описания» изученных им литургических памятников. Все «Описание» должно

было состоять из двух частей (трех томов): «Греческие типиконы» в двух томах и «Евхологии» в одном томе. Однако издание «Описания» продвигалось очень медленно, его первый том увидел свет лишь в 1895 году.

Между тем Дмитриевский активно продолжал свою литературную работу и делился своими впечатлениями и размышлениями с читателями излюбленного им журнала «Руководство для сельских пастырей». Так, в 1887 году он публикует статьи о современном богослужении на Афоне и в Константинополе [531], об устройстве храмов, богослужебной утвари и священнических одеждах в этих древних центрах восточного Православия [532]. В 1889 и 1890 годах он публикует материалы о вновь открытом памятнике, характеризующем уставные порядки в древней палестинской Лавре преподобного Саввы Освященного [533]. В 1891 году выходит его книга «Современное богослужение на Православном Востоке» [534], составленная из статей в журнале «Руководство для сельских пастырей», в 1894 году — «Патмосские очерки» [535], представляющие по содержанию продолжение первой (описание храмов, богослужения и устава Патмосского Иоанно-Богословского монастыря).

В 1895 году выходит первый том («Типики») главного труда жизни А. А. Дмитриевского — фундаментального «Описания литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока» [536]. Рецензенты этого труда (он был представлен в качестве докторской диссертации в Казанскую Духовную Академию) отмечали, что громадное значение его для науки православной литургики можно сравнить лишь со значением, какое имеет многотомный труд митрополита Макария (Булгакова) — для науки Русской Церковной Истории.

В первом томе «Описания» помещен почти полностью (с. 1—163, V—VIII) Устав Великой Константинопольской Церкви (IX—X век), излагающий богослужение как неподвижного, так и подвижного годичного церковного круга, а также связанные с ним чин вечерни, утрени и литургии (по рукописи XV века из библиотеки Русского Андреевского скита на Афоне) и Синайский канонарь (X — XI века), впервые открытый и опубликованный другим выдающимся исследователем восточных православных древностей, архимандритом Антонином (Капустиным) [537] являющийся, как показал Дмитриевский, одним из памятников древнего Константинопольского Типика. (Вспомним, что И. Д. Мансветов отнес триодную службу Синайского канонаря ко «второй» из выделенных им редакций Православного Типика, сопоставив его с Уставом преподобного Афанасия Афонского и «Кратким начертанием Студийской обители»). Второй отдел «Типиков» составляют ктиторские типиконы восточных и западных (италийских) греческих монастырей [538].

Второй том «Описания» — «Евхологии», вышедший в 1901 году [539], является продолжением знаменитого в истории литургики труда доминиканца Якова Гоара «Евхологион» и объясняет усвоенное Дмитриевскому наименование «русского Гоара». «Мы решились, — пишет в предисловии автор, — повторить работу Гоара, но в более широких границах и на основании изучения восточных книгохранилищ..., дать в руки специалистов-литургистов такой Евхологион или такой сборник рукописных материалов, относящихся к данной богослужебной книге и разбросанных по многочисленным и нередко весьма отдаленным от центров просвещения восточным книгохранилищам, личное посещение которых для одних затруднительно, а для других вовсе невозможно, который избавил бы специалистов от существующих трудностей и открыл бы им возможность работать в данной области вполне научно и самостоятельно» [540].

Этот том «Описания» действительно принес — и приносит донныне — огромную пользу ученым литургистам — не только русским, не только вообще православным, но и инославным. (В настоящее время «Описание» Дмитриевского переиздано в ФРГ фототипическим способом). В нем дано описание 162 рукописей (с IX по XIII век) из восточных библиотек, несколько Евхологиев — из Петербургской Публичной библиотеки (из собрания архимандрита Антонина (Капустина)) и одного Евхология (1027 год) — из Парижской национальной библиотеки. Более того, от публикации еще

40 приготовленных к изданию Евхологиев из западных книгохранилищ Дмитриевского пришлось отказаться, «по недостатку материальных средств». По той же причине он отложил (и как оказалось, навсегда) предполагавшееся для второго тома «Описания» критическое исследование гоаровского «Евхологиона», ограничившись замечаниями о погрешностях его издания при описании парижского Евхология 1027 года.

Третий, и последний из увидевших свет, том «Описания» появился лишь в 1917 году [541], когда сам Дмитриевский по существу уже отошел от занятий литургикой и состоял секретарем Императорского Православного Палестинского Общества. Третий том представлял собой первую (оборванную на полуслове) половину второй части «Типиков» и включал: 1) Иерусалимский Саввинский типикон в различных редакциях, 2) 19 типиков Святогорских (Афонских) монастырей и самое начало (2 страницы из подготовленных 70 печатных листов) дополнений к Типику Великой Церкви (то есть первому тому «Описания») [542]. Выпуская этот том в незаконченном виде, Дмитриевский предчувствовал, что на окончание его капитального труда «надеяться отчаянно». «Увидят ли Божий свет, при жизни автора, материалы, относящиеся к греческому Евхологию, особенно собранные в библиотеках римских, над которыми трудился великий литургист XVII века монах Ордена Преподобных Яков Гоар, и будут ли опубликованы материалы для югославянского Евхология, собранные в библиотеках Синая, Афона и других мест, из коих некоторые погибли уже в огне, все это ведомо единому Богу» [541].

Из множества отдельных научных публикаций и исследований Дмитриевского укажем еще изданные им так называемый «Евхологий» — сборник 30 молитв святого Серапиона Тмуитского († 358), современника и друга преподобного Антония Великого и святого Афанасия Великого [543], «Чин пешного действа» [544], историко-археологический очерк «Митра» [545]. Ему принадлежат очерки о конкретных богослужбных книгах Русской Православной Церкви — о Требнике, Служебнике, Триоди Постной и Триоди Цветной [546]. Большое руководственное значение для литургической практики Русской Церкви имеет книга «Ставленник» [547], значительно превосходящая другие подобные руководства богатством историко-литургических и практических сведений. Около половины книги занимает описание архиерейской хиротонии и ее истории. Входящие в состав чинопоследований хиротонии и хиротесии молитвы и обряды изъясняются Дмитриевским на основании литургических творений блаженного Симеона Солунского.

В последние годы жизни Дмитриевский продолжал работать над критическим исследованием «Евхологиона» Гоара. В Русско-византийской комиссии АН СССР им было сделано в этой связи два доклада: «О неудовлетворительности издания текстов в „Евхологии“ Гоара» (1924) и «Византист XVII века Яков Гоар» (1926) [548].

Дмитриевского неоднократно упрекали — одни за то, что он нередко «разбрасывался», отвлекаясь на другие сюжеты, другие за то, что ставил перед собой невыполнимые задачи. «Творчество Дмитриевского, — пишет, например, отец Михаил Арранц, — остается незавершенным как из-за того, что труды не были изданы, так и из-за того, что рабочая программа, которую наш литургист для себя составил, отличалась, без сомнения, чересчур амбициозным характером и осталась невыполненной; она бы осталась невыполненной даже в том случае, если бы Дмитриевский располагал большими средствами и если бы обстоятельства для его работы были более благоприятными».

К счастью, «разбрасывался» Дмитриевский, как правило, с большой пользой для других областей церковно-исторической науки. В том числе без этих его «отклонений» и «увлечений» не состоялась бы целая научная эпопея, связанная с его службой в Императорском Православном Палестинском Обществе и трудами по истории русского дела в Святой Земле и на Ближнем Востоке.

На основе собственных историко-литургических исследований Дмитриевский строил свой академический курс лекций по литургике и церковной археологии. Он считал, что преподаватель литургики должен обращать «более серьезное внимание на

историю богослужебных книг, употребляемых в современной богослужебной практике. Это не только главные источники данной науки, но и регуляторы современного богослужения. Всестороннее изучение исторической судьбы наших церковно-богослужебных книг настоятельно необходимо для питомцев наших академий».

За 23 года преподавания в Киевской Духовной Академии Дмитриевский сумел воспитать целую школу литургистов, включая епископа Гавриила (Чепура), профессора протоиерея Василия Д. Прилуцкого, профессора протоиерея Михаила А. Лисицына, профессора протоиерея Корнилия С. Кекелидзе (впоследствии академика АН Грузинской ССР), профессора Н. Н. Пальмова, А. З. Неселовского, В. И. Барвинка.

Достойным преемником А. А. Дмитриевского в Киевской Духовной Академии стал его ученик профессор протоиерей Василий Прилуцкий, занявший кафедру литургики и церковной археологии в 1908 году. В 1912 году он защитил магистерскую диссертацию о частном богослужении в России в XVI и первой половине XVII века [549], которая по теме и по содержанию является непосредственным продолжением магистерской диссертации Дмитриевского (1884). Дмитриевский ограничил свое исследование пределами XVI века и рассматривал, прежде всего, историю формирования чинопоследований основных таинств из Требника. Прилуцкий продолжил разбор Требника, распространив его на другие чины, относящиеся к частному богослужению XVI — первой половине XVII века, то есть того времени, когда уже началась замена неустойчивых и часто менявшихся под влиянием личного творчества рукописных богослужебных книг московского и южнорусского изводов печатными книгами. Его внимание привлекают недостаточно изученные разновидности церковных треб: (1) чины закладки и освящения храмов и освящения богослужебной утвари и облачений, (2) чины мироосвящения и (3) водосвятия, (4) пострижения в монашество и (5) погребения. Перечисленные пять групп чинопоследований Прилуцкий последовательно анализирует в пяти главах своего труда. Шестая глава посвящена молитвам и молебнам «на разные случаи». Автор излагает историю исследуемых чинопоследований, выясняет их происхождение, сравнивает их с соответствующими греческими, южнославянскими и католическими службами. В приложении к своему труду Прилуцкий опубликовал южнорусский (киевский) по происхождению «Устав и чин, бываемый на освящении новосозданной церкви».

В 1912 году, согласно новым изменениям в Уставе Духовных академий, кафедра литургики и церковной археологии была разделена на две отдельные кафедры: (1) литургики и (2) церковной археологии в связи с историей христианского искусства. С этого времени литургику в Киевской Духовной Академии продолжал читать В. Д. Прилуцкий, а на кафедру церковной археологии был избран другой ученик Дмитриевского — Н. Н. Пальмов (1872—1920). Его основная работа — «Пострижение в монашество. Чины пострижения в монашество в Греческой Церкви» — носит, как и работы всех учеников Дмитриевского, историко-литургический характер [550].

Существенным вкладом в русскую литургическую науку являются труды других учеников Дмитриевского: профессора протоиерея Михаила А. Лисицына († 1918) [551], протоиерея Корнилия Кекелидзе, впоследствии академика Грузинской АН [552], А. З. Неселовского [553], Самуила Данилевского [554], Е. П. Дяковского [555]. Литургический материал является основным и в двух патрологических диссертациях, выполненных под руководством Дмитриевского: работах К. Поповича о святителе Софронии Иерусалимском [556] и В. И. Барвинка — о Никифоре Влеммиде [557]. Наконец, можно упомянуть, что учеником Дмитриевского был Леонид Никольский [558], впоследствии преподаватель учебно-иконописной мастерской, организованной Комитетом попечительства о русской иконописи в слободе Борисовке.

1.2.6. Профессор Н. Д. Успенский и продолжатели его дела в Ленинградской (Санкт-Петербургской) Духовной Академии

Учеником и продолжателем традиции А. А. Дмитриевского в современной православной литургики был Н. Д. Успенский, профессор Ленинградской Духовной Акаде-

мии [559]. Среди его работ нужно в первую очередь назвать две диссертации о всеношном бдении: кандидатскую, выполненную под руководством Дмитриевского в Ленинградском Богословском Институте в 1925 году («Происхождение чина агрипнии, или всеношного бдения, и его составные части») и магистерскую, представленную в Ленинградскую Духовную Академию в 1948 году («Чин всеношного бдения в Греческой и Русской Церкви»). В совокупности эти две работы представляют полную историю формирования и последующего развития всеношного бдения со времен раннего христианства до современной русской богослужебной практики.

Н. Д. Успенский оставил научные труды в различных областях исторической литургики. Вопросам христианской эортологии он посвятил такие свои работы, как «Святая Четыредесятница» (ЖМП. 1945. № 3), «Чин Воздвижения Креста» (ЖМП. 1954. № 9), «История и значение праздника Рождества Христова в древней Церкви» (ЖМП. 1956. № 12). Другие его статьи посвящены христианской гимнографии [560], текстологии богослужебных книг [561], сравнительной литургики (англиканскому богослужению) [562]. Но основные его интересы лежали в области истории формирования основных богослужебных чинов Православной Церкви. В 1952 и 1959 годах им были опубликованы большие работы о православной вечерне [563], являющиеся продолжением и итогом его многолетних исследований по истории всеношного бдения и его составных частей. В последующие годы преимущественное внимание ученого привлекает история православной литургии и ее центральной части — Святой Евхаристии [564].

Особую область, в которой Успенский не имел себе равных, составляет древнерусское церковное пение. Н. Д. Успенский является в этой области достойным продолжателем славной традиции в изучении русской церковной музыки, представленной именами протоиерея Димитрия В. Разумовского († 1889) [565], И. И. Вознесенского [566], протоиерея Василия М. Металлова [567], С. В. Смоленского [568], А. В. Преображенского [569].

Истории богослужебного пения Русской Церкви (до середины XVII века) была посвящена докторская диссертация Н. Д. Успенского (Московская Духовная Академия, 1957, машинопись, 437 с.). Этой же теме посвящены его книги: «Древнерусское певческое искусство» (М., «Музыка», 1965, 216 с.; изд. 2, 1971, 523 с.), «Образцы древнерусского певческого искусства. Музыкальный материал с историко-теоретическими комментариями и иллюстрациями» (Л., 1968, 264 с.; изд. 2, 1971, 354 с.), «Лады русского Севера» (М., 1973, 134 с.), а также статья «Основы методики обучения исполнительскому мастерству в древнерусском певческом искусстве» (в сборнике: «Мастерство музыканта-исполнителя», вып. 1, М., 1972) и составленная им хрестоматия «Русской хоровой концерт конца XVII — первой половины XVIII века» (Л., «Музыка», 1976) [570].

Из работ, написанных под руководством Н. Д. Успенского в Ленинградской Духовной Академии, отметим кандидатские сочинения Г. Тимофеева (позже епископа Германа), на тему «Богослужение Святой Пасхи в его историческом развитии», диакона (потом протоиерея) Леонида Недайхлебова — «Чин воцерковления в Греческой и Русской Церкви», П. В. Уржумцева — «Великая агиасма. (Происхождение обряда и значение его в свете содержания водосвятных молитв по Евхологионам IX—X вв.)» [571]. Магистерские диссертации по проблемам исторической литургики защитили протоиерей Петр Бубуруз на тему «Святой Ипполит Римский и его Апостольское Предание» (1971) [572] и эфиоп абба Хабте Селассие Теофа — «Литургия Эфиопской Православной Восточной Церкви с ее анафорами» (1972).

1.2.7. Историко-литургические труды М. Н. Скабаллановича

Большой вклад в православную литургическую науку принадлежит также профессору Киевской Духовной Академии М. Н. Скабаллановичу (1871—1931) [573]. В 1905—1918 годах М. Н. Скабалланович опубликовал обширный цикл статей и монографий по литургики. Центральное место среди них занимает «Толковый Типикон», первый выпуск которого вышел в свет в 1910 году [574].

«Толковый Типикон» был первоначально задуман автором как практическое пособие для священнослужителей. Но захваченный широтой темы и ее глубоким научным значением, М. Н. Скабалланович создал книгу, которая стала событием в богословской жизни Русской Православной Церкви. За этот труд Совет Киевской Духовной Академии присудил ему в апреле 1912 года ученую степень доктора церковной истории.

Первый выпуск «Толкового Типикона» (автор назвал этот том «вступительной главой к истории богослужебного устава») реализовал лишь начальную, предварительную часть общего богословского замысла: в следующих выпусках должны были быть обстоятельно прокомментированы дальнейшие главы Типикона. Таким образом, первый выпуск носит существенно пропедевтический характер. По мнению автора, знание истории богослужебного Устава необходимо для его глубокого осмысленного усвоения современными служителями Церкви. Поэтому в первом выпуске «Толкового Типикона» Скабалланович дает общую историю формирования богослужебного чина от времен ветхозаветного богослужения до появления полных списков Типикона (IX век) и затем от появления таких списков до XVI—XVII веков. Первую часть своего исторического обзора литургист делит на пять периодов: 1) I век — апостольское богослужение; 2) II век — век мужей апостольских (переход от апостольской свободы литургического творчества и первообразования к устойчивым церковным нормам и богослужебным чинам); 3) III век — канонизация формулировок молитвословий и песнопений; 4) IV—V века — эпоха знаменитейших богословов, песнопевцев, витий и подвижников; 5) VI, VII и VIII века — завершающий период формирования основных чинов православного богослужения.

Толкование Типикона начинается, собственно, во втором выпуске, где комментируются первая и вторая главы Типикона: благовест, обычное начало, девятый час, малая вечерня, вечерняя трапеза, всенощное бдение; говорится об инославных вечерне и утрене, а в разделе «Практическая осуществимость всего устава всенощной» рассказывается об «идеальной всенощной» в храме Киевской Духовной Академии 10—11 ноября 1912 года.

В третьем выпуске комментируются служба первого, третьего, шестого часов, изменяемые части воскресной литургии, чин о Панагии; дается толкование третьей главы Типикона, излагающей устав соединения службы воскресной с памятью великого святого, имеющего бдения, наконец, говорится о чине благословения колива.

Четвертый выпуск не увидел света. Его отдельные фрагменты были опубликованы под общим названием «Из подготовляемого к печати продолжения Толкового Типикона» в журнале «Пастырское чтение». В этой публикации Скабалланович дает план-проспект толкования четвертой, пятой и шестой глав Типикона [575].

Во введении к первому выпуску «Толкового Типикона» М. Н. Скабалланович писал: «История — лучшая учительница, и самое глубокое толкование Типикона — его историческое толкование». Профессор В. Д. Прилуцкий подтверждает научную состоятельность исследовательского метода М. Н. Скабаллановича: «Самое ценное в рассматриваемой книге составляют исторические excursus. Изложив и объяснив типиконный отдел в его современном виде, автор сейчас же дает исторические справки об этом отделе. Историко-литургического материала в книге так много, что он в общей совокупности составит большую часть ее. Если это возможно, автор дает иногда полную историю богослужебного отдела. Определяет момент его зарождения и последовательно сообщает о всех изменениях, которым данный отдел подвергался на протяжении многих веков... Даже такие краткие возгласы, как “Аминь”, “Господи, помилуй”, не остаются без выяснения их исторического происхождения. Автор следит за каждым словом возгласий, отыскивает их прототип в Священном Писании Ветхого и Нового Заветов, в святоотеческой древнейшей письменности. Работа очень кропотливая, но зато весьма полезная. Она возводит наше богослужение к его древнейшим основам, заставляет живее ощущать его связь со словом Божиим обоих Заветов» [576].

Благодаря М. Н. Скабаллановичу, последовательно применявшему историко-археологический метод толкования Типикона, широко использовавшему традиционные в сравнительном языкознании приемы исследования этимологии и семантики слов и понятий, Типикон, пронизанный древнейшей символикой, изобилующий множеством специфических терминов, для многих перестал быть книгой за семью печатями.

В историю русского богословия Скабалланович вошел также как автор и редактор серии книг «Христианские праздники». Он намеревался в 13 книгах рассказать о всех двенадцятих праздниках Православной Церкви и особо о празднике Воскресения Христова. Каждый праздник должен был комментироваться по следующей схеме: 1) событие и история праздника (изложение евангельского повествования; историческая справка о начале празднования данного события; сведения об условиях и обстоятельствах, сопутствовавших формированию праздника, например, географические и топографические данные о Палестине, об условиях жизни иудеев; 2) служба праздника (изложение песнопений параллельно на церковно-славянском и русском языках с объяснением трудных и малопонятных слов и выражений; обозрение служб предпразднства и попразднства с таблицами гласов и подобных; напевы праздника); 3) служба праздника в Римско-Католической Церкви в сравнении с православной службой.

Этот план, как и грандиозный замысел «Толкового Типикона», М. Н. Скабалланович полностью осуществить не успел. В свет вышло только шесть книг [577].

2. ЦЕРКОВНАЯ АРХЕОЛОГИЯ

2.1. Кафедры литургики и церковной археологии в Духовных академиях до 1912 года

Как мы видели из предыдущего, русская историческая литургика достигла больших успехов в лице лучших своих представителей во всех Духовных академиях. Особенность работы кафедр литургики и церковной археологии во второй половине XIX — начале XX века состояла в том, что ведущие профессора уделяли преимущественное (если не исключительное) внимание именно литургике, то есть изучению православного богослужения, и не имели достаточно времени для равноценных занятий в области собственно церковной археологии, то есть изучения памятников христианского искусства. И. Д. Мансветов и А. П. Голубцов в Московской Духовной Академии, Н. Ф. Красносельцев и В. А. Нарбеков в Казанской Духовной Академии, А. А. Дмитриевский и протоиерей Василий Прилуцкий в Киевской Духовной Академии, наконец, И. А. Карабинов и А. В. Петровский в Санкт-Петербургской Духовной Академии — все они прославили отечественную церковную науку прежде всего своими научными подвигами на ниве исторической литургики.

2.2. Н. В. Покровский и церковная археология в Санкт-Петербургской Духовной Академии

Церковная археология и церковное искусствоведение в России более всего обязаны своим расцветом бессмертным трудам профессора кафедры литургики и церковной археологии Санкт-Петербургской Духовной Академии Николая Васильевича Покровского († 1917) [578]. Свои занятия церковной археологией Покровский начал, по его собственному признанию, еще на школьной скамье. Ему повезло: прослушав в 1872—1873 учебном году курс лекций ушедшего профессора В. И. Долоцкого, литургиста старой богословской школы 1840—1850 годов, он имел возможность слушать в следующем, 1873—1874 году, лекции по тому же предмету А. Л. Катанского, особенно подчеркивавшего значение вещественных памятников в литургике и отдельно читавшего специальный раздел о древнем христианском искусстве. Лекции Катанского определили творческий путь Н. В. Покровского: он увлекся церковной археологией и

уже в следующем году был рекомендован Советом Академии к занятию вакантной кафедры церковной археологии и литургики.

Помимо А. Л. Катанского, преемственно передавшего Н. В. Покровскому научную эстафету от профессора протоиерея Александра В. Горского, большое влияние на формирование молодого ученого оказали старшие современники, известные знатоки русских церковных древностей профессора И. И. Срезневский и Ф. И. Буслаев. Считая, вслед за названными учеными, «что задачи русского археолога заключаются прежде всего в изучении памятников русской старины» [579], Н. В. Покровский много внимания уделял непосредственному личному изучению оригинальных памятников церковного искусства, находящихся в древних центрах русской церковной жизни, особенно в Москве и Новгороде. Результаты его археологических поездок по церковной России нашли свое выражение в соответствующих публикациях [580]. Трудami Покровского и его учеников собирался и устраивался церковно-археологический музей в Петербургской Академии [581]. Наблюдения и размышления над русским церковным искусством необходимо было дополнить исследованием церковно-художественной традиции Византии. В этом отношении Покровский придавал большое значение своей заграничной командировке 1888 года, когда он посетил Константинополь, Афон, Салоники, а затем Италию, знакомясь с произведениями греческой православной иконографии и архитектуры. Во многих областях православной церковной археологии ему приходилось быть не только исследователем и теоретиком, но и первооткрывателем и собирателем.

Без огромной предварительной работы по собиранию и классификации иконографических памятников не был бы возможен главный монументальный труд Н. В. Покровского — его докторская диссертация «Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских» (более 500 страниц огромного формата, напечатанных мелким шрифтом) [582]. Евангельская иконография составляет большую — и богословски наиболее важную часть всей иконографической сокровищницы христианства. Этим обусловлено не историческое и искусствоведческое только, но и богословское значение проделанной автором работы по церковно-археологическому изъяснению изображений, относящихся к евангельской истории. Н. В. Покровский рассматривал евангельскую иконографическую традицию (так же, как и всю православную иконографию) как составную часть, одну из существенных сторон Священного Предания Церкви, в которой Христос — и иконографический образ Христов — всегда и повсюду тот же. «По мере того, как христианское Предание развивалось и переходило в сознание художников, изменялась и иконография. Следя за ее развитием, мы следим вместе с тем и за развитием религиозных и художественных воззрений, наблюдая постепенный рост евангельской иконографии, мы наблюдаем перемены в отношении человеческого сознания к евангельскому тексту в разные эпохи истории, изучаем усилия человеческой мысли подняться на высоту Евангелия и выразить всю глубину и широту его содержания в художественных формах» [583]. Ученый задался целью проследить параллельно с единой точки зрения последовательные стадии исторического развития древней христианской мысли и иконографии путем точного разбора и разъяснения каждого из привлеченных памятников. Единственный возможный путь для выполнения этой задачи состоял в сравнительном изучении вещественных иконографических памятников с современными им или стадияльно близкими памятниками христианской письменности [584].

Основные идеи созданного им иконологического метода Покровский развивал и использовал в других своих работах по иконографии [585]. Сущность его воззрений, как они выражены, например, в его докладе «Лицевой иконописный подлинник» (издан в серии «Памятники древней письменности и искусства», вып. 134), можно передать так. Древняя система иконографии не есть случайное историческое образование или человеческое изобретение. Это плод вековых раздумий и литургических переживаний Церкви, проверенный Церковью в благодатном опыте святых подвижников, осознанный и принятый ею как собственное древнее старое предание, согласное с ее

догматическим исповеданием и спасительными задачами. Особое место в истории христианского искусства принадлежит такому грандиозному и небывалому в истории искусств явлению, как система православной восточной иконографии, сложившаяся первоначально в Византии и воспринятая затем преемственно Русской Церковью. Иконографическое предание Православной Церкви не могло появиться вдруг, но складывалось и оформлялось постепенно, отражая историческое развитие религиозной мысли, литургического опыта и нравственных запросов. По мере того как развивалась и усложнялась церковная жизнь — развивалось церковное искусство и иконография. Этапы этого развития можно проследживать параллельно (как это и сделал Покровский в своем «Евангелии в памятниках иконографии») в памятниках христианской письменности и церковного искусства. «Например, прекращение несторианских споров и утверждение догмата о почитании Богоматери ставит на очередь вопрос об иконографии Богоматери; развитие литургического обряда в IV—V веках приводит к развитию сакраментальной иконографии в равеннских мозаиках и в миниатюрах рукописей» и так далее. [586].

Таким образом, «церковное искусство есть выражение одной из многих сторон церковной жизни, и поскольку эта жизнь представляет собой органическое единство и цельность, то понятно, почему и внешние отдельные выражения ее тесно связаны между собою: богословие и церковная поэзия, литургический обряд и искусство в порядке исторического развития обычно идут рука об руку. Тем важнее для нас эта система старой иконографии и искусства, что она есть продукт религиозно-исторической жизни, постепенно развивающийся (разумею развитие не в смысле изменения самой сущности христианской догмы, но в смысле неодинакового отношения к ней человеческого сознания)» [587]. Значение Лицевого иконописного подлинника как основного регулятора церковного искусства Покровский раскрывает также в своем комментарии к изданному им иконописному подлиннику Антониева Сийского монастыря в Новгороде [588]. Из других работ Н. В. Покровского следует отметить его лекции по архитектуре христианских храмов [589], а также две связанные между собой работы из истории христианских обрядов [590].

В заключение следует сказать, что трудами Н. В. Покровского церковная археология действительно получила в Санкт-Петербургской Духовной Академии, где он более 30 лет преподавал [591], самую широкую постановку в качестве отдельной (обособленной от литургики) дисциплины, предметом которой является систематическое исследование памятников церковного православного искусства — прежде всего русского и византийского.

Сказанное отнюдь не означает, что в Петербургской Духовной Академии была забыта литургика, процветавшая в Москве, Киеве, Казани. Петербургская школа литургики может быть достойно представлена именами Н. Ф. Одинцова [592], профессора И. А. Карабинова [593], профессора протоиерея Александра В. Петровского [594]. В 1909 году профессор греческого языка протоиерей Михаил И. Орлов осуществил критическое научное издание греческого текста «Литургии святого Василия Великого», ставшее первым опытом подобного рода в русской исторической литургики [595].

2.3. Светские историки православного церковного искусства (Н. П. Кондаков, Е. К. Редин, Д. В. Айналов и А. И. Успенский)

Научная деятельность Н. В. Покровского, выходявшая далеко за пределы Петербургской Духовной Академии, оказала благотворное влияние на формирование исследовательских интересов целой школы (в широком смысле слова) историков христианских древностей и православного церковного искусства. Русская школа православной иконологии представлена такими именами, как Н. П. Кондаков [596], Е. К. Редин [597], Д. В. Айналов. Непосредственными учениками Н. В. Покровского были Н. А. Сперовский [598] и А. И. Успенский [599]. Богословским содержанием иконы, ее таинственным литургическим значением занимались Е. Н. Трубецкой [600]

и священник Павел Флоренский [601]. Христианские древности Востока изучал Б. А. Тураев, церковную археологию Кавказа — Н. Я. Марр.

Так в результате длительного исторического развития русская богословская наука вновь подтвердила свою верность живому и вечному литургическому опыту Церкви, возводя даже наиболее эмпирические по характеру разделы церковной археологии на степень монументального богословия, находящего свою пространственно-временную реализацию в иконе, в храме, в церковном зодчестве и градостроительстве.

От автора

Эта работа, посвященная истории русской богословской науки, представляемая ныне на суд читателей, была написана ровно двадцать пять лет назад, и появление ее было вызвано целым рядом обстоятельств.

Начать придется издавека, с начала 60-х, когда, после вынужденного ухода на покой и кончины митрополита Николая (Ярушевича), совмещавшего посты Председателя Отдела внешних церковных сношений и Председателя Издательского отдела, руководителями обоих важнейших для жизни Церкви учреждений были назначены молодые тогда архимандриты (впоследствии митрополиты) — Никодим (Ротов) (в ОВЦС) и чуть позже Питирим (Нечаев) (в ИОМП). С самого начала представители, как тогда говорили, «молодого епископата» должны были взять на себя решающую роль в отражении последнего крупного в истории XX века натиска на Церковь — так называемых «хрущевских гонений». Для отстаивания церковных интересов в условиях всесильной системы государственного атеизма необходим был выход на мировую религиозную общественность, невозможный как без активизации ОВЦС, так и без нового информационно-издательского прорыва к зарубежному, прежде всего западному, читателю.

«60-е годы XX века, — вспоминал впоследствии митрополит Питирим, — были временем, когда наша Церковь впервые получила возможность широкого международного свидетельства, межконфессионального и межрелигиозного диалога. Московский Патриархат вошел в состав Всемирного Совета Церквей, мы участвовали во Всеправославном совещании на Родосе, в Пражском движении защиты мира (“Христианская мирная конференция”). Я был Председателем Издательского отдела Патриархии и главным редактором “Журнала Московской Патриархии”. Моим заместителем и ближайшим помощником был отец Иннокентий — тогда еще Толя Просвирнин. Мы все были молоды, полны надежд и дерзаний. Втроем (третьим был автор настоящих строк. — Н. Л.), в моем “кабинете” (редакция размещалась тогда в кладовой Успенской церкви Новодевичьего монастыря), мы размышляли над концепцией книги, с которой собирались впервые выйти на международный издательский уровень. Необходимо было раскрыть и предъявить зарубежному читателю потенциал русской церковной традиции — не только в области духовного опыта, но и в многообразных влияниях на отечественную и мировую культуру, показать глубокие исторические корни русской религиозно-философской мысли XX века”.

В апреле 1969 года Владыка Питирим впервые задумал издать небольшой сжатый очерк истории русской богословской мысли. В поисках светских авторов, владеющих материалом, он обратился, среди других, к известному историку литературы и публицисту П. В. Палиевскому, а тот в свою очередь предложил для этой цели еще очень молодых тогда — своего племянника Мишу Палиевского и автора настоящих строк. Хорошо помню, как Владыка, когда мы пришли к нему в кабинет, величаво оглаживая свою начинавшую сесть бороду, сказал: «Мне уже поздно заниматься богословием (епископу было 43 года), теперь ваше время».

Тот, первый, вариант 1969 года не состоялся. Весной 1976 года мне было поручено написать раздел «Русская богословская наука» для нового проекта — книги «Русская Православная Церковь» в серии «Церкви мира» для одного из германских изда-

¹ Митрополит Волоколамский и Юрьевский Питирим. На ниве церковной науки // Московское строительство. 29 октября 1996 г. № 44. С. 4.

тельств. Тогда и была написана данная работа. Общую редакцию осуществлял митрополит Питирим, непосредственное редактирование — протоиерей Анатолий Провирнин. В окончательном виде рукопись была отправлена издателю в 1982 году. Вышла в свет книга на немецком языке в 1985 году¹.

В Советский Союз было доставлено всего несколько экземпляров этой книги, два из них — в Издательский отдел. Один из двух экземпляров был передан архимандритом Иннокентием (Провирниным) в Библиотеку Академии наук в Ленинграде (ныне БРАН, в Петербурге), где она и находится сейчас. Другой экземпляр остался в редакции, но когда несколько лет спустя возникла необходимость к ней обратиться, поиски в библиотеке не увенчались успехом. В крупнейших библиотеках Москвы, насколько нам известно, книга также отсутствует.

К юбилею 1000-летия Крещения Руси возник вопрос о ее русском издании. Книгу планировалось переиздать отдельными выпусками. Но вышли лишь первые два: «Русская Православная Церковь. 988—1988» (Вып. 1. Очерки истории. I—XIX вв. М., 1988) и «Издание Московской Патриархии», 1990; Вып. 2. Очерки истории. 1917—1988. М., 1988). До моего раздела «Русская богословская наука» (выпуск то ли четвертый, то ли пятый) дело тогда не дошло. Русская богословская наука даже в 1988—1990 годах, на излете советской власти, все еще не подлежала ни исследованию, ни публикации.

Перечитывая рукопись, издаваемую четверть века спустя после ее создания, всегда трудно удержаться от желания многое в ней переделать, уточнить, исправить. В данном случае автор и редакция «Богословских трудов» решили этого не делать, поскольку публикуемая книга отражает реальный уровень богословской науки конца 70-х годов XX века.

Разумеется, с тех пор (особенно в последнее десятилетие) появилось огромное количество богословской и церковно-исторической литературы, словарей и энциклопедий². Невозможно перечислить здесь все: многие авторы и работы, которые цитировались нами по дореволюционным изданиям, теперь доступны читателю в комментированных переизданиях или, по крайней мере, в репринтах. В том числе, наиболее важные для нашей темы книги профессора Н. Н. Глубоковского «Русская богословская наука» и протоиерея Георгия Флоровского «Пути русского богословия»³. В публикуемой работе мы не следовали ни схеме Н. Н. Глубоковского, ни схеме Г. В. Флоровского. Наша задача состояла преимущественно в том, чтобы дать всесторонний проблемно-библиографический обзор основных направлений русской богословской академической науки, то есть богословских и церковно-исторических дисциплин в том виде, как они развивались в Духовных академиях Императорской России.

По этой причине в соответствующих разделах работы не нашли (или почти не нашли) отражения концепции русских религиозных философов и светских богословов, не связанных с академической наукой. Не обсуждается и последующее развитие русской богословской науки в XX столетии, прежде всего за рубежом: хронологические рамки исследования ограничены дооктябрьским периодом.

Первоначально планировалось, что работа должна включать также и разделы о библиистике, каноническом праве, патристике, нравственном и пастырском богословии, церковно-исторической науке. Но в текст немецкого издания вошли лишь разделы, посвященные истории догматического и апологетического богословия, а также

¹ Die Russische theologische Wissenschaft. In: Die russische Orthodoxe Kirche. Berlin—New York, 1985 (Die Kirchen der Welt, Bd. 19).

² Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 1—3; Православная энциклопедия (вышли пробный и три номерных тома); биографический словарь «Золотая книга русской эмиграции» и др. Переизданы труды Святителей Феофана Затворника, Филарета (Дроздова), Илариона (Троицкого), великих богословов и церковных историков: митрополита Макария (Булгакова), архиепископа Филарета (Гумилевского), архиепископа Сергия (Спасского), протоиерея А. В. Горского, Е. Е. Голубинского, А. Л. Катанского и многих других.

³ Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928. Репринт: М., 1992; протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937. Репринт: Вильнюс, 1991.

церковной археологии и исторической литургики. Причина тому более чем прозаическая: сначала, в 1976 году, как водится, страшно торопились, а позже, в 1982 году, не было возможности вернуться к указанным дополнениям. В настоящее время мы планируем, после дополнений и доработки, предложить неизданные разделы в следующие выпуски «Богословских трудов».

Автор считает своим долгом выразить глубокую признательность всем тем, благодаря кому стало возможным данное исследование: Высокопреосвященнейшему Митрополиту Питириму, Высокопреосвященнейшему Архиепископу Тихону, О.С. и Т.С. Кобловым, а также протоиерею Владимиру Силovieву и игумену Сергию (Данкову), чьими стараниями книга приходит наконец к русскому читателю.

ПРИМЕЧАНИЯ И ЛИТЕРАТУРА

1. «Христианское чтение». 1888. № 5/6. С. 727–731.
2. *Глубоковский Н. Н.* Православие по его существу. — «Христианское чтение». 1914. № 1. С. 19.
3. *Троицкий В. А.* (вспоследствии архиепископ Иларион). О церковности духовной школы и богословской науки. — «Богословский Вестник». 1912. № 11. С. 494–495. Переиздано: Священномученик Иларион. Без Церкви нет спасения. М., 2000. С. 358–381.
4. *Протоиерей А. Беляев*. Митрополит Платон как строитель национальной духовной школы. — «Богословский вестник». 1912. № 12. С. 673.
5. *Епископ Феодор Поздеевский*. Слово в память столетия со дня смерти митрополита Платона. — «Богословский Вестник». 1912. № 12. С. 666.
6. *Протоиерей Александр Горский*. Слово на текст: «Дому Твоему подобает святыня, Господи» (Пс. 92, 5). — «Богословский Вестник». 1892. № 2. С. 2–7.
7. *Архиепископ Антоний (Храповицкий)*. В защиту духовной школы. — Полное собрание сочинений. Т. 3. СПб., 1911. С. 402.
8. У Троицы в Академии. Сергиев Посад, 1914. С. 180–182.
9. *Протоиерей Александр Горский*. Из письма архиепископу Евсевию (Орлинскому). — «Богословский Вестник». 1892. № 11. С. 208.
10. Пятидесятилетие Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1859. С. 36.
11. *Митрополит Антоний (Вадковский)*. Речи, слова и поучения. СПб., 1901. С. 39.
12. Журнал Совета Московской Духовной Академии за 1911–1912 учебный год. Сергиев Посад, 1912. С. 187.
13. Из приветственной речи профессора-священника Павла Флоренского на чествовании профессора философии Московской Духовной Академии А. И. Введенского. — «Богословский Вестник». 1912. № 2. С. 421.
14. *Преподобный Иосиф Волоцкий*. Просветитель или обличение ереси жидовствующих. Казань, 1857. Дальнейшие переиздания без изменений — Казань, 1882, 1892 и 1904 гг. В современном русском переводе: М., 1993. Отдельно три слова из «Просветителя»: *Преподобный Иосиф Волоцкий*. Послание иконописцу. С предисловием и в переводе иеродиакона Романа (Тамберга). М., 1994. Другие сочинения: Послания Иосифа Волоцкого / Подготовка текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье. М.; Л., 1959. — О нем: *Казанский П. С.* Преподобный Иосиф Волоцкий и его писания — «Прибавления к творениям святых отцов». 1847. Ч. V; (6. а.). «Просветитель» преподобного Иосифа Волоцкого. — «Православный собеседник». 1859. Ч. III, 153 и далее; *Священник Н. А. Булгаков*. Преподобный Иосиф Волоколамский. СПб., 1865; *Хрущев И.* Исследование о сочинениях Иосифа Санина. СПб., 1868; *Архиепископ Макарий (Булгаков)*. Преподобный Иосиф в его «Просветителе». — «Христианское чтение». 1871. Т. II.
15. *Инок Зиновий*. Истины показание к вопросившему о новом учении. (С предисловием издателя). Казань, 1863; *Он же*. Послание многословное к вопросившим о известию благочестия на зломудрие Косого и иже с ним // ЧОИДР, 1880. Кн. 2. С. 1–305 (авторство Зиновия подвергается сомнению современными исследователями). — О нем: *Калугин Ф.* Зиновий, инок Отенский, и его богословско-полюемические и церковно-учительные произведения. СПб., 1894. См. также: Буланин Д. М. Зиновий Отенский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Вторая половина XIV — XVI в. Часть I. А — К. Л., 1988. С. 354–358.
16. Книжица о единой истинной православной вере и Святой Соборной Апостольской Церкви. Острог, 1588.
17. О вере Единой, Святой, Соборной, Апостольской Церкви. Киев, 1619.
18. Книга, глаголемая по-гречески Катехизис, по-латински Оглашение, русским же языком нарицаемая Беседословие. М., 1627. См. *Ильинский Ф. М.* «Большой Катехизис» Лаврентия

Зизания. — «Труды Киевской Духовной Академии», 1898—1899. «Большой Катехизис» не оказал практически никакого влияния на историю русского богословия. Только старообрядцы усердно читали и переиздавали его: Гродно, 1783 и 1788; Псков, 1874; М., 1911. («Старообрядческий церковный календарь на 1966 год». С. 46).

19. Православное исповедание католической и апостольской Церкви Восточной. — Написано митрополитом Петром (Могилой) или по его благословению и при его ближайшем участии в 1631 году на латинском языке, рассмотрено и принято на соборах: Киевском (1640), Ясском (1643), Иерусалимском (1672), Константинопольском (1691); получило одобрение четырех Восточных Патриархов. Первое издание на греческом языке, в переводе Мелетия Сирига: Амстердам, 1666. На церковнославянский язык переведено в 1685 г. при Патриархе Иоакиме в Москве, в Чудовом монастыре. Этот перевод напечатан затем с предисловием патриарха Адриана: М., 1696. Последующие издания: М., 1709; Киев, 1712; Чернигов, 1715, СПб., 1717, 1722 и 1739; М., 1744. Первое издание в русском переводе: СПб., 1831 (Перевод выполнил священник Иоанн Колоколов.) — Об авторе «Исповедания» см.: профессор протоиерей Александр Горский. Петр (Могила), митрополит Киевский. — «Прибавления к творениям святых отцов». 1846. Ч. IV; Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр (Могила) и его сподвижники. Т. 1—2. Киев, 1884; он же. История Киевской Духовной Академии. Т. I. Киев, 1886.

20. Иеромонах Тарасий (Курганский). Великоороссийское и малороссийское богословие XVI—XVII веков. СПб., 1903. Изд. 2. Варшава, 1928.

21. См. о нем обстоятельное исследование: Протоиерей Иоанн Морев. «Камень веры» митрополита Стефана (Яворского), его место среди отечественных противопроtestантских сочинений и характеристические особенности его догматических воззрений. СПб., 1904. — Об актуальности этого труда митрополита Стефана и его неустаревающим значении для Русской Церкви можно судить по тому, что уже в XX веке догматические трактаты, из него извлеченные, переиздавались отдельными выпусками в популярной серии под общим названием: «Учение о разных церковных догматах, изложенное по книге митрополита Стефана (Яворского) „Камень веры“». См., например: «Догмат о святых иконах». Изд. 4. М., 1913; Догмат о знамении Честнаго Креста. Изд. 3. М., 1892; Догмат о Святейшей Евхаристии, т. е. о таинстве Тела Христова и Крови Его. Изд. 4. М., 1910; Догмат о почитании Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии. Изд. 4. М., 1911 и другие (Всего было 12 таких выпусков).

22. О нем: Рождественский Ф. Самуил Миславский, митрополит Киевский. Киев, 1877; Асхонский В. И. Киев с древнейшим его училищем — академией. Киев, 1856.

23. К этому времени отдельные трактаты из догматической системы архиепископа Феофана были изданы уже и в русском переводе. См., например: архиепископ Феофан (Прокопович). Четыре сочинения. 1. История о начатии и продолжении раздора между греками и римлянами об исхождении Святого Духа. 2. Православное христианское учение о хуле на Святого Духа. 3. Православное христианское учение о благодатном человеке грешного чрез Иисуса Христа оправдании. 4. Особенное рассуждение о грехе смертным и простительном. (Перевел с латинского Матвей (Соколов)). М., 1773; Он же. Богословское учение о состоянии неповрежденно-го человека или о том, каков был Адам в раю. (Перевел с латинского Яков Евдокимов). М., 1785. — Оценку богословского наследия архиепископа Феофана см. в специальных исследованиях: Самарин Ю. Ф. Митрополит Стефан (Яворский) и архиепископ Феофан (Прокопович). [Диссертация 1844 г.] Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868; Священник П. А. Червяковский. О богословии архиепископа Феофана (Прокоповича). — «Христианское чтение», 1876—1878; (было и отдельное издание); Тихомиров Ф. А. Трактаты Феофана (Прокоповича) о Боге Едином по существу и Троиичном в Лицах. СПб., 1884. Односторонние и неверные оценки богословию архиепископа Феофана дают: Карташев А. В. (К вопросу о православии Феофана (Прокоповича)). — «Сборник в честь Д. Ф. Кобеко». СПб., 1913, с. 225—237) и протоиерей Георгий Флоровский. (Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 89—94).

24. Архимандрит (впоследствии епископ) Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. I. Киев, 1878. С. 119.

25. Иеромонах (впоследствии митрополит) Макарий (Булгаков). История Киевской Духовной Академии. Киев, 1843; Вишневский Д. Киевская Академия в первой половине XVIII столетия. Киев, 1904.

26. Некоторые из сочинений этого знаменитого иерарха (но не его лекции по догматике) были впоследствии изданы: Архиепископ Георгий (Конисский). Собрание сочинений, с жизнеописанием его. Издал протоиерей Иоанн Григорович. Ч. 1—2. СПб., 1835; Слова и речи архиепископа Георгия (Конисского). (С библиографической статьей Ивана Пятницкого). Могилев, 1892.

27. См.: Булашев Г. О. Преосвященный Ириней (Фальковский), епископ Чигиринский. Киев. 1883. Подавляющая часть богословского наследия этого выдающегося ученого-аскета (по

оценке Г. О. Булашева, 16000 страниц рукописей мелкого почерка) осталась ненапечатанной.

28. «*Christianae Orthodoxae... Theologiae Compendium...*». Т. 1—2. М., 1802; 1810; 1818. Ср.: *Архимандрит Ириней*. Положения богословские из VII и IX книг «Догматического богословия», для отправления в Киевской Академии публичных состязаний выбранные. Киев, 1802. (Параллельный текст на латинском и русском языке). — Другие из изданных им сочинений относятся к области библейской экзегетики.

29. *Архиепископ Филарет (Гумилевский)*. Обзор русской духовной литературы. Кн. 2. Чернигов, 1863. С. 210.

30. *Булашев. Г. О.* Преосвященный Ириней (Фальковский). С. 136.

31. *Архиепископ Филарет (Гумилевский)*. Обзор русской духовной литературы. Кн. 2. СПб., 1884. С. 357—358.

32. *Смирнов С. К.* История Московской Славяно-Греко-Латинской Академии. М., 1855. С. 204—205, 291—292 и др.

33. *Orthodoxae Orientalis Ecclesiae Dogmata, seu doctrina christiana de credendis (pars prima) et agentis (pars secunda)...* Lipsiae, MDCCCLXXXIV (1784); последнее издание: М., 1827—1828. См. также: *Архимандрит Феофилакт*. Догматы христианской православной веры, на российском и немецком языках. (Перевел на немецкий Иоанн Рейхель). М., 1773; *Его же*. Положения богословские, из разных богословских мест взятые к защищению православно-кафолической веры. (На латинском и русском языках). М., 1773; *Его же*. Догматы христианской православной веры, в богословском учении предложенные и изъясненные Московской Академии ректором Феофилактом. (С русского на французский язык перевел И. В. Налимов). СПб., 1792.

34. *Иеромонах Платон*. Православное учение или сокращенная христианская богословия, о главнейших догматах веры нашей и о заповедях Божиих. СПб., 1765; М., 1780 (в составе издания: *Архиепископ Платон*. Поучительные слова... и другие сочинения. Т. 7. 1791, 1800; *Его же*. Малые катехизисы «Поучительные слова... и другие сочинения», Т. 6, М., 1780); *Его же*. Катехизис или первоначальное наставление в христианском законе. (Там же. Т. 8. М., 1781.) — См. также: *Митрополит Платон (Левшин)*. Полное собрание сочинений. Т. 1—2. М., 1912.

35. Правоверие Святой Восточной Церкви, или сокращенное учение в законе христианской веры, изложенное через вопросы и ответы. — В кн.: Христианское училище или Собрание трудов Троицкой Новосергиевской пустыни архимандрита Макария (Сусальникова). Т. 3. М., 1803. — «Правоверие» содержит две части: 1. О законе веры вообще. 2. О законе откровенном. Вторая часть представляет собой катехизическое толкование Символа веры (с. 96—232).

36. [*Архимандрит Макарий (Петрович)*]. Догматическое богословие или Православное учение Восточной Церкви, содержащее все, что христианину, ищущему своего спасения, знать и делать надлежит, собранное из Священного Писания, святых отец и систем богословских и порядочно расположенное для пользы и употребления юношеству иеромонахом Макарием в 1780 г. — Собрание всех сочинений Желтикова монастыря архимандрита Макария в трех томах. Т. 1. М., 1786. С. 1—212. То же, отдельно: СПб., 1778, 1783, 1790; [*Его же*]. Собрание догматов богословских, которые в 1764 году в Тверской семинарии при ректоре архимандрите Макарии предлагаемы и защищаемы были. — «Собрание всех сочинений». Т. 1, с. 213—243; [*Его же*]. Собрание догматов богословских... при ректоре архимандрите Макарии, в Твери, 1785 г., июля 13 дня. — там же. Т. 3, с. 195—231. В том же «Собрании всех сочинений» помещены «слова» архимандрита Макария, многие из которых отличаются глубоким догматическим содержанием, совпадая даже по названию с соответствующими главами его «Догматического богословия». См., например: О плодах Воскресения Христова; О воскресении мертвых; О Триипостасном Боге; О рае; О благодати. — Собрание всех сочинений. Том 2: О человеке; О предопределении; О жизни; О сущем; О аде. — Там же. Том 3. Особенно интересны с точки зрения постановки сотериологической проблемы в русском богословии XVIII века два слова «В Великий Пяток» (Т. 3. С. 158—175, 176—194).

37. *Иеромонах Ювеналий*. Христианское богословие для желающих в благочестии высшего успеха. М., 1806. С. 329; Изд. 2-е: М., 1826. Книга отличается простотой и строго библейским характером. См. отзыв о ней в кн.: *Архиепископ Филарет*. Обзор русской духовной литературы. Кн. 2. СПб., 1884. С. 398.

38. Сочинения... *Тихона, епископа Воронежского и Елецкого*. Изд. 2. Т. 1—15. СПб., 1825—1826; Изд. 3. М., 1836. После канонизации святителя Тихона его сочинения выходили под заглавием: Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. Т. 1—5. Изд. 3: М., 1875; Изд. 6: М., 1898—1899.

39. Учение святителя Тихона об истинах Православной Христовой веры и Церкви. СПб., 1864; *Лебедев А.* Изложение православной христианской веры в беседах, по руководству писаний святителя Тихона, СПб., 1866; Изложение христианского учения Православной Кафоли-

ческой Церкви, в письмах, извлеченное из творений святых отцов и учителей Церкви, преимущественно святителя Тихона Задонского. СПб., 1869. 321 с. См. также: *Схиархимандрит Иоанн (Маслов)*. Симфония по творениям Святителя Тихона Задонского. М., 1996. 1180 с.

40. Богословие... святого Иоанна Дамаскина. М., 1774.

41. См., например: *Ириней, епископ Тверской*. Трактат богословский, или христианское рассуждение о четырех последних человека: о смерти, о суде, о муках геенских, о радостях небесных. СПб., 1795. — Переводы Преосвященного Ириния были затем собраны в отдельном, четырехтомном издании. Кроме святоотеческих переводов, архиепископ Ириней известен своими трудами по толкованию Священного Писания.

42. Поучения краткие о главнейших спасительных догматах веры и заповедях Божиих, и о должностях, из разных святых отцов и учителей собранные. СПб., 1795. Изд. 2-е. М., 1815.

43. Некоторые разделы из его лекций, принятых одно время в качестве учебного курса во всех Духовных академиях, были напечатаны в основанном им журнале С.-Петербургской Духовной Академии «Христианское чтение». См.: Учение о Боге. — «Христианское чтение». 1822. Ч. VI. С. 50—128, 166—244. О нем см. исследование В. П. Никифорова («Христианское чтение», 1914—1915).

44. Догматические трактаты, представляющие собой обработанные для печати отрывки из его академических лекций, см. в издании: *Архиепископ Иннокентий (Борисов)*. Полное собрание сочинений. Т. XI. СПб., 1901.

45. Лекции архиепископа Филарета (Гумилевского), который преподавал догматическое богословие в бытность свою ректором Московской Духовной Академии в 30-х годах XIX столетия, составили позже, в переработанном и дополненном виде, его систему «Православного догматического богословия» (Чернигов, 1864), о которой нам еще придется говорить.

46. *Протоиерей Петр Терновский*. Богословие догматическое, или пространное изложение учения веры Православной Кафолической Восточной Церкви. М., 1838, 1839, 1844. — Впоследствии аналогичные краткие курсы догматики были изданы как учебники для других университетов и высших учебных заведений. См.: *Профессор протоиерей Назарий Фаворов*. Чтения о догматических истинах православно-христианской веры. Киев, 1867, 1882. (Об авторе: *Протоиерей И. П. Корольков*. Протоиерей Назарий Фаворов. Киев, 1897); *Профессор протоиерей Феодор Сидонский*. Генетическое введение в православное богословие. СПб., 1877; *Протоиерей А. Рудаков*. Православное догматическое богословие. СПб., 1876; *Профессор протоиерей В. И. Добротворский*. Православное догматическое богословие. Сергиев Посад, 1896.

47. *Архимандрит (впоследствии архиепископ) Антоний (Амфитеатров)*. Догматическое богословие Православной Кафолической Восточной Церкви, с присовокуплением Общего введения в курс богословских наук. Киев, 1848; 8 изд.: СПб., 1862.

48. О нем: *Архимандрит Сергей Василевский*. Высокопреосвященный Антоний, архиепископ Казанский и Свяжский. Т. 1—2. Казань, 1885.

49. *Архимандрит Антоний (Амфитеатров)*. Догматическое богословие... Изд. 5-е. М., 1852. С. 37.

50. Там же. С. 38.

51. Там же. С. 39—40. Православная Церковь, строго говоря, не знает понятия «символических книг» и не имеет таковых, в том смысле, как это принято на Западе. Перечисленные далее архиепископом Антонием книги являются лишь наиболее подробным, с одной стороны, и апробированным всем Православным Востоком, с другой, изложением православной веры. При этом первая и третья книги имеют характер катехизиса, а вторая — характер полемико-аполлетического.

52. Там же. С. 40—41. Впрочем, четвертый пункт сам архиепископ Антоний в своем «Догматическом богословии» опускает, ссылаясь на ограниченные размеры учебника (см. его примечание на с. 41).

53. Там же. С. 41.

54. *Архимандрит (впоследствии митрополит) Макарий (Булгаков)*. Православно-догматическое богословие. Т. 1—5. СПб., 1849—1853; изд. 2-е. Т. 1—5. 1850—1856; изд. 3-е. Т. 1—5. 1868; изд. 4-е. Т. 1—2, 1883; изд. 5-е. Т. 1—2. 1895. Сокращенный вариант системы был принят в качестве учебника для Духовных семинарий: Руководство к изучению христианского православно-догматического богословия. СПб., 1869; последнее издание: СПб., 1913; Введение в православное догматическое богословие. СПб., 1847; изд. 7-е. СПб., 1903.

55. О нем: *Священник Ф. И. Титов*. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Историко-биографический очерк. Киев, Т. 1. 1895; Т. 2, 1903; Т. 3, вып. 1, 1907. (Труд остался незавершенным).

56. Такой ошибочный подход лежит в основе многих гиперкритических оценок памятников русской богословской мысли. Особенно грешили этим светские «религиозно-философствующие» критики, щедро присваивавшие церковно-богословским трудам свои ярлыки.

57. Введенский А. И. К вопросу о методологической реформе православной догматики. — «Богословский вестник». 1904. № 6. С. 180.
58. Гусев А. Ф. Введение в догматическое богословие. — «Православное обозрение». 1878. № 1. С. 62.
59. Беляев А. Д. Догмат. Православная Богословская Энциклопедия. Т. 4. Пг., 1903. — Беляев дает еще более подробную рубрикацию свойств догмата, включив и такие, отсутствующие у Макария, признаки как «безусловная истинность», «безусловная авторитетность» и т. п.
60. Митрополит Макарий. Православно-догматическое богословие. Т. 1. СПб., 1883. С. 20.
61. Архиепископ Василий (Кривошеин). Символические тексты в Православной Церкви. — «Богословские труды». Сб. 4. М., 1968. С. 21.
62. Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928. Репринт. — Вильнюс, 1991. С. 4.
63. Митрополит Макарий. Православно-догматическое богословие. Т. 1. Изд. 4-е. СПб., 1883. С. 19—20.
64. Архимандрит Макарий. Православно-догматическое богословие. Т. 1. СПб., 1849. С. 23—24.
65. Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука... С. 4.
66. Архимандрит (впосл. архиепископ) Евсевий (Орлинский). О православной Христовой Церкви. — «Прибавления к Творениям святых отцов». 1843. Ч. I; О Промысле Божиим. — Там же; О трояком служении Иисуса Христа. — Там же. 1844. Ч. II; О Божественности христианской религии. М., 1845; О приготовлении рода человеческого к принятию Спасителя. — Там же. 1845. Ч. III; О спасительных таинствах. — Там же. 1846. Ч. IV; 1847. Ч. V. См. также: Беседы о семи спасительных таинствах Православной Кафолической Церкви. СПб., 1849; О православной вере. Поучения, предложенные по порядку Пространного Катехизиса Православной Церкви. Кн. 1—2. СПб., 1863; Беседы на Святое Евангелие. Т. 1—2. СПб., 1875—1880. — О нем см.: Глубоковский Н. Н. Преосвященный Евсевий (Орлинский), архиепископ Могилевский, бывший ректор (1847—1850) Санкт-Петербургской Духовной Академии. — «Христианское чтение». 1909. № 10. С. 1332—1351; № 11. С. 1459—1482.
67. Из его работ см.: О Лице Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа. Вып. 1—2. М., 1847—1848; О Препологовленной Деве Марии, Матери Господа нашего Иисуса Христа. М., 1848; Ветхозаветное учение о таинстве Пресвятой Троицы. — «Прибавления к Творениям святых отцов», 1849, Ч. VIII; Об ангелах-хранителях. — Там же; О таинстве Креста Христова. — Там же, 1851. Ч. X. См. также его переписку с митрополитом Филаретом (Дроздовым) и А. В. Горским.
68. Лекции его не изданы. О них можно судить лишь на основании его «Слов и речей» (Казань, 1848), из которых многие построены на основе обработанных академических чтений. — См. также: Знаменский П. В. История Казанской Духовной Академии. Вып. 2. Казань, 1892.
69. Полное собр. соч. СПб., 1871—1874; То же. Т. 1-12. СПб., 1901; То же. Т. 1-6. СПб., 1908. — О нем: Барсов Н. И. Материалы для биографии Иннокентия, архиепископа Херсонского. Т. 1—2. СПб., 1884; профессор протоиерей Тимофей Буткевич. Иннокентий (Борисов), бывший архиепископ Херсонский. СПб., 1887.
70. См., например: «О бытии Божиим». — «Христианское чтение». 1824. Ч. XIII.
71. Журнальный вариант: — «Христианское чтение». 1828—1830; Изд. 2-е: Одесса, 1860; изд. 3-е: СПб., 1872. Затем в «Полных собраниях сочинений» (последний раз: Т. 5. СПб., 1908).
72. «Страстная седмица». Изд. 5-е: Харьков, 1845; «Светлая седмица». Изд. 4-е: Киев, 1842. Вошли в соответствующие тома Полного собр. соч. СПб., 1901.
73. О нем: профессор священник Д. В. Рождественский. Преосвященный Иоанн, епископ Смоленский. Сергиев Посад, 1915.
74. См.: Рождественский В. Г. По поводу издания лекций Преосвященного Иоанна. — «Христианское чтение», 1876. Лекции его были частично записаны студентами и впоследствии опубликованы сначала в журнале «Христианское чтение» (1874—1877; были и отдельные оттиски), затем, по инициативе и при участии св. Иоанна Кронштадтского, — отдельной книгой: Иоанн, епископ Смоленский. Богословские академические чтения. СПб., 1897; Изд. 2-е: СПб., 1906. Лекции по догматике занимают первую часть книги.
75. Иоанн, епископ Смоленский. О Лице Иисуса Христа. — «Богословские академические чтения». СПб., 1906. С. 59.
76. Особенно этим отличаются его лекции о триадологическом догмате. См.: Иоанн, епископ Смоленский. Догмат О Пресвятой Троице. СПб., 1877. То же: Иоанн, епископ Смоленский. Богословские академические чтения. Изд. 2-е: СПб., 1906. С. 18—51.
77. Знаменский П. В. История Казанской Духовной Академии. Вып. 2. Казань, 1892.
78. «Православный Собеседник». 1857. № 4. С. 953—960.

79. Там же. 1858. № 3. С. 407—419.
80. В кн.: *Иоанн, епископ Смоленский*. Беседы, поучения, речи. Изд. 2-е. Смоленск, 1876. С. 105—132.
81. *Знаменский П. В.* История Казанской Духовной Академии. Вып. 2. Казань, 1892. С. 203.
82. *Бухарев Александр Матвеевич* (1822—1871) родился в семье диакона Тверской епархии. В 1846 г. окончил Московскую Духовную Академию 3-м магистрантом, принял монашество. Оставленный в Академии, он преподавал греческий язык, Библейскую историю, а затем Священное Писание. В 1852 г. — экстраординарный профессор, в 1853 г. возведен в сан архимандрита с именем Феодор. С 1854 г. перемещен на кафедру Догматического и обличительного богословия Казанской Духовной Академии, позднее читал там нравственное богословие. В 1854 г. получил звание ординарного профессора. С 1858-го по 1861 год — цензор Санкт-Петербургского Духовного цензурного комитета. В феврале 1861 г. архимандрит Феодор подал прошение о снятии сана и монашества, что было исполнено в 1863 г. Глубоко преданный обетам монашества, архимандрит Феодор считал недопустимым для себя проявить непослушание высшей церковной власти, запретившей ему печатать толкование Апокалипсиса (посмертно издано священником Павлом Флоренским в 1916 г. в Сергиевом Посаде). Осознавая и переживая свое богословское творчество как призвание и дар Божий, архимандрит Феодор, человек необычайно чуткой души, дерзнул принести свой священноиноческий сан в жертву Агнцу, чтобы, не оставляя богословия, с чистой совестью следовать Ему.
- Об архимандрите Феодоре (Бухареве) см.: *Лаврский В.* Мои воспоминания об архимандрите Феодоре (А. М. Бухареве). — «Богословский вестник», 1905-1906.
83. *Бухарев А. М.* О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865. С. 596. См. новое изд.: Архим. Феодор (Бухарев А. М.). О духовных потребностях жизни. М., 1991.
84. *Архиепископ Филарет (Гумилевский)*. Православное догматическое богословие. Т. 1—2. Чернигов. 1864; Изд. 2-е. Т. 1—2, СПб., 1882.
85. *Игумен Вениамин (Яковенко)*. Филарет, архиепископ Черниговский. — ЖМП. 1966. № 10. С. 47—55; Краткий список трудов Филарета (Гумилевского), архиепископа Черниговского. — Там же. С. 55—56.
86. *Игумен Вениамин (Яковенко)*. Указ. соч. С. 51.
87. *Архиепископ Филарет (Гумилевский)*. Православное догматическое богословие. Т. 1. СПб., 1882. С. 16.
88. *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928. С. 5.
89. *Катанский А. Л.* Воспоминания старого профессора. — «Христианское чтение». 1914. № 11.
90. Влияние западных догматических систем на изложение архиепископа Филарета отмечает также протоиерей Николай Малиновский. («Православное догматическое богословие». Т. 1. Сергиев Посад, 1910. С. 124).
91. *Катанский А. Л.* Об историческом изложении догматов. — «Христианское чтение». Т. 1. 1871. С. 808.
92. О нем: *Беляев А. Д.* Памяти А. В. Горского. М., 1875; *Попов С. П.* Ректор Московской Духовной Академии протоиерей А. В. Горский. Сергиев Посад, 1897; Протоиерей А. В. Горский в воспоминаниях о нем Московской Духовной Академии в 25-ю годовщину со дня его смерти. С приложением некоторых неизданных бумаг из архива А. В. Горского. Сергиев Посад, 1901. (Материалы, вошедшие в сборник, были опубликованы сначала в журнале «Богословский вестник». 1900. № 11); *Смирнов С. И.* А. В. Горский. — В сб.: «Памяти почивших наставников». Сергиев Посад, 1914. С. 58—94; *Священник П. Постников*. Очерк жизни и деятельности протоиерея Александра Васильевича Горского. — В сб.: «У Троицы в Академии». М., 1914. С. 252—341.
93. См.: *Лебедев А. П.* Церковный историк А. В. Горский. — Собрание церковно-исторических сочинений. Т. 1. М., 1898. С. 555—579; Изд. 2: СПб., 1903. С. 586—610.
94. Отчет о состоянии МДА за 1873/1874 учебный год. М., 1874.
95. *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928. С. 32.
96. Дневник А. В. Горского. М., 1885.
97. Письма А. В. Горского публиковались в журнале «Богословский вестник», в сборниках: «Протоиерей Александр Васильевич Горский в воспоминаниях о нем» (Сергиев Посад, 1900) и «У Троицы в Академии» (М., 1914).
98. *Горский А. В.*, Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Т. 1—5. М., 1855—1869; Т. 6. М., 1917; Горский А. В. История Евангельская и

Церкви Апостольской. М., 1883; Репринт: СПб., 1999; *Его же*. История Церкви Русской. (Публикация протоиерея Анатолия Просвирнина по рукописи 1842 г.). — ЖМП. 1976. № 1—4.

99. См. особенно: *Катанский А. Л.* Воспоминания старого профессора. Пг., 1914; *Муретов М. Д.* Воспоминания студента МДА XXXII курса (1873—1877). — «Богословский вестник». 1914. № 10/11; 1915. № 10/12; 1916. № 11/12; *Соколов В. А.* Годы студенчества. — «Богословский вестник». 1916; *Кантерев Н. Ф.* Воспоминания об А. В. Горском. — У Троицы в Академии. 1814—1914. Юбилейный сборник исторических материалов. Издание бывших воспитанников МДА. М., 1914. С. 495—510.

100. Цит. по книге: *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. С. 32.

101. *Там же*. Эту мысль А. В. Горского затем развивали А. Л. Катанский (в Петербургской) и А. И. Введенский (в Московской Духовной Академии).

102. СПб., 1914. С. 173.

103. *Муретов М. Д.* Воспоминания студента XXXII курса Московской Духовной Академии. — «Богословский вестник». 1915. № 10/12. С. 721.

104. А. Л. Катанский сам считал себя учеником А. В. Горского. Он не был его студентом (он окончил С.-Петербургскую, а не Московскую академию), но испытал сильное влияние этого богослова в годы пребывания доцентом по кафедре литургики в МДА (1864—1867), где ректором был А. В. Горский. Основные работы А. Л. Катанского: История попыток к соединению Церкви греческой и латинской в первые четыре века по их разделении. СПб., 1868; Об историческом изложении догматов («Христианское чтение», 1871); Об учении библейском новозаветного периода в историко-догматическом отношении (Там же, 1872); Характеристика Православия, римского католичества и протестанства (Там же, 1875); Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей Церкви, до Оригена включительно. СПб., 1877; Об исхождении Святого Духа («Христианское чтение», 1893); Учение о благодати Божией (Там же, 1900—1902; отд. отт.: СПб., 1902. С. 330). Другие его работы указаны в разделе экклесиологии. См. также его работы по истории литургики и мемуарную книгу «Воспоминания старого профессора» (СПб., 1914).

105. *Катанский А. Л.* Об историческом изложении догматов. — «Христианское чтение», 1871. Т. I. С. 799.

106. *Там же*. С. 812. Ср.: «Сущность неизменна. Изменение касается только формы, полноты и определенности раскрытия этой сущности человеческому сознанию» (*Гусев А. Ф.* Введение в догматическое богословие. — «Православное обозрение». 1878. № 4. С. 563). Постепенно это различие содержательной и формальной стороны в догмате становится общим достоянием русской богословской мысли.

107. *Катанский А. Л.* Воспоминания старого профессора. — «Христианское чтение». 1916. № 3. С. 296.

108. О нем: *Введенский А. И.* Сравнительная оценка догматических систем Высокопреосвященного митрополита Макария и архимандрита Сильвестра. — «Чтения в обществе любителей духовного просвещения». Кн. 2. 1886. С. 129—150; Кн. 3. С. 248—280; Кн. 4. С. 334—353; *Скабеланович М. Н.* Преосвященный епископ Сильвестр как догматист. — «Труды Киевской Духовной Академии». 1909. № 1; *Его же*. О «Догматике» Преосвященного епископа Сильвестра. Киев, 1909; *Пономарев П. П.* Преосвященный епископ Сильвестр как ученый богослов. Казань, 1909.

109. *Архимандрит (затем епископ) Сильвестр (Малеванский)*. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. 1—5. Киев, 1878—1891. (Первоначально в журнале: «Труды Киевской Духовной Академии». 1877—1891).

110. *Архимандрит Сильвестр (Малеванский)*. Учение о Церкви в первые три века христианства. Киев, 1872; Ответ православного на предложенную старокатоликами схему о Святом Духе. Киев, 1874; Ответ православного на схему старокатоликов о Пресвятой Деве. Киев, 1875; Ответ православного на схему старокатоликов о добрых делах. Киев, 1875.

111. *Архимандрит Сильвестр (Малеванский)*. Опыт православного догматического богословия. Т. I. Киев, 1878. С. 12. — При этом автор отвергает, как неуместное и неверное, деление догматов на библейские и церковные («догмат есть то и другое вместе, нераздельное единство Богооткровенности и церковности»), существенные и несущественные, но признает «не вредящим существу дела» деление их на общие (или «члены веры») и частные (т. е. выводимые из первых), раскрытые и нераскрытые (хотя, как мы говорили выше, еще митрополит Макарий указывал неизбежную относительность понятия «раскрытости»), непостижимые (или чистые), основывающиеся на одном только Божественном откровении, и постижимые (или смешанные), известные не только из Божественного откровения, но также из разума (Там же. С. 27). Впрочем, русские догматисты нигде не пользуются этими условными градациями.

112. Русское богословие и после архимандрита Сильвестра ставило перед собой задачу охватить и воспроизвести в систематическом порядке живое веросознание Церкви. Исследования этого рода направлены были на то, чтобы прежде всего выделить и раскрыть догматическое содержание в проповедническом наследии русских иерархов-богословов, преимущественных носителей православной церковной мысли. В этом отношении больше всего внимания прежних и современных русских богословов заслуженно привлекали проповеди святителя Филарета (Дроздова). См.: *Священник А. А. Горюнов*. Догматическое богословие по сочинениям митрополита Филарета. Казань, 1887. (Рецензия профессора Е. Будрина на эту книгу: «Православный собеседник». Т. 2. 1887.); *Священник Алексей Ридигер* (ныне Святейший Патриарх). Митрополит Филарет как догматист (Диссертация, защищенная в Ленинградской Духовной Академии, 1953); *Священник Петр Гнедич*. Мысли об искуплении в проповедях митрополита Филарета (ЖМП. 1954. № 4). Изучалось также гомилетическое наследие архиепископа Иннокентия (Борисова). Недостаточно изученным доньше остается богатейшее догматическое наследие, содержащееся в живом церковноучительном слове таких выдающихся русских богословов-проповедников, как Святитель Феофан Затворник, архиепископы Димитрий (Муретов), Никанор (Бровкович), Амвросий (Ключарев), епископ Виссарион (Нечаев). О проповеди современных иерархов есть лишь статья *профессора протоиерея С. Савинского*: Догматический элемент в проповедях митрополита Крутицкого и Коломенского Николая. — ЖМП. 1952. № 5. Другим направлением было и остается исследование древнего и вечно современного догматического учения, содержащегося в литургическом опыте Церкви. (См. раздел о литургии.)

113. *Скабалланович М. Н.* Преосвященный епископ Сильвестр как догматист. — «Труды Киевской Духовной Академии». 1909. № 1. С. 200.

114. *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928. С. 6—7.

115. *Архимандрит* (впосл. епископ) *Михаил (Грибановский)*. В чем состоит церковность? — «Церковный вестник». 1886. № 51—52); Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью. Вып. I Истина бытия Божия. СПб., 1888; Речь перед защитой магистерской диссертации — «Христианское чтение». 1888. № 5/6. С. 727—731; Над Евангелием. Симферополь, 1898 (первоначально, по частям — в «Таврических Епархиальных Ведомостях»); 3 изд., испр. и доп.: Полтава, 1911. Репринт: СПб., 1994; Воскресная ночь. Симферополь, 1898 (затем вошла в издание: «Над Евангелием», Полтава, 1911); Лекции по введению в круг богословских наук (посмертно: «Православный Собеседник», 1899. № 1—12; затем отдельно: Казань, 1899). Изданы также его «Письма» (Симферополь, 1911). — О нем: Лепер Р. X. Памяти Преосвященного Михаила, епископа Таврического. — «Церковные Ведомости». 1898. № 36; *Священник П. Тихвинский*. Воспоминания о почившем святителе Михаиле. — «Таврические Епархиальные Ведомости». 1899. № 4; *Никольский П. В.* Письма о русском богословии. Вып. I. СПб., 1904; *Оренбургский И.* Судьба кантовской критики доказательств бытия Божия в русской богословско-философской литературе. — «Вера и Разум». 1909. Кн. 5; *А. Л.* Биографический очерк. — В кн.: «Над Евангелием». Полтава, 1911. С. 1—136 (отдельная пагинация).

116. *Иеромонах Михаил (Грибановский)*. Речь перед защитой диссертации. — «Христианское чтение». 1888. № 5/6. С. 731.

117. *Иеромонах Михаил (Грибановский)*. Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью. Вып. I. Истина бытия Божия. СПб., 1888. С. 172.

118. Епископ Михаил (Грибановский). Над Евангелием. — «Таврические Епархиальные Ведомости». 1898. № 1—13. — В № 17 было напечатано сообщение о смерти Преосвященного Михаила и его «Завещание к пастве».

119. *Епископ Антоний (Храповицкий)*. Слово при погребении Преосвященного епископа Михаила. — «Таврические Епархиальные Ведомости». 1898. № 18. С. 1210.

120. *Никольский П. В.* Письма о русском богословии. Вып. I. СПб., 1904. С. 12.

121. *Архиепископ Антоний (Храповицкий)*. Полное собрание сочинений. Т. I. СПб., 1911. С. 287.

122. Все они вошли во второй том «Полного собрания сочинений» архиепископа Антония (СПб., 1911). О некоторых из них нам еще придется говорить.

123. См. о Патриархе Сергии специальные работы современных русских богословов: *Епископ Гурий (Егоров)*. Патриарх Сергей как богослов (в кн.: «Патриарх Сергей и его духовное наследство». М., 1947. С. 99—132); *Лосский В. Н.* Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия. (Там же. С. 263—270); *Епископ Гурий*. Литературные труды Патриарха Сергия (ЖМП. 1954. № 5, 7); *П. Гнедич*. Изложение догмата искупления в трудах покойного Патриарха Сергия (ЖМП. 1949. № 10).

124. Основные богословские работы А. Д. Беляева: Любовь Божественная. Опыт изъяснения главнейших христианских догматов из начала Любви Божественной. М., 1880. — Первоначальное

чально в журнальном варианте, двумя частями: «Любовь Божественная, творящая или всеосозидающая» и «Любовь Божественная, спасающая человечество» («Чтения в Обществе любителей духовного просвещения». 1879. № 7—12) и «Любовь Божественная, воссоздающая человека». (Там же. 1880. № 1—3); Идея единобожия в Ветхом Завете («Православное обозрение». Кн. 2. 1879.); О покое воскресного дня («Вера и Разум». 1890. Ч. 2); Безбожие, его виды, признаки и представители («Вера и Разум». 1891—1892); Истинное христианство и гуманизм («Богословский вестник». 1892. № 6, 7, 9, 10; 1893. № 3); О соединении Церквей. Разбор энциклики папы Льва XIII от 20 июня 1894 года («Богословский вестник». 1896. № 1); О безбожии и антихристе. Т. 1. Подготовка, признаки и время пришествия антихриста. Сергиев Посад, 1899. XXXIII + 1034 с. (Первоначально, по частям, в «Богословском вестнике», 1893—1896). Репринт: Т. 1—2. М., 1996.

125. «Богословский вестник». 1902. № 4. С. 737.

126. Соловьев В. А. Годы студенчества. — «Богословский вестник». 1916. № 5.

127. Конспектом этого очерка является статья А. Д. Беляева «Догматическое богословие. История догматики как науки». — «Православная Богословская Энциклопедия». Т. 4. СПб., 1903.

128. Введенский А. И. Сравнительная оценка догматических систем Высокопреосвященно-го Митрополита Макария и архимандрита Сильвестра. — «Чтения в обществе любителей духовного просвещения». Кн. 2. 1886. С. 12—150; Кн. 3. С. 248—280; Кн. 4. С. 334—353.

129. «Богословский вестник». 1904. № 6. С. 179—209.

130. Протоиерей Николай Малиновский. Православное догматическое богословие, в четырех томах. Т. 1. Харьков, 1895. (2-е изд.: Сергиев Посад, 1910); Т. 2. Ставрополь, 1903; Т. 3. 1904; Т. 4. 1909. Сокращенный вариант, в качестве учебника для Духовных семинарий: «Очерк православного догматического богословия». Каменец-Подольск. Вып. 1. 1904; Вып. 2. 1906 (2-е изд.: Сергиев Посад, 1911—1912). — Протоиерей Николай наиболее широко из всех русских догматистов вводит в свое изложение философский и естественно-научный апологетический материал. Другое достоинство его труда — обилие библиографических указаний на русскую богословскую литературу, «компактное объединение русской научной литературы на протяжении всего догматического объема» (Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928. С. 7).

131. Введенский А. И. К вопросу о методологической реформе православной догматики. — «Богословский вестник». 1904. № 6. С. 186.

132. Там же. С. 186.

133. Введенский А. И. Религиозная вера как биогенетический принцип в психологии. — «Богословский вестник». 1899. № 1. С. 39—56; № 5. С. 75—98; № 9. С. 40—83. — Первоначально развитие эта идея получила еще в ранней работе «Религия как факт» («Чтения в Обществе любителей духовного просвещения». Кн. 1. 1889) и в магистерской диссертации: Вера в Бога, ее происхождение и основания. Положительное решение вопроса в связи с историко-критическим изучением его в текущем столетии. М., 1891.

134. Этот путь предложил, как мы помним, епископ Михаил (Грибановский). И в своих работах фактически прошел этот путь в прямом и обратном направлении. В книге «Истина бытия Божия» автор начинает с требований естественной мысли и, стремясь последовательно удовлетворить им, постепенно и как бы незаметно подводит эту мысль к библейскому догматическому учению. В книге «Над Евангелием» он, напротив, исходя из конкретных евангельских текстов, обретает в них прямой ответ на духовные запросы современности.

135. Кроме указанных выше, см. следующие работы А. И. Введенского: Основные гносеологические принципы послекантовской философии. («Вера и Разум», 1891); Сократ. (Там же. 1892); Основатель системы трансцендентального монизма (о В. Д. Кудрявцеве). — «Вопросы философии и психологии». Кн. 14—15. 1892. О религиозной философии В. Д. Кудрявцева. Харьков, 1893; Западная действительность и русские идеалы. Сергиев Посад, 1894; Современное состояние философии во Франции и в Германии. М., 1894; Очерк современной французской философии. Харьков, 1894; Общий смысл философии Н. Н. Страхова. М., 1897; Протоиерей Феодор А. Голубинский как профессор философии. («Богословский вестник», 1897); Психология веры. Сергиев Посад, 1899; Призыв к самоуглублению. Памяти В. С. Соловьева. М., 1900; Время и вечность. Сергиев Посад, 1900; Из итогов века. Литературно-философская характеристика XIX столетия с богословской точки зрения. — «Богословский вестник». 1901. № 1; Закон причинности и реальность видимого мира. Харьков, 1901; Трагедия знания. Сергиев Посад, 1908.

136. Введенский А. И. Смысл язычества. (Философский комментарий на Рим. 1, 18—32 и параллельные места). М., 1900; *Его же*. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Т. 1. М., 1902. 752 с. (докторская диссертация).

137. А. В. [Введенский А. И.] О воскресении в теле. — «Душеполезное чтение». 1904. № 5. С. 43—56.
138. См. рецензии: «Краткие записки по основному богословию» протоиерея Николая Елеонского («Богословский вестник». 1895. № 8); О трудах епископа Иустина. (Соч. Т. 1—10. М., 1895). — Там же. 1896. № 6. См. также критику искаженного понимания христианских догматов В. В. Розановым и Д. С. Мережковским в кн.: *Введенский А. И.* «Религиозное обновление» наших дней. Вып. 1—2. М., 1903, 1904).
139. О томах третьем и четвертом см.: *Архимандрит Иларион (Троицкий)*. Замечания и поправки. Сергиев Посад, 1914.
140. Отец Павел Флоренский сам говорил об определяющем влиянии, какое оказали на него труды А. И. Введенского. (Речь на юбилее А. И. Введенского. — «Богословский вестник». 1912. № 2. С. 420—422). О преемственной связи Павла Флоренского с философской традицией МДА см. в докторской диссертации профессора М. А. Старокадомского (1889—1973): Опыты умозрительного обоснования теизма в трудах профессоров Московской Духовной Академии (МДА. 1969. Машинопись). М. А. Старокадомский последовательно анализирует теистические системы профессора протоиерея Феодора А. Голубинского († 1854), профессоров В. Д. Кудрявцева-Платонова († 1891) и А. И. Введенского († 1913), профессора священника Павла Флоренского († 1937), занимавших поочередно кафедру метафизики в Московской Духовной Академии. (См. также: *Андреев Ф. К.* Сто лет борьбы за онтологизм. — «Богословский вестник». 1914. № 10/11).
- Среди единомышленников А. И. Введенского следует назвать также профессора П. В. Тихомирова в Московской и профессора П. И. Линицкого в Киевской Духовной Академии. См.: *Тихомиров П. В.* Православная догматика и религиозно-философское умозрение. — «Вера и Разум». 1897. № 16; *Линицкий П. И.* Значение философии для богословия. — «Труды Киевской Духовной Академии». 1903—1904.
141. *Туберовский А. М.* Посвящение. — «Богословский вестник». 1912. № 5. С. 191.
142. Там же. С. 192.
143. Там же.
144. Там же. С. 192—193.
145. Эта книга была представлена А. М. Туберовским в Совет МДА в качестве магистерской диссертации. Защита состоялась в октябре 1917 года.
146. *Туберовский А. М.* Воскресение Христово. Опыт мистической идеологии пасхального догмата. Сергиев Посад, 1916. С. 162.
147. Ср.: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Гл. 1: Богословие и мистика в предании Восточной Церкви. Гл. 2: Божественный мрак. — «Богословские труды». Сб. 8. М., 1972. С. 9—27. В последние годы работы выдающегося русского богослова, в переводе с французского В. А. Решиковой, выходили в России также отдельными изданиями: *В. Н. Лосский.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991; *Его же.* По образу и подобию. М., 1995; *Его же.* Боговидение. М., 1995; *Его же.* Спор о Софии. Статьи разных лет. С предисловием епископа Василия (Кривошеина). М., 1996.
148. *Туберовский А. М.* Указ. соч. С. 162. — В том же направлении развивал свою богословскую концепцию доцент МДА иеромонах Пантелеимон (Успенский; 1886—1918). См.: *Иеромонах Пантелеимон.* Христианская вера и жизнь как таинство. — В кн.: В память столетия Московской Духовной Академии. 1814—1914. Сборник статей, принадлежащих настоящим и бывшим членам академической корпорации. Т. I. Сергиев Посад, 1915. С. 528—581.
149. *Туберовский А. М.* Воскресение Христово. С. 174.
150. Там же. С. 313—314. См. также: *Туберовский А. М.* Обновление человечества. — «Богословский вестник». 1917. № 6.
151. На мировоззрение архиепископа Никанора (Бровковича) оказали влияние произведения таких русских философов-теистов, как профессор протоиерей Феодор А. Голубинский и профессор П. Д. Юркевич. См.: *Протоиерей Василий В. Зеньковский.* История русской философии. Т. 2. М., 1960. С. 76. — В В. Зеньковский (Указ. соч. С. 75—85) дает подробную характеристику философской системы архиепископа Никанора, на которой мы не можем здесь останавливаться.
152. *Архиепископ Никанор (Бровкович).* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. III. С. 271.
153. Там же. Т. II. С. 84.
154. «Наша душа, будучи высшим продуктом мировой жизни, присутствует своим сознанием и ощущением во всех тех пространствах, где витает наша возбуждаемая мировой жизнью мысль». И еще более ярко: «Человек, разумное существо, есть в известном смысле душа мира и мир есть тело человека: человеческое разумное сознание есть самоощущение мира». (Архиепископ Никанор. Указ. Соч. Т. I. С. 69).

155. «Мое я есть центральный фокус мирозерцания: я созерцаю мир в самом себе». (Там же. Т. 1. С. 69).
156. *Снегирев В. А.* Учение о Лице Иисуса Христа в первые три века христианства. Казань, 1871.
157. *Несмелов В. В.* Памяти Вениамина Алексеевича Снегирева. — «Православный собеседник». 1889. № 5. С. 136.
158. См., например: *Снегирев В. А.* Спиритизм как философско-религиозная доктрина. — «Православный собеседник». Ч. 1, III. 1871; Вера в сны и снотолкование. Казань, 1874; Учение о сне и сновидениях. Историко-критический очерк. Казань, 1886.
159. Посмертное издание: *Снегирев В. А.* Самосознание и личность. Харьков, 1891.
160. Посмертно были изданы также систематические курсы лекций по психологии и логике: *Снегирев В. А.* Психология. Систематический курс чтений по психологии. Харьков, 1901. VI + 321 с. Ему принадлежит также перевод трактата Аристотеля «О душе». См.: *Снегирев В. А.* Психологические сочинения Аристотеля. Казань, 1885.
161. *А. Н. Богословские труды профессора В. И. Несмелова (1863—1937).* — ЖМП. 1973. № 8. С. 68—75. Более подробно см.: *Туберовский А. М.* Воскресение Христово. Сергиев Посад, 1916; *Г. В. Флоровский.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 245—250; *Протоиерей Василий В. Зеньковский.* История русской философии. Т. 2. М., 1960. С. 87—101.
162. *Несмелов В. И.* Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1888, С. 623.
163. Там же. С. 627.
164. Там же.
165. *Несмелов В. И.* Вера и знание с точки зрения гносеологии. — «Православный собеседник». 1913. № 1. С. 117—125; № 2. С. 246—262; № 4. С. 590—618; № 5. С. 775—786. Отдельно: Казань, 1913. 95 с.
166. *Несмелов В. И.* Указ. соч. Казань, 1913. С. 9—10.
167. В этом пункте В. И. Несмелов наиболее близок к учению архиепископа Никанора (Бровковича) о реальном познании сверхчувственного бытия и к антропологическому пониманию догмата епископом Михаилом (Грибановским) (см. выше).
168. Цит. по статье: *А. Н. Богословские труды профессора В. И. Несмелова (1863—1937).* — ЖМП. 1973. № 8. С. 70.
169. *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Том 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Казань, 1898; изд. 3, испр. и доп.: 1905. 418 + IV с. Том 2. Метафизика жизни и христианское Откровение. Казань, 1903; изд. 2, испр. и доп.: 1906. 438 + II с. (Далее ссылки по последнему изданию каждого тома. Римская цифра означает том, арабская — страницу). В 1971 году «Наука о человеке» (т. 1—2) была издана фототипическим способом в Лондоне, в издательстве «Gregg International Publishers». См. также репринт: М., 1998.
170. См.: *Лосский В. Н.* Богословие образа. — «Богословские труды». Сб. 14. М., 1975. С. 105—113. *Его же.* Богословское понятие человеческой личности. — Там же. С. 114—120.
171. Учение о Богопознании современники особенно отмечали как существенное достоинство системы В. И. Несмелова. См.: *Архиепископ Антоний (Храповицкий).* Новый опыт учения о Богопознании. — Полное собрание сочинений. Т. III. Казань, 1900. С. 417—430.
172. *Петров Н. В.* На чем основывается религиозная убежденность христианина? (К вопросу о научном характере богословия). — «Православный собеседник». 1912. № 10. С. 487—500.
173. *Петров Н. В.* О Святой Троице. (Опыт истолкования догмата при помощи аналогий из мира материального и из природы человечества и человека). — «Православный собеседник». — 1913. № 1. С. 3—32.
174. *Петров Н. В.* На чем основывается религиозная убежденность христианина? С. 500.
175. *Петров Н. В.* О Святой Троице. С. 19.
176. Там же. С. 28.
177. Там же, С. 30.
178. *Архиепископ Питирим (Нечаев).* Церковь как претворение Тринитарного Домостроительства. — ЖМП. 1975. № 1. С. 58. Большой материал о триадологических воззрениях русских богословов содержится в подробных примечаниях к докладу. (Там же. С. 67—76).
179. *Преподобный Серафим Саровский.* О цели христианской жизни. Сергиев Посад, 1914.
180. См.: *Городков А. А.* Догматическое богословие по сочинениям митрополита Филарета. Казань, 1887; *Священник Алексей Ридигер (ныне Святейший Патриарх Алексий).* Митрополит Филарет как догматист. Диссертация. ЛДА, 1953.
181. *Архиепископ Иннокентий (Борисов).* О Святой Троице. — Полное собрание сочинений. Т. II. СПб., 1877; изд. 2. 1901. См. его же: Служба и акафист Пресвятой Троице.
182. *Епископ Иоанн (Соколов).* Догмат о Пресвятой Троице. СПб., 1877. То же, в издании: «Богословские академические чтения». СПб., 1897; изд. 2: СПб., 1906.

183. Особо см. о домостроительстве Лиц Святой Троицы в Церкви: *Епископ Феофан*. Письма к одному лицу в Петербурге по поводу появления там нового учителя веры. СПб., 1881.

184. *Архимандрит Антоний (Амфитеатров)*. Догматическое богословие. Изд. 5-е. СПб., 1852. С. 67—84.

185. *Архимандрит Сильвестр (Малеванский)*. Опыт православного догматического богословия. Т. 2. Киев, 1881. С. 197—626.

186. «Прибавления к Творениям святых отцов». Ч. VII. 1849.

187. Учение книг Ветхого и Нового Заветов о Святой Троице. Киев, 1862.

188. *Спаский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Т. 1. Тринитарный вопрос (История учения о Святой Троице). Сергиев Посад, 1906. (Там же: «Введение. История учения о Святой Троице в первые три века христианства». С. 1—127); изд. 2-е: Сергиев Посад, 1914. Репринт: М., 1995.

189. *Чельцов И. В.* Древние формы символа веры Православной Церкви. СПб., 1870. (Докторская диссертация).

190. *Лебедев А. П.* О символе Константинопольском или нашей Православной Церкви. (Приложение [1902 г.] к докторской диссертации (1879): «Вселенские Соборы IV и V вв. Обзор их догматической деятельности в связи с направлением школ Александрийской и Антиохийской»). — Собрание церковно-исторических сочинений. Т. 3. Изд. 3-е. СПб., 1904; Новый взгляд на происхождение символа Константинопольского и оценка этого взгляда. — Там же. Посмертная публикация по тому же вопросу: «Богословский вестник». 1908. № 9. — В этой связи см. также: *А. Н.* О Никео-Константинопольском символе. — «Православный собеседник». № 5. 1909.

191. *Преображенский А.* Символ апостольский. — «Православный собеседник». 1903. № 6.

192. *Попов В. Д.* Об апостольском символе. — «Труды Киевской Духовной Академии». 1908. № 2—3.

193. *Болотов В. В.* Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879; Репринт: М., 1999; Речь перед защитой: Тройкое понимание учения Оригена о Святой Троице («Христианское чтение», 1880).

194. *Иеромонах Кирилл (Лопатин)*. Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице. Казань, 1894.

195. *Остроумов Н.* Аналогии и их значение при выяснении учения о Святой Троице по суду блаженного Августина. — «Православный собеседник». 1904. № 12.

196. *Орлов А. П.* Тринитарные воззрения святого Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1908. — Позже этот вопрос исследовал также профессор МДА И. В. Попов. См.: *Попов И. В.* Святой Иларий, епископ Пиктавийский. — «Богословские труды». Сб. 4—7. М., 1968—1972. (По рукописи 1930 г.).

197. *Адамов И. И.* Учение о Троице святого Амвросия Медиоланского. — «Богословский вестник». 1910.

198. *Гусев Д. В.* Ересь антиринитариов III века. Казань, 1872.

199. *Будрин Е. А.* Антиринитарии XVI века. Вып. 1. Михаил Сервет и его время. Казань, 1878; Вып. 2. Фауст Социн. Казань, 1886; Вып. 3. Ч. 1. Разбор вероучения социнской секты. Казань, 1889. В последующие годы Е. А. Будрин опубликовал в журнале «Православный собеседник» еще ряд статей по теологии социниан.

200. *Платонов И.* О платонической Троичности Божества. Харьков, 1885.

201. *Архимандрит Михаил (Грибановский)*. Лекции по введению в круг богословских наук (1886 г.). Посмертная публикация. Раздел о троичности. — «Православный собеседник». 1899. № 5. С. 535—553; № 6. С. 671—700.

202. *Архимандрит Антоний (Храповицкий)*. Нравственная идея догмата Святой Троицы. — «Богословский вестник». 1892. № 10.

203. *Соколов П. П.* Учение о Святой Троице в новейшей идеалистической философии. — «Вера и Разум», 1893.

204. Догмат о Святой Троице и полное знание. — «Богословский вестник». 1904. № 7/8. С. 355—404; № 9. С. 1—39. (Работа датирована 1892 г.).

205. *Мелиоранский Б. М.* О троичности. Разбор критики Л. Толстого. Как может быть выражен этот догмат в современных терминах. СПб., 1907; *Его же*: Из лекций по истории и вероучению древней христианской Церкви. Вып. 1—3. СПб., 1910, 1912, 1913.

206. *Петров Н. В.* О Святой Троице. — «Православный собеседник». 1912. № 1.

207. *Свищ. Павел Флоренский*. Столп и утверждение истины. М., 1914. Репринт: Философское наследие. Т. 1. Ч. 1—2. М., 1990; Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914.

208. *Прот. Сергей Булгаков*. О Богочеловечестве. Т. 1—3. Париж, 1932—1945. О нем: *Архиепископ Серафим (Соболев)*. Защита софианской ереси протоиереем Сергием Булгаковым. София, 1937. Изд. 2. Джорданвилл, 1993.
209. *Карсавин Л. П.* Noctes Petropolitanae. Пг., 1922. (Переиздано: *Карсавин Л. П.* Малые сочинения. СПб., 1994. С. 99—203); *Его же*. Восток, Запад и русская идея. Пг., 1922; *Его же*. О началах. Опыт христианской метафизики. Берлин, 1925. Репринт: СПб., 1994; *Его же*. Святые отцы и учителя Церкви. Париж. 1926. Репринт: М., 1994; *Его же*. О личности. Каунас, 1929. (Переиздано: *Карсавин Л. П.* Религиозно-философские сочинения, Т. 1. М., 1992. С. 3—232.)
210. *Мережковский Д. С.* Толстой и Достоевский. Т. 1—2; СПб., 1900. Репринт: М., 2001 (В серии: «Литературные памятники»); *Его же*. Не мир, но меч. СПб., 1908; *Его же*. Тайна Трех. Прага, 1924; *Его же*. Атлантида—Европа. Белград, 1929. (Репринт двух последних книг в одном томе: *Мережковский Д. С.* Тайна Трех: Египет и Вавилон. Тайна Запада: Атлантида—Европа. М., 1999.); *Иисус Незвестный*. Т. 1—3. Белград, 1930—1934. Репринт: М., 1996.
211. *Архимандрит Алексий (Ржаницын)*. О Лице Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа. Вып. 1—2. М., 1847—1848.
212. *Епископ Иоанн (Соколов)*. О Лице Иисуса Христа. (Гл. 1—10). В кн.: *Епископ Иоанн (Соколов)*. Богословские академические чтения. Изд. 2. СПб., 1906. С. 59—100.
213. *Будрин Е. А.* О Лице Иисуса Христа. — «Православный собеседник». 1890; *Его же*. О служениях Иисуса Христа. — Там же. 1890—1892.
214. *Снегирев В. А.* Учение о Лице Иисуса Христа в первые три века христианства. Казань, 1871.
215. *Троицкий Н. И.* Христос, как Бог Слово, и Откровение Его миру. — «Чтения в Обществе любителей духовного просвещения». 1881.
216. *Архимандрит Христофор (Смирнов)*. Учение древней Церкви о Лице Господа Иисуса Христа. (До Первого Вселенского Собора). Тамбов, 1885.
217. *Гусев Д. В.* Апология Лица Иисуса Христа и Его земной жизни и деятельности в сочинении Оригена «Против Цельса» («Православный Собеседник», 1886); *Орлов И. А.* Труды святого Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. СПб., 1888; *Орлов А. П.* К характеристике христологии Оригена и святого Илария Пиктавийского («Богословский вестник». 1909); *Священник В. Соколов*. Завершение византийской христологии после Леонтия Византийского («Православный собеседник». 1916).
218. *Архиепископ Иннокентий (Борисов)*. Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. Одесса, 1857. Первоначально: «Христианское чтение», 1828—1830. [Показательно для истории духовной цензуры в России: почитатель богословских трудов Святителя Иннокентия и сам выдающийся богослов, не раз упомянутый выше архимандрит, впоследствии епископ, Иоанн (Соколов), подписавший в качестве цензора книгу в печать, искренне радовался, что удалось наконец, через тридцать почти лет после журнальной публикации, «пробить» ее отдельное издание.] Репринт: М., 1991; *Святитель Феофан (Говоров)*. Евангельская история о Боге Сыне, воплотившемся нашего ради спасения, в последовательном порядке изложенная словами святых Евангелистов. Изд. 2. М., 1899; *Протоиерей Павел Матвеевский*. Евангельская история о Боге Слове Сыне Божиим, Господе нашем Иисусе Христе, воплотившемся и вочеловечившемся нашего ради спасения, изложенная в последовательном порядке и изъясненная толкованиями святых отцов и учителей Православной Церкви. Изд. 2. М., 1912. 930 с.; *Протоиерей Тимофей Буткевич*. Жизнь Господа нашего Иисуса Христа. Опыт историко-критического изложения евангельской истории с опровержением возражений, указываемых отрицательной критикой новейшего времени. М., 1883; изд. 2-е. СПб., 1887. С. 804. Далеко за рамки русской церковной традиции выходят христологические excursus *М. М. Тареева* («Основы христианства», в четырех томах. Т. 1. Христос. Т. 2. Евангелие. Сергиев Посад, 1908) и упомянутого выше *Д. С. Мережковского* («Иисус Незвестный»). Т. 1—3. Белград, 1932—1934).
219. *Муретов М. Д.* Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885; *Его же*. Бог Слово и Воскресение Христово. — «Душеполезное чтение». 1903. № 4. С. 646—673; *Архиепископ Антоний (Храповицкий)*. Сын Человеческий. Опыт истолкования. — Полное собр. соч. Т. 2. СПб., 1911. С. 140—148; *Его же*. Библийское учение об Ипостасном Слове Божиим. (Там же. С. 149—155); *Знаменский Д.* Учение святого апостола Иоанна в четвертом Евангелии о Лице Господа нашего Иисуса Христа. Киев, 1907; *Сагарда Н. И.* Первое соборное послание святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Полтава, 1903.
220. См. особенно: *Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловечестве. (Собрание сочинений. Т. 3. СПб., 1903); *Его же*. Духовные основы жизни. (Там же).
221. *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории. М., 1906. Переиздано: *Трубецкой С. Н.* Сочинения. М., 1994. С. 43—480.

222. Эрн В. Ф. Борьба за Логос. М., 1910. Переиздано: Эрн В. Ф. Сочинения. М., 1991. С. 9—294.
223. Протоиерей Василий Зеньковский. История русской философии. Т. 2. М., 1956. С. 336—346.
224. Там же. С. 366—405. См. также: Лосский В. Н. Спор о Софии. Париж, 1936. Репринт. Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996; Протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Париж 1937. Репринт. Вильнюс. 1991; Архиепископ Питирим (Нечаев). Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века. — «Богословские труды», Сб. 5. М., 1970.
225. Tractatus Theologici Orthodoxi de Processione Spiritu Sancti a solo Patre. Regimonti (Кенигсберг), 1774.
226. «Православно-богословские исследования об исхождении Святого Духа от одного только Отца». (Под ред. Б. Давидовича). Т. 1. Почаев, 1902. С. 604; Т. 2. Житомир, 1906. С. 621.
227. См. в издании: Архиепископ Феофан (Прокопович). Четыре сочинения. М., 1773.
228. Алексей Тихомиров. О происхождении Святого Духа. Киев, 1832; Архимандрит Сергей (Ляпидевский). Об исхождении Святого Духа. — «Прибавления к творениям святых отцов». Ч. XVIII. 1859.
229. Иеромонах Владимир (Никольский). Спор об исхождении Святого Духа. — «Православное обозрение». 1869. № 12.
230. Архимандрит Сильвестр (Малеванский). Ответ православного на предложенную старокатоликами схему о Святом Духе. Киев, 1874. (Первоначально: «Труды Киевской Духовной Академии», 1874). Его же. Об историческом развитии православного и западного догматического богословия, Т. 2. Киев, 1881. С. 133—145.
231. Коханский С. В. Учение Древней Церкви об исхождении Святого Духа. (Против папистов). Историко-догматический очерк. СПб., 1875. (Первоначально: «Христианское чтение». Т. 1. 1875).
232. Богородский Н. М. Учение святого Иоанна Дамаскина об исхождении Святого Духа. СПб., 1879.
233. Некрасов А. А. Учение святого Иоанна Дамаскина о личном отношении Духа Святого к Сыну Божию. — «Православный собеседник», 1883; Его же. Об отношении Духа Святого к Сыну Божию. — Там же. 1889.
234. Катанский А. Л. Об исхождении Святого Духа. По поводу старокатолического вопроса. — «Христианское чтение». Кн. 5—6. 1893.
235. А. Ф. Гусеву, профессору Казанской Духовной Академии, принадлежит целая серия работ по этому вопросу: Гусев А. Ф. Ответ старокатоликам о Филиокве и пресуществлении («Вера и Разум», 1897); Его же. К старокатолическому вопросу («Христианское чтение», 1897); Его же. Ответ старокатолическому профессору Мишо по вопросу о Филиокве и пресуществлении. Харьков, 1899; Его же. Иезуитские апологии филиоквистического учения. М., 1900; Его же. Старокатолический ответ на наши тезисы о Филиокве и пресуществлении. Полемико-апологетический этюд. Казань, 1903.
236. Болотов В. В. К вопросу о Филиокве. С предисловием профессора А. И. Бриллиантова. СПб., 1914. (Первоначально на немецком языке: Thesen über des Filioque von einem Russischen Theologen. — «Internationale Theologische Zeitschrift», 1898, Hf. 24, s. 681—714).
237. Епископ Сергей (Страгородский). Что разделяет нас со старокатоликами. — «Церковный Вестник», 1902; Его же. К вопросу о том, что разделяет нас со старокатоликами. — Там же. 1903.
238. Архиепископ (ныне митрополит) Филарет (Вахромеев). О Филиокве. (К дискуссии со Старокатолической Церковью). — ЖМП. 1972. № 1. С. 62—75.
239. Епископ Сергей (Страгородский). Православное учение о спасении. СПб., 1903. С. 4.
240. Священник Павел Флоренский. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914. С. 72. — Отец Павел показывает в этой работе, как по-разному понималось западными и восточными богословами учение об идеях, как чудно было и остается Западу, с его «оземлянием души», то «понятие об идеальном, как о конкретной полноте совершенства и о высшей реальности, которое заложено в самом сердце нашего (православного) жизнепонимания» (указ. соч., с. 73). Вопрос о различии самых глубинных основ богословского и философского мировоззрения западных и восточных христиан получил дальнейшее развитие в работе А. Ф. Лосева «Очерки античного символизма и мифологии» (М., 1930), где несовместимость двух мировоззрений прослеживается до той высшей точки, с которой они «могут только анафематствовать и расстреливать друг друга» (указ. соч., с. 760). См. также работу Л. П. Карсавина «Восток, Запад и русская идея» (Пг., 1922).

241. *Святитель Иларион (Троицкий)*. Богословие и свобода Церкви. (О задачах освободительной войны в области русского богословия). — «Богословский вестник». 1915. № 9. С. 126. См. также в современном издании: *Священномученик Иларион*. Без Церкви нет спасения. М., 2000. С. 302—350.

242. *Архиепископ* (ныне митрополит) *Питирим (Нечаев)*. Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX в. — «Богословские труды». Сб. 5. М., 1970. С. 217; *Священник Иоанн Орфанитский*. Историческое изложение догмата об искупительной жертве Господа нашего Иисуса Христа. М., 1904; *Священник профессор Николай Петров*. Об искуплении. — «Православный собеседник». 1915. № 1, 2, 3; *Пономарев П. П.* О спасении. — «Православный собеседник». 1915. № 11/12; 1916. № 11/12; 1917. № 1.

243. См.: *Попов И. В.* Идея обожения в Древневосточной Церкви. М., 1909; *Скурат К. Е.* Сотериология святого Ириния Лионского. — «Богословские труды». Сб. 6. М., 1971. С. 47—78; *Его же*. Сотериология святого Афанасия Великого. (Автореферат магистерской диссертации). — «Богословские труды». Сб. 7. М., 1971. С. 257—262.

244. *Профессор священник Николай Петров*. Об искуплении. — «Православный собеседник». 1915. № 1. С. 88.

245. Там же. 1915. № 2. С. 296—297.

246. Учение о спасении, заключенное в живом литургическом опыте Православной Церкви, несколько раз становилось предметом пристального богословского анализа. См., например: *Арсеньев В. О* хранилище Священного Предания, находящим в богослужении Православной Церкви. — «Вера и Разум». 1906—1907; *Священник Михаил Ашихмин*. Иисус Христос — Спаситель мира по богослужебным книгам Православной Церкви. — «Христианское чтение». 1910. № 1—12; *Священник Леонид Архангельский*. Идея спасения в живом церковном сознании по богослужению двенадцатых праздников. МДА, 1912. Рукопись; *Шиманский Г.* († 1970). Учение о спасении по службам двенадцатых праздников, Пустой и Цветной Триоди и Октоиха. МДА, 1951. — Главы из этой работы опубликованы: *Шиманский Г.* Идея спасения во Христе и Воплощение. — ЖМП. 1974. № 2. С. 55—68; Тайна спасения. — ЖМП. 1974. № 3. С. 62—73; № 4. С. 68—78.

247. Основные творения святителя Тихона Задонского: Наставление христианское. СПб., 1783. (В последующих переизданиях: «Наставление о собственных каждого христианина должностях»); Сокровище духовное, от мира собираемое. СПб., 1784; Скрижали нравоучения, заключенные в древнем и Новом Заветах и в преданиях великого вселенского учителя святого Иоанна Златоустого, с приложением кратких о каждом предмете рассуждений. СПб., 1784. (В последующих изданиях: «Плоть и дух»); О истинном христианстве. СПб., 1785—1786. Все эти работы вошли потом в собрание «Творений иже во святых отца нашего Тихона Задонского» (Изд. 6-е: М., 1899). В частности, «О истинном христианстве» занимает тт. 2—3 указанного издания.

248. *Архиепископ Михаил (Чуб)*. Учение святителя Тихона о истинном христианстве. — ЖМП. 1971. № 10. С. 60.

249. *Архиепископ Филарет (Гумилевский)*. Обзор русской духовной литературы. С. 353—355.

250. См.: *Протоиерей Тихон Попов*. Этико-богословское мировоззрение святителя Тихона Задонского. — ЖМП. 1957. № 5. С. 47—57; *Михаил, архиепископ Воронежский и Липецкий*. Учение святителя Тихона Задонского о истинном христианстве. — ЖМП. 1971. № 10. С. 60—75.

251. О цели христианской жизни. Беседа преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. (По собственноручным записям последнего, с предисловием Н. П.). Сергиев Посад. 1914. С. XXXI+56; *Его же*. Поучения [В редакции Свят. Филарета.]. — В кн.: *Денисов Л. И.* Житие, подвиги, чудеса, духовные наставления Преподобного и Богоносного отца нашего Серафима Саровского чудотворца. М., 1904. Репринт: М., 1997. С. 418—464. См. также: Поучение преп. Серафима Саровского о молитве Иисусовой. Джорданвилл, 1988. Лучшая работа о богословском учении старца: *Ильин В. Н.* Преп. Серафим Саровский // Серафим Саровский / Сост. Н. Н. Лисовой. М., 1996.

252. *Преподобный Серафим*. О цели христианской жизни. С. 5.

253. *Святитель Филарет (Дроздов)*. Слова и речи. Т. 2. М., 1874. С. 313.

254. *Святитель Филарет (Дроздов)*. Слова и речи. Т. 1. М., 1873. С. 90—97.

255. *Святитель Феофан (Говоров)*. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике. СПб., 1868, 1869; М., 1879, 1886, 1894, 1899, 1908, 1915; Репринт: М.; Что потребно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасения. М., 1872; последнее издание: М., 1903; Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. М., 1878. Репринт: Л., 1991; Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. М., 1882; изд. 2: 1892; Начертание христианского нравоучения. М., 1891, 1896. Репринт: Т. 1—2. Св.-Троицкая Сергиева Лавра. 1992. — Огромное значение для

развития русского богословия имели также библейско-экзегетические (о них мы будем говорить в разделе библеистики) и переводные труды епископа Феофана, из которых важнейшие: «Добролюбие» (Т. 1, изд. 4-е: М., 1905, 640 с.; Т. 2, изд. 3-е: М., 1913, 716 с.; Т. 3, изд. 2-е: М., 1900, 440 с.; Т. 4, изд. 2-е: М., 1901, 670 с.; Т. 5, изд. 2-е: М., 1900, 500 с. Репринт: Т. 1—5, Св.-Троицкая Сергиева Лавра. 1992.); «Слова Преподобного Симеона Нового богослова» (Вып. 1, изд. 2-е: М., 1892; Вып. 2: М., 1890. Репринт: М., 1994.); Невидимая брань. (Перераб. перевод книги преподобного Никодима Святогорца). (Последнее дореволюционное изд.: М., 1912); Древние иноческие уставы. М., 1892. Репринт: М., 1994. Большой популярностью пользовались также его письма. Наиболее полное издание: Собрание писем. Вып. 1-8. М., 1898—1902. Репринт: В. 1—8 (в 4 книгах). М., 1994. Полную библиографию его трудов см.: *Иеромонах Георгий (Тертышников)*. Богословское наследие епископа Феофана Затворника (1815—1894). — «Богословские труды». Сб. 16. М., 1976. С. 202—222. Об истории создания русского Добролюбия: *Лисовой Н. Н.* Две эпохи — два Добролюбия. (Преподобный Паисий Величковский и Святитель Феофан Затворник // Церковь в истории России. Вып. 2. М., 1998. С. 108—178.

256. *Святитель Феофан (Говоров)*. Внутренняя жизнь. М., 1890. С. 65.
257. *Архимандрит Сергей (Страгородский)*. Православное учение о спасении. Сергиев Посад, 1895; изд. 2-е: Казань, 1898; изд. 3-е: СПб., 1903; изд. 4-е: СПб., 1910. Репринт: М., 1991.

258. *Архиепископ Питирим (Нечаев)*. Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века. — «Богословские труды». Сб. 5. М., 1970. С. 219.

259. *Епископ Виссарион (Нечаев)*. Благодать и добрые дела. — «Душеполезное чтение». 1903. № 11. С. 358—361. — Учение о спасении как новом творении красной нитью проходит через все богословские труды епископа Виссариона. — Библиографию его трудов см. в приложении к статье: *Вольгин А. [Лисовой Н. Н.]* Памяти епископа Виссариона. — ЖМП. 1972. № 2.

260. *Беляев А. Д.* Любовь Божественная. Опыт изъяснения главнейших христианских догматов из начала Любви Божественной. М., 1880. То же. Изд. 2-е. М., 1884.

261. *Беляев А. Д.* Любовь Божественная, творящая и всесозидающая. — «Чтения в Обществе любителей духовного просвещения». 1879. № 12. С. 475.

262. Переработано впоследствии в историко-догматическом направлении и напечатано под новым названием: *Священник Иоанн Орфанитский*. Историческое изложение догмата об искупительной жертве Господа нашего Иисуса Христа. М., 1904.

263. *Священник Иоанн Орфанитский*. Речь перед защитой магистерской диссертации. — «Богословский вестник». 1905. № 3. С. 568.

264. *Модестов Н.* Протестантское учение об оправдании. Изложение и разбор протестантского учения с раскрытием православного учения о том же предмете. — Отзыв профессора А. Д. Беляева: Журналы Совета Московской Духовной Академии. Сергиев Посад. 1887. С. 134—135.

265. *Балландович А.* Учение об условиях оправдания человека по символическим книгам римско-католическим и протестантским. — См. отзыв там же.

266. *Колосов Н.* Разбор определений Тридентского Собора о первородном грехе и условиях оправдания человека. — Отзыв Д. Ф. Касицына: «Журналы Совета МДА». 1887. С. 117—118.

267. *Коржавин А.* Учение об оправдании по символическим книгам лютеран. Тамбов, 1886. Отзыв Д. Ф. Касицына: Там же. 1887. С. 259—263.

268. Отзыв Д. Ф. Касицына. — «Журналы Совета МДА». 1891. С. 398—399.

269. Отзыв М. Д. Муретова. — «Журналы Совета МДА». 1889. С. 168—169.

270. Отзыв М. Д. Муретова. — «Журналы Совета МДА». 1890. С. 89—90.

271. *Мышцын В. Н.* Учение святого апостола Павла о законе дел и законе веры. М., 1894; *Его же*. Библейское богословие с православной точки зрения. (Речь перед защитой магистерской диссертации). — «Богословский вестник». 1894. № 7. С. 55—60. Отчет о магистерском диспуте В. Н. Мышцына. — Там же. С. 124—134. Отзывы официальных оппонентов И. Н. Корсунского и М. Д. Муретова. — «Журналы Совета МДА». 1893. С. 41—43, 43—47.

272. Подробный отзыв М. Д. Муретова. — «Журналы Совета МДА». 1891. С. 219—240.

273. В 1892 г. М. М. Тареев издал эту работу под названием «Искушение Богочеловека как единый искупительный подвиг всей земной жизни Христа, в связи с историей дохристианских религий и христианской Церкви» (М., 1892; изд. 2-е: *Тареев М. М.* Основы христианства. Т. 3. М., 1908) и представил ее в Совет МДА в качестве магистерской диссертации (см. отзыв М. Д. Муретова. — «Журналы Совета МДА». 1892. С. 345—352), но не был утвержден Синодом в степени магистра. В 1898 г. он представил новый, сокращенный вариант работы: «Искушение Господа нашего Иисуса Христа. Комментарий на Мф. 4, 1—11; Мк. 1, 12—13; Лк. 4, 1—13» (см. отзыв М. Д. Муретова — «Журналы Совета МДА». 1898. С. 168—175), изданный (М., 1900) и доставивший, наконец, М. М. Тарееву (в 1902 г.) степень магистра.

274. *Священник* (затем — протоиерей) *Павел Светлов*. Значение Креста в деле Христовом. Опыт изъяснения догмата искупления. Киев, 1893. (2-е изд.: 1907); *Его же*. Недостатки западного богословия в учении об искуплении и необходимости при объяснении этого догмата держаться святоотеческого учения. (Речь перед защитой диссертации). — «Богословский вестник». 1894. № 1. С. 60—76; Отзывы официальных оппонентов *архимандрита Антония (Храповицкого)* и *А. Д. Беляева*. — «Журналы Совета МДА». 1893. С. 77—80, 80—84.
275. См.: *Архимандрит Андроник*. Христос Искупитель по учению святых отцов Церкви. — «Странник». 1896. № 8—9; Наше спасение во Христе. — Там же. № 10.
276. Отзыв *А. Д. Беляева*. — «Журналы Совета МДА». 1895. С. 208.
277. См. отзыв *А. Л. Катанского* в кн.: «Патриарх Сергий и его духовное наследство». М., 1947. С. 195—198.
278. «Церковный вестник». 1890. № 13. См. также: *Архиепископ Антоний (Храповицкий)*. Полное собрание сочинений. Т. 2. СПб., 1911. С. 51—56.
279. «Церковный вестник». 1890. № 47—48. — Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 42—51.
280. Об этом вспоминает архиепископ Антоний в статье «Догмат искупления» («Богословский вестник». 1917. № 8—9. С. 157).
281. «Христианское чтение». Т. 1. 1894. С. 293 и сл.
282. «О Спасителе и о спасении». Изд. 3-е. СПб., 1910.
283. Лекции по догматическому богословию, читанные студентам III курса Санкт-Петербургской Духовной Академии в 1912/1913 учебном году. СПб., 1913, литографированное издание.
284. *Беляев Н. Я.* Римско-католическое учение об удовлетворении Богу со стороны человека. Казань, 1876. (Первоначально печаталось по частям в журнале «Православный собеседник». 1874—1876.)
285. *Архимандрит Андрей*. Истолкование библейских изречений об искуплении человека. Казань, 1904.
286. *Епископ Алексей*. Крест Христов. — «Православный собеседник». 1912. № 2—3; *Его же*. Аскетическое богословие. — Там же. 1911. № 1; *Его же*. Сын Божий и Церковь Христова. — Там же. 1913. № 10.
287. *Писарев Л. И.* О спасении по учению мужей апостольских. — «Православный собеседник». 1914. № 10.
288. *Скабаланович М. Н.* Искупление. — «Христианин». 1909. № 4.
289. *Богдашевский Д. И.* Христос Спаситель в Гефсимании. — «Труды Киевской Духовной Академии». 1913. № 4.
290. *Чекановский А. И.* Искупительный подвиг Христа Спасителя с точки зрения церковного учения о Лице Его. — «Труды Киевской Духовной Академии». 1913. № 9.
291. *Священник Иоанн Орфанитский*. Речь перед защитой диссертации: «Историческое изложение догмата об искупительной Жертве Господа нашего Иисуса Христа», произнесенная 20 января 1905 г. — «Богословский вестник». 1905. № 3. С. 575.
292. Из других работ отца Иоанна следует назвать: Пророчество Исаии о страданиях и прощании раба Иеговы (Ис. 52, 13—53). — «Христианское чтение». 1881; О значении Воскресения Иисуса Христа. — «Друг истины», 1888; Христианское учение о Боге Личном и Троичном. — «Вера и Церковь». 1901.
293. Учено-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Киевской Духовной Академии XIII курса (1910 г.). Вып. 8. Киев, 1911. С. 129—252.
294. «Размышления Ансельмовы об искуплении рода человеческого». Перевел с латинского Василий Беляев. М., 1783.
295. *Орлов А. П.* Сотериология Ансельма Кентерберийского (в связи с антропологическими и христологическими его воззрениями). — В кн.: В память столетия Московской Духовной Академии. 1814—1914. Сборник статей, принадлежащих бывшим и настоящим членам академической корпорации. Т. 1. Сергиев Посад, 1915. С. 381—474; *Его же*. Сотериология Петра Абеляра. — «Богословский вестник». 1916—1917.
296. *Скабаланович М. Н.* Преосвященный Сильвестр как догматист. — «Труды Киевской Духовной Академии». 1909. № 1. С. 193. Ср. упомянутую выше его статью «Искупление», подпisanную: «С». («Христианин». 1909. № 4).
297. *Священник профессор Николай В. Петров*. О юридической и нравственной теориях искупления. — «Православный собеседник». 1915. № 11/12. С. 430.
298. *П. Гнедич*. Изложение догмата искупления в трудах покойного Патриарха Сергия. — ЖМП. 1949. № 10. С. 27; *Его же*. Догмат искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия (1892—1944). (Магистерская диссертация. Ленинград, 1953. Машинопись.

398 с.); *Его же*. Русская богословская литература о догмате искупления в период с 1893 по 1944 гг. — ЖМП. 1962. № 8. С. 68—72. (Речь перед защитой диссертации в МДА).

299. Основные работы: Испытания Богочеловека как единый искупительный подвиг всей земной жизни Христа. М., 1892; Уничтожение Господа нашего Иисуса Христа (Флп. 2, 5—11). Экзегетическое и историко-критическое исследование. М., 1901; Основы христианства. Т. 1—4, Сергиев Посад, 1908; Новое богословие. — «Богословский вестник». 1917. № 5/6. С. 1—54; № 7/8. С. 168—225.

300. *Тареев М. М.* Испытания Богочеловека... С. 237.

301. *Тареев М. М.* Основы христианства. Т. 2. Евангелие. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1908. С. 316—317. («Гностическая теория искупления не имеет никакого оправдания, т. к. выступает за пределы фактических отношений Христа и Его реального самосознания. Было бы непоправимой изменой евангельскому методу извлекать новозаветное учение об искуплении из историко-филологического анализа соответствующих ветхозаветных терминов и понятий»).

302. Достаточно сказать, что Христос для него — лишь «носитель Божественной духовной жизни, реализующейся в Богосыновнем настроении и в деятельной любви». (Основы христианства. Т. 1. 1908. С. 147). Лишь «по своей духовной оригинальности» Христос сознавал Себя Сыном Божиим. (Там же. С. 152).

303. Значение Креста в деле Христовом. Опыт изъяснения догмата Искупления. Киев, 1893. Второе испр. и доп. издание: Крест Христов. Киев, 1907. См. также его: Курс апологетического богословия. Изд. 2-е. Киев, 1905; изд. 4, Киев, 1912; Православное учение об искуплении и его изложение в книге А. Д. Беляева. Киев, 1894; Крестная смерть Иисуса Христа как основание духовного обновления мира, или нравственное значение догмата искупления — «Церковные ведомости». 1915. № 9.

304. *Протоиерей профессор Павел Светлов*. Курс апологетического богословия. Киев, 1905. С. 354—355.

305. *Протоиерей профессор Павел Светлов*. Необходимость крестоношения. — «Отдых христианина». 1916. № 7/8.

306. *Архиепископ Питирим*. Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века. — «Богословские труды». Сб. Т. 5. М., 1970. С. 218.

307. *Священник профессор Николай Петров*. Об искуплении. — «Православный собеседник». 1915. № 2. С. 299.

308. *Пономарев П. П.* О спасении. — «Православный собеседник» (1912. № 1; 1914. № 6, 9, 10, 11; 1915. № 9, 10, 11/12; 1916. № 11/12; 1917. № 1/2). Было и отдельное издание: *Пономарев П. П.* О спасении. Вып. 1. Казань, 1917.

309. «Православный собеседник». 1916. № 11/12.

310. *Святитель Иларион (Троицкий)*. Богословие и свобода Церкви. О задачах освободительной войны в области русского богословия. — «Богословский вестник». 1915. № 9. С. 128.

311. *Святитель Иларион (Троицкий)*. Вифлеем и Голгофа. (Письмо другу). — «Отдых христианина». 1916. № 12. С. 65.

312. Утверждая это, святитель Иларион солидаризируется с учением о личном спасении Патриарха Сергия, о котором мы говорили выше.

313. *Протоиерей П. В. Гнедич*. Догмат искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия (1892-1944). Магистерская диссертация. Л., 1953—1962. Машинопись.

314. *Епископ Питирим (Нечаев)*. Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века. — «Богословские труды». Сб. 5. М., 1970. С. 215—226.

315. *Епископ Гурий (Степанов)*. Богоданный человек. Опыт православной теодицеи жизни. (Публикация рукописи). — «Богословские труды». Сб. 12. М., 1974.

316. *Епископ Михаил*. Основы православного учения о личном спасении по Священному Писанию и святоотеческим высказываниям. (Основы православной субъективной сотериологии). Автореферат диссертации. — «Богословские труды». Сб. 10. М., 1973.

317. *Черемухин П. А.* Константинопольский Собор 1157 года и Николай, епископ Мефонский. — «Богословские труды». Сб. 1. М., 1959. С. 85—109; *Его же*. Учение о Домостроительстве спасения в византийском богословии. — «Богословские труды». Сб. 3. М., 1964. С. 145—185.

318. *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Дело Христово на Кресте и в Воскресении. — ЖМП. 1973. № 2. С. 64—69.

319. *Святитель Феофан Затворник*. Внутренняя жизнь. М., 1890. С. 3. См. также: *Священник С. В. Страхов*. Спасение христианина в настоящей земной жизни и значение для этого спасения святых таинств Покаяния и Причащения. М., 1900.

320. Значительный интерес в качестве дополнительных источников представляют труды

архимандрита Феодора (Бухарева), а также сочинения о Церкви светских религиозных мыслителей: А. С. Хомякова, Ю. Ф. Самарина, В. С. Соловьева.

321. *Писарев Л. И.* Экклезиология мужей апостольских. — «Православный собеседник». 1914. № 10; *его же.* Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. Т. 1. Век мужей апостольских. Казань, 1915.

322. *Епископ Сильвестр (Малеванский).* Учение о Церкви в первые три века христианства (Исторический очерк). Киев, 1872; *Профессор протоиерей Александр М. Иванцов-Платонов.* Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1878; *Профессор протоиерей Димитрий Ф. Касицын.* Расколы первых веков христианства (монтанизм, новацианство, донатизм) и их влияние на раскрытие учения о Церкви. Вып. 1. М., 1889; *Троицкий В. А.* (впоследствии архиепископ Иларион). Очерки из истории догмата о Церкви. М., 1912. Репринт: М., 1997.

323. *Чельцов И. В.* Древние формы Символа веры Православной Церкви. СПб., 1869.

324. *Глаголев С. С.* Основное богословие, его предмет и задача. — «Богословский вестник». 1912. № 2. С. 234.

325. *Митрополит Филарет (Дроздов).* Слова и речи. Т. 4. М., 1882. С. 334.

326. *Аквилонов Е. П.* Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о Теле Христовом. СПб., 1894. С. 50. См. также: *Корсунский И. Н.* Определение понятия о Церкви в сочинениях Филарета, митрополита Московского. СПб., 1895.

327. *Митрополит Филарет (Дроздов).* Разговоры между Испытующим и Уверенным о Православии Восточного Греко-Российской Церкви. Изд. 2. СПб., 1835. С. 131.

328. Там же. Ср.: *Митрополит Филарет.* Слова и речи. Т. 4. М., 1882. С. 183.

329. Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М., 1916. С. 44. (О девятом члене Символа веры.).

330. *Архиепископ Антоний (Амфитеатров).* Догматическое богословие Православной Кафолической Восточной Церкви. Изд. 5-е. М., 1852. С. 205.

331. Подробнее: *Скабалланович М. Н.* Преосвященный Сильвестр как догматист. — «Труды Киевской Духовной Академии». 1909. № 1.

332. *Мансветов И. Ф.* Новозаветное учение о Церкви. М., 1879. — Книга вышла уже после смерти А. В. Горского (1875), и оппонентом на магистерском диспуте И. Мансветова был А. Д. Беляев, преемник А. В. Горского на кафедре догматики МДА.

333. Отметим, что образ Церкви как Мирового Древа, тесно связанный с библейско-литургическим образом спасительного Крестного Древа Христова, принадлежал к числу излюбленных богословских уподоблений профессора протоиерея Александра Горского, учеником которого был И. Ф. Мансветов.

334. «Христианское чтение». 1875. № 1.

335. *Катанский А. Л.* Характеристика православия, римского католицизма и протестантизма. — «Христианское чтение». 1875. № 1. С. 19—20.

336. Православное и римско-католическое понятие о Церкви («Церковный вестник». 1889. № 7. С. 113—116; № 8. С. 133—135); Нечто о систематической фальсификации учения о Церкви у папистов. (Там же. № 7. С. 117—118); Устройство Вселенской Церкви, данное ей Соборами, и разрушение этого устройства в папстве (Там же. № 11. С. 197—199); Сравнение православия и протестантизма в пунктах взаимного их разногласия (Там же. № 21).

337. *Катанский А. Л.* Православное и римско-католическое понятие о Церкви. — «Церковный вестник». 1889. № 7. С. 115.

338. Там же.

339. *Катанский А. Л.* Устройство Вселенской Церкви, данное ей Соборами, и разрушение этого устройства в папстве. — «Церковный вестник». 1889. № 11. С. 198.

340. *Аквилонов Е. П.* Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о Теле Христовом. СПб., 1894. 254+90 с.

341. *Аквилонов Е. П.* Новозаветное учение о Церкви. Опыт догматико-экзегетического исследования. СПб., 1896; Изд. 2. СПб., 1904. 184 с. — Из других работ профессора протоиерея Евгения Аквилонова (1861—1911) назовем следующие: Научно-богословское самооправдание христианства. Введение в православно-христианскую апологетику. СПб., 1894; О Спасителе и о спасении. СПб., 1899. Репринт: М., 1997; По поводу лжеучения графа Л. Толстого о Божестве Господа нашего Иисуса Христа и о средствах нашего спасения. СПб., 1901; О физико-телеологическом доказательстве бытия Божия. СПб., 1905. 434 с. (Докторская диссертация); Церковь Христова в деле нашего спасения. СПб., 1905.

342. *Аквилонов Е. П.* Церковь. СПб., 1894. — Анализ существующих экклезиологических схем занимает главы 1—5. Гл. 1: Научно-богословское определение Церкви как общества верующих, и разбор этих определений (с. 71—118); Гл. 2: Разбор римско-католического учения

о Церкви (с. 118—140); Гл. 3: Разбор протестантского учения о Церкви как о невидимом обществе истинно-верующих (с. 140—200); Гл. 4: Рассмотрение некоторых более частных определений Церкви, происходящих из неправильного понимания христианской религии (с. 200—220); Гл. 5: Общее заключение к рассмотренным определениям Церкви и разбор возражений против возможности одного неизменного определения Церкви (с. 220—229).

343. Тезисы, извлеченные из сочинения Е. П. Аквилонова «Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о Теле Христовом». — В кн.: «Магистерский диспут Е. Аквилонова». СПб., 1894. С. 1. Тезис 4.

344. Думский Ф. Христос и Церковь. СПб., 1904.

345. *Святитель Иларион (Троицкий)*. Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912; *Его же*. Краеугольный камень Церкви. Сергиев Посад, 1915.

346. Флоренский П. А. Экклесиологические материалы. Понятие Церкви в Священном Писании. (Рукопись. 1906 г.). — «Богословские труды». Сб. 12. М., 1974. С. 73—183.

347. *Митрополит Сергей (Тихомиров)*. Двенадесятица Святых Апостолов. Париж, 1935. С. 260.

348. См.: Магистерский диспут Е. П. Аквилонова. СПб., 1894.

349. Цит. по: Лебедев А. П. Церковный историк А. В. Горский. — «Собрание церковно-исторических сочинений». Т. 1. СПб., 1903. С. 589.

350. *Святитель Феофан Затворник*. Письма к одному лицу в Петербурге по поводу появления там нового учителя веры. СПб., 1881. Цит. по: *Архиепископ Питирим*. Церковь как претворение Тринитарного Домостроительства. — ЖМП. 1975. № 1. С. 68, примечание 9.

351. «Церковный вестник». 1895. № 18. Стлб. 555—556. Ср. вышеизложенное учение А. Л. Катанского о Духе Святом как Наместнике Христа в Церкви. (По статье: Устройство Вселенской Церкви — «Церковный вестник». 1889. № 11).

352. Написано в 1906. Опубликовано в 1974: «Богословские труды». Сб. 12. М., 1974.

353. «Богословские труды». Сб. 12. М., 1974. С. 132. Очевидно, последняя формула совпадает с четкой схемой церковной истории, предложенной А. В. Горским. Флоренский абсолютизирует ее, очищая от исторических реалий и перенося полностью в догматическую область.

354. *Священник Павел Флоренский*. Столп и утверждение Истины. М., 1914; *он же*. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914.

355. См. также его работы 1920-х годов по философии культа: Священник Павел Флоренский. Из богословского наследия. — Богословские труды. Сб. 17. М., 1977. С. 85—248.

356. *Архиепископ Антоний (Храповицкий)*. Нравственная идея догмата Святой Троицы. — «Богословский вестник». 1892. № 10. С. 149—172. То же: *Архиепископ Антоний (Храповицкий)*. Полное собр. соч. Т. 2. СПб., 1911.

357. *Архиепископ Антоний (Храповицкий)*. Нравственная идея догмата Церкви. — Вера и Церковь. 1901. Т. 2. То же: *Архиепископ Антоний (Храповицкий)*. Полное собр. соч. Т. 2. СПб., 1911. С. 12—30.

358. *Иеромонах Антоний (Храповицкий)*. Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности // *Архиепископ Антоний (Храповицкий)*. Полное собрание сочинений. СПб., 1911, Т. 3. С. 117.

359. *Троицкий В. А.* Троиединство Божества и единство человечества. Сергиев Посад, 1912; О церковности духовной школы. («Богословский вестник». 1912); Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912. *Архимандрит Иларион*. Грех против Церкви. («Отдых христианина». 1916. № 10); Единство Церкви и всемирная конференция христианства («Богословский вестник». 1917. № 1); Почему необходимо восстановить патриаршество. (Там же. 1917. № 10). См. также: Письма о Западе. Сергиев Посад, 1916. Все указанные работы Святителя Илариона переизданы в последние годы.

360. *Троицкий В. А.* Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912. С. 3—4.

361. *Архиепископ Питирим (Нечаев)*. Церковь как претворение Тринитарного Домостроительства. Церковь и свершение творения. — ЖМП. 1975. № 1. С. 58—63, 64—67. См. также объединенные примечания к обоим докладам: с. 67—76.

362. *Лосский В. Н.* Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия. — В сборнике: «Патриарх Сергий и его духовное наследство». М., 1947. С. 263—270.

363. *Лосский В. Н.* Указ. соч. С. 268—269. — В этом пункте учения Святейшего Патриарха Сергия находят естественное примирение два, по-разному трактуемые в русском богословии, аспекта сотериологии. Нравственное истолкование не противопоставляется здесь «жесткой тайне» Креста Христова, но именно вытекает из нее. Христос не «искупает» (в смысле выкупа) человека, но «исцеляет» его, восстанавливает утраченную личность.

364. *Митрополит Сергей (Страгородский)*. Почитание Божией Матери по разуму Святой Православной Церкви. — ЖМП. 1932. № 11/12. С. 8. Репринт: Журнал Московской Патриархии в 1931—1935 годы. М., 2001. С. 136—142.

365. См. отредактированную Святителем Филаретом «Службу на Успение». (М., 1844).
366. *Святитель Феофан Затворник*. Толкование на Послание святого апостола Павла к Галатам. С. 213.
367. *Архимандрит Иннокентий (Новгородов)*. Богословие обличительное. Т. 1—2. Казань, 1859; Т. 3. 1863; Т. 4. 1864.
368. *Трусовский И.* Руководство к обличительному богословию. Изд. 2. Могилев, 1889.
369. *Успенский Е.* Обличительное богословие. Изд. 2. 1894. 268 с.
370. *Петров И. Ф.* Руководство к обличительному богословию. Изд. 6. Тула, 1910.
371. *Епифанович Л. Г.* Записки по обличительному богословию. Новочеркасск, 1913.
372. *Иванцов-Платонов А. М.* Римско-католическое учение о папской власти. («Православное обозрение». 1868—1870); *Его же*. О римском католицизме в его отношении к Православию. Т. 1—2. М., 1869—1870; *Его же*. Ереси и расколы первых трех веков христианства. Т. 1. М., 1877; *Его же*. Религиозные движения на христианском Востоке в IV—V веках. М., 1881; *Его же*. К исследованию о Фотии, патриархе Константинопольском. СПб., 1892; *Его же*. О западных исповеданиях. Изд. 2-е. СПб., 1894. — О нем: *Трубецкой С. Н.* Научная деятельность А. М. Иванцова-Платонова. — Собрание сочинений. Т. 1. М., 1907. С. 229—251.
373. *Осинин И. Т.* Взгляд на характер и направление западных христианских исповеданий. («Христианское чтение», 1862); Обзор 39 членов Англиканского исповедания. (Там же, 1866); О сближении христианских Церквей. Значение этого вопроса и условия соединения Церквей. (Там же, 1872).
374. *Катанский А. Л.* История попыток к соединению Церквей греческой и латинской в первые четыре века по их разделении. СПб., 1868; Характеристика Православия, римского католичества и протестантства. Общий очерк. («Христианское чтение». 1875); Сравнение православия и протестантизма в пунктах их взаимного разногласия. («Церковный вестник». 1889).
375. *Соколов И. П.* Учение Римско-Католической Церкви о таинстве священства. СПб., 1907; О действительности англиканской иерархии. СПб., 1913.
376. *Глубоковский Н. Н.* Православие по его существу. («Христианское чтение». 1914, № 1, с. 3—22). Репринт: М., 1991. Eastern Orthodoxy and Anglicanism. («Christian East», 1922); Papal Rome and Orthodox East. (Там же. 1923—1924) и др. статьи в иностранных журналах (см. библиографию работ Н. Н. Глубоковского в статье А. *Игнатьева* о нем: ЖМП. 1966. № 8. С. 73—77).
377. *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898. Репринт: М., 1998; *Его же*. Труды В. В. Болотова по вопросу о Filioque и полемика о его тезисах о Filioque в русской литературе. — «Христианское Чтение». 1913. Ч. 1. С. 431—457; *Его же*. Предисловие к изданию: *Болотов В. В.* К вопросу о Филиокве. СПб., 1914. Известны также его работы о происхождении и ранней истории арианства и монофизитства.
378. *Бронзов А. А.* Преложение и пресуществление. Пг., 1916.
379. *Шостын А. П.* К вопросу о догматическом развитии Церкви («Вера и Разум», 1886. № 8, 19); Авторитеты и факты в вопросе о развитии церковных догматов (Там же. 1887. № 22; 1888. № 13); Источники и предмет догматики по воззрению католических богословов последнего полувека. Харьков, 1889; Превосходство исповеди православной перед исповедью иезуитско-католической. Харьков, 1887. (Ср.: Иезуиты и иезуитско-католическая исповедь по сравнению с православной. — «Православная Богословская Энциклопедия». Т. 6. СПб., 1905. С. 232—249).
380. *Соколов В. А.* Реформация в Англии. (Генрих VIII и Эдуард VI). М., 1881; Белое духовенство католической Англии («Чтения в Обществе любителей духовного просвещения». 1883); Отшельники и затворники католической Англии («Прибавления к Творениям святых отцов». Ч. 33. 1884); Елизавета Тюдор, королева Английская («Богословский вестник». 1892. № 2. С. 313—380; № 5. С. 224—286); Можно ли признать законность иерархии старокаатоликов? (Там же. 1893. № 4); Иерархия Англиканской Епископальной Церкви. (Докторская диссертация). Сергиев Посад, 1897. С. 362; О соединении Церквей («Богословский вестник». 1898. № 1).
381. *Орлов А. П.* Лютер и Цвингли. Сравнительная характеристика их богословских воззрений. Сергиев Посад, 1905. См. также его работы по истории западных сотериологических теорий (Ансельма, Абеляра).
382. *Беляев Н. Я.* Пелагианский принцип в римском католичестве. Казань, 1871; Значение символов в лютеранстве («Православный собеседник». 1875. Ч. 1); Римско-католическое учение о так называемой сатисфакции. (Докторская диссертация). Казань, 1876; Догмат папской непогрешимости. Историко-критический обзор. Вып. 1. Папский догмат в процессе образования и развития до XIV века. Казань, 1882; Новое исследование римского догмата о непорочном зачатии Пресвятой Богородицы («Православный собеседник». 1882); О католицизме (Там же. 1889).

Происхождение старокатолицизма. М., 1892; Основной принцип римского католицизма. Казань, 1895.

383. См. его вышеуказанные работы об антиринитариях.

384. *Гусев Д. В.* Чистилище у средневековых римско-католических богословов. Казань, 1872.

385. *Гренков А. И.* Главные направления немецкого богословия XIX в. Вып. 1. От Шлейермахера до Штрауса. Казань, 1882; Письма о немецком богословии. Школа новолютеранская. — «Православный собеседник». 1887.

386. *Кремлевский А.* История пелагианства и пелагианская доктрина. Казань, 1898.

387. *Керенский В. А.* Старокатолицизм, его история и внутреннее развитие преимущественно в вероисповедном отношении. Историко-критическое исследование основных начал старокатолицизма в их отношении к Православию. Казань, 1894; Церковное разложение современного лютеранства. («Православный собеседник», 1899); Школа ричлианского богословия в лютеранстве. Казань, 1903; Американская Епископальная Церковь. Ее происхождение и состояние, преимущественно в вероисповедном отношении. Казань, 1908.

388. *Ястребов М. Ф.* Учение Аугсбургского исповедания и его Апологии о первородном грехе («Труды Киевской Духовной Академии», 1877. № 5); Идея папского главенства, защищаемая на основании богослужебных книг Православной Церкви. (Там же. 1878. № 6, 10, 12).

389. *Булгаков А. И.* Очерки истории методизма. («Труды Киевской Духовной Академии», 1886—1887); Старокатолическое богослужение. (Там же. 1898—1901); Законность и действительность Англиканской иерархии с точки зрения Православной Церкви. Вып. 1. Киев, 1906.

390. *Виноградов Ф.* Новая тюбингенская школа. — «Труды Киевской Духовной Академии». 1863. № 6, 7, 9.

391. *Бенескриптов Е.* Об источниках христианской религии по учению Православно-Кафолической Церкви, сравнительно с учением лютеран о сем предмете. СПб., 1845. О западных вероисповеданиях и сектах протестантских. Исторический очерк. СПб., 1861.

392. *Певницкий В. Ф.* Догматическое уклонение лютеран от чистоты первобытного христианства. — «Труды Киевской Духовной Академии». 1861. № 6.

393. *Стуков Ф.* Лютеранский догмат об оправдании верою. (Историко-критический очерк). Казань, 1891. — Эта книга была затем защищена Ф. Стуковым в Казанской Духовной Академии в качестве магистерской диссертации. См. его речь на диспуте: «Православный собеседник». 1893. № 1. С. 47—74.

394. *Маргаритов С. Д.* Лютеранское учение в его историческом развитии при жизни Мартина Лютера. Изд. 2-е. Кишинев, 1898.

395. *Алексинский И.* Очерк современного состояния протестантского богословия. — «Вера и Разум». 1902. № 15, 18, 19, 24.

396. *Терентьев Н.* Лютеранская вероисповедная система по символическим книгам лютеранства. Казань, 1910.

397. *Протоиерей Тарасий Серединский.* Взгляд православного на новый римский догмат о непорочном зачатии Божией Матери. («Христианское чтение». 1857. Т. II); Римский новый догмат о зачатии Пресвятой Девы Марии без первородного греха перед судом Священного Писания и предания святых отцов (Там же. 1858. Т. I); Непогрешимость папы перед судом Священного Писания и церковной истории (Там же. 1870. Т. I).

398. *Священник Иоанн Арсеньев.* Ультрамонтанское движение в XIX столетии до Ватиканского Собора (1869—1870) включительно. Харьков, 1895. — Другой главный труд протоиерея Иоанна Арсеньева — его докторская диссертация: «От Карла Великого до реформации. (Историческое исследование о Западной Церкви в течение восьми столетий)». Изд. 2-е. М., 1913.

399. *Лебедев А. С.* Разности Церквей Восточной и Западной. Т. I: В учении о Пресвятой Деве Марии. Т. 2: В учении о любви. Т. 3: В учении о Церкви. СПб., 1903.

400. В защиту православной веры. Пг., 1916. — Книга представляет собой разбор сочинения католического полемиста И. А. Забужного «В защиту веры» (СПб., 1908; изд. 2-е, Пг., 1914; изд. 3-е, под измененным заглавием: «Православие и католичество». Царьград, 1922).

401. *Потехин А.* Очерки из истории борьбы англиканства с пуританством при Тюдорах (1550—1603). Казань, 1894.

402. *Рождественский А. Я.* Все ли три степени церковной иерархии признаются в англиканстве Богоустановленными? Кутаис, 1901; Символические и богослужебные книги Англиканской Церкви, как выражение ее веросознания. Киев, 1908.

403. *Ивановский Д.* Отношение протестантов к церковному преданию. — «Чтения в Обществе любителей духовного просвещения». 1879. Т. 1; *Морев И.* Римско-католическое учение о священном Предании. — «Православное обозрение». 1891. Т. 3; *Священник Иоанн Филевский.* Учение Православной Церкви о Священном Предании. Харьков, 1902.

404. *Святитель Филарет (Дроздов)*. Значение церковной молитвы о соединении Церквей. — «Прибавления к Творениям святых отцов». Ч. 19. 1860; О непрерывности епископского рукоположения в Англиканской Церкви. — «Православное обозрение». 1866. № 2; Изложение разностей между Восточной и Западной Церковью в учении веры, составленное митрополитом Филаретом. — «Чтения в Обществе любителей духовного просвещения». 1872.

405. *Востоков А.* [Архиепископ Анатолий (Мартыновский)]. Об отношениях Римской Церкви к другим христианским исповеданиям и ко всему человеческому роду. Ч. 1—2. СПб., 1857. Об авторе см.: *Едлинский М.* Анатолий (Мартыновский), архиепископ Могилевский, и его литературные труды. 1889.

406. *Архимандрит Никанор (Бровкович)*. Разбор римского учения о видимом главенстве в Церкви. Вып. 1—2. СПб., 1856—1858. Изд. 2-е, испр. и доп.: Казань, 1871. X+455 с. — Об авторе: *Красносельцев Н. Ф.* Архиепископ Никанор и его учено-литературная деятельность. Одесса, 1893.

407. *Архимандрит Хрисанф (Ретивцев)*. Характер протестантизма и его историческое развитие. — «Христианское чтение». 1865—1866.

408. *Святитель Тихон (Белавин)*. Заветы и наставления. (Слова к американской пастве). Вып. 1—2. Нью-Йорк, 1924. Частично переизданы: Слово Православия в Америке. Проповеди и поучения Святителя Тихона. М., 2001.

409. Кроме указанных статей о старокаатоличестве, см.: Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам (ЖМП. 1931. № 2, 3, 4); О значении апостольского преемства в инославии (ЖМП, 1934. № 23—24); Есть ли у Христа наместник в Церкви? (ЖМП. 1944. № 2) и др.

410. *Патриарх Алексий (Симанский)*. Слова, речи, послания. Т. 1—4. М., 1948—1963.

411. *Митрополит Сергей (Тихомиров)*. Двоенадесятица святых апостолов. К вопросу о примате апостола Петра. Париж, 1935.

412. *Митрополит Николай (Ярушевич)*. Слова и речи. Т. 1—4. М., 1947—1957. Доп. том: Слова и речи. (1957—1960). СПб., 1994.

413. *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928. С. 13.

414. *Архиепископ Филарет (Вахромеев)*. О Филиокве. — ЖМП. 1972. № 1 С. 74—75.

415. *Митрополит Гавриил (Петров)*. О служении и чиноположениях Православной Греко-Российской Церкви. СПб., 1792, 104 с.; 1795, 105 с.; изд. 2. СПб., 1819, 318 с.; изд. 3. М., 1844, 185 с.; изд. 4. М., 1863, 178 с. — Об авторе: *Архимандрит Макарий*. Сказание о жизни и трудах митрополита Гавриила. СПб., 1857; *Титлинов Б. В.* Гавриил (Петров), митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский (1730—1801). Его жизнь и деятельность Пгр., 1916, 1197 с. См. также: Вопреки веку Просвещения, Жизнеописание и творения Высокопреосв. Гавриила (Петрова). М., 2000.

416. *Архиепископ Курский и Белгородский Феокист*. Краткое объяснение церковного круга пасхалии и правил ирмольного пения. Изд. 2. М., 1805; *Его же*. Краткое объяснение церковного устава для священно-церковно-служителей Курской епархии. Изд. 2. М., 1816. — О нем: *Лебедев А. С.* Феокист (Мочульский), архиепископ Белгородский (1787—1799) и Курский (1799—1817). Харьков, 1895; *протоиерей Ф. И. Титов*. Феокист (Мочульский), архиепископ Курский. Киев, 1894.

417. *Архиепископ Вениамин (Краснопевков-Румовский)*. Новая скрижаль или Объяснение о Церкви, о литургии и о всех службах и утварях церковных. Изд. 18, СПб., 1912. Репринт: Т. 1—2. М., 1992.

418. Перечислим здесь сразу ряд более поздних по времени издания и популярных по характеру книг по изъяснению православного богослужения: *Священник Павел Лебедев*. Руководство к пониманию православного богослужения. Изд. 2, доп. СПб., 1869; *Протоиерей Димитрий Кастальский*. О богослужении. М., 1874, 1880, 1891; *Священник Александр Свирелин*. Православная вера. Книга для религиозно-нравственного чтения. В трех частях. Часть 2. Объяснение православного богослужения, церковных таинств и чина погребения умерших. М., 1888; *Епископ Гермоген*. О святых таинствах Православной Церкви. СПб., 1894; Изд. 2. СПб., 1904; *Епископ Никанор (Каменский)*. Объяснение православного богослужения. Общие понятия о богослужении. Объяснение вечерни, утрени и часов. М., 1906, 206 с. Здесь же, видимо, следует назвать учебники литургии для Духовных семинарий: *Священник Федор Хорошун*. Православная христианская литургия. Часть 1. Ставрополь, 1877. 148 с.; *Епифаний Нестеровский*. Литургия, или наука о богослужении Православной Церкви. Часть 1 (общая). Курск, 1895. Современное состояние литургии представлено изданиями: *Протопресвитер Александр Шмеман*. Введение в литургическое богословие. Париж. 1959. Репринт: М., 1996; *Архимандрит Киприан (Керн)*. Евхаристия. Париж, 1947; *Его же*. Литургия. Гимнография и зортология. М.,

1997; *Митрополит Вениамин (Федченков)*. О богослужении Православной Церкви. М., 1999; *Его же*. Небо на земле. М., 1994 (о литургическом наследии св. Иоанна Кронштадтского).

419. *Дмитревский И. И.* Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Литургии, основанное на Священном Писании, правилах Вселенских и Поместных Соборов и на писаниях святых отцов Церкви. М., 1803, изд. 19; М., 1912. Репринт: М. 1994. (В 1902 г. в Киевской Духовной Академии эта книга сама стала предметом особого исследования. — См. отзыв профессора А. А. Дмитриевского о кандидатском сочинении М. Русанова: «Труды Киевской Духовной Академии». 1902. № 10. С. 328—331); *Его же*. Благочестивые размышления при слушании литургии. М., 1842.

420. *Морев А.* (впоследствии епископ Амвросий). Созерцание, или изъяснительное описание литургии. СПб., 1806.

421. *Протоиерей Иаков Воскресенский*. Краткое толкование на Литургию. СПб., 1815.

422. *Нордов В.* Беседы на Божественную литургию. Изд. 3. М., 1851.

423. *Протоиерей Стефан Гумилевский*. Краткое изъяснение литургии, изложенное в вопросах и ответах. Изд. 3. М., 1853. — Мы не останавливаемся здесь на толкованиях Литургии, принадлежащих светским писателям.

424. *Митрополит Арсений (Москвин)*. Изъяснение Божественной литургии. Киев., 1873. 450 с.

425. М., 1871; 1873; 1884; СПб., 1895.

426. К особенностям данного труда относится также подробное, не встречающееся в других сочинениях о Литургии, изъяснение антифонов, прокимнов, входных стихов, аллилуариев и причастных с попутными обстоятельными примечаниями о значении в Литургии этих ее составных частей. (*Вольгин А.* [Лисовой Н. Н.] Памяти епископа Виссариона (Нечаева). — ЖМП. 1972. № 2. С. 73).

427. Многочисленные толкования отдельных стихов, тропарей и песнопений рассыпаны в статьях и проповедях Пресвященного Виссариона («Душеполезное чтение», 1860—1905). Библиографию его сочинений и литературы о нем см. в указанной статье Н. Н. Лисового (псевд.: А. Вольгин; ЖМП. 1972. № 2).

428. «Душеполезное чтение». 1861. № 10. С. 207—228.

429. *Протоиерей Василий Нечаев*. Толкование на паримии из книги Бытия. М., 1871; Толкование на паримии из книг Моисеевых: Исход, Левит, Чисел и Второзакония. М., 1884; Толкование на паримии из книг Иисуса Навина, Судей, Царств, Иова и Паралипоменон. М., 1884; Толкование на паримии из книги Притчей и из книги Премудрости Соломоновой. М., 1888; *Епископ Виссарион (Нечаев)*. Толкование на паримии из книги пророка Исаии. М., 1890; Толкование на паримии из книг пророков Иеремии, Иезекииля, Даниила, Иоила, Ионы, Михея, Софонии, Захарии и Малахии. М., 1892; Толкование на паримии из новозаветных книг. М., 1895. Все указанные толкования (кроме последнего) были переизданы затем в большом двухтомнике: *Епископ Виссарион*. Толкования на паримии. Т. 1—2. СПб., 1894.

430. *Священник Н. Воинов*. Ветхозаветные предизображения Креста Христова по указанию церковно-богослужебных книг. М., 1892; *Его же*. Изъяснение заимствованных из Ветхого Завета наименований Пресвятой Богородицы, содержащихся в благодарственном Ей каноне и акафисте. М., 1892; *Бирюков Н. А.* Объяснение библейских ветхозаветных повествований в богослужебных книгах православной Церкви. — «Православный Собеседник». 1916. № 7/8. С. 3—21. См. также: *Протопопов В. И.* Переход евреев через Красное (Чермное) море. (История его и религиозное значение по книгам Ветхого и Нового Заветов, по святоотеческим толкованиям и по церковным песнопениям). Казань, 1895.

431. *Аполлосов И.* Историческое рассуждение вообще о древнем христианском богослужебном пении и особенно о пении Российской Церкви, с нужными примечаниями, с присовокуплением краткого рассуждения (Ивана Зацепина) о том, что алтарные украшения нашей Церкви сходны с древними. Воронеж, 1799. Изд. 2; СПб., 1804. *Китович К.* Рассуждение о начале, важности и знаменовании церковных облачений. СПб., 1804.

432. *Протоиерей Димитрий М. Малиновский*. Историческое рассуждение о чинах Греко-Российской Церкви. СПб., 1805. 89 с.

433. *Иродон Ветринский*. Памятники древней христианской Церкви и христианских древностей, с описанием: таинств, богослужения, храмов, праздников, постов, иерархии, разных соборных постановлений и всех обрядов и обычаев, бывших в древней христианской Церкви. Ч. 1—4. СПб., 1829—1845.

434. *Архиепископ Иннокентий (Борисов)*. Историческое обозрение богослужебных книг Греко-Российской Церкви. Киев, 1837; Изд. 3. 1853.

435. *Епископ Игнатий (Семенов)*. О таинствах Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви. Опыт археологический. Изд. 2. СПб., 1849. VI+312 с. Изд. 3. СПб., 1863.

436. *Епископ Рижский Филарет*. Богослужение Русской Церкви домонгольского времени. М., 1847.
437. *Архиепископ Филарет (Гумилевский)*. Исторический обзор песнопевцев и песнопений Греческой Церкви. СПб., 1860; Изд. 2. Чернигов, 1864; изд. 3. СПб., 1902. Репринт: Св.-Троицкая Сергиева Лавра. 1995.
438. *Протоиерей Григорий С. Дебольский*. Дни богослужения Православной Греко-Российской Церкви. Часть 1—6. СПб., 1837; Изд. 10. 1901. Репринт: Т. 1—2. М., 1996; *Его же*. Краткое обозрение богослужения Православной Церкви. Изд. 2. СПб., 1851; *Его же*. Православная Церковь в ее таинствах, богослужениях, обрядах и требах. М., 1994.
439. *Булгаков С. В.* Настольная книга для священно-церковно-служителей. (Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства). Изд. 3, испр. и доп. Киев, 1913. 730 с. См. также: *Протоиерей Василий Розанов*. Богослужебный Устав Русской Православной Церкви. М., 1902.
440. Подробный историко-библиографический обзор см. в работе: *Сове Б. И.* Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX—XX веках. — «Богословские труды». Сб. 5. М., 1970. С. 25—68.
441. Библиографию его работ см.: *Языков Д. Д.* Обзор жизни и трудов покойных русских писателей и писательниц. Вып. 4. СПб., 1888. С. 28—31.
442. См.: *Венгеров С. А.* Источники словаря русских писателей. Т. 3. С. 144.
443. Библиографические указания см.: *Сове Б. И.* Указ. соч.
444. *Ловягин Е. И.* Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках в трех книгах. Кн. 1—3. СПб., 1855—1856; Изд. 2. 1862; Изд. 3. 1875. Кроме того, отдельно издавался славянский и русский текст (СПб., 1861).
445. См.: *Корсунский И. Н.* Преосвященный Виссарион, епископ Костромской. М., 1898. С. 25—28.
446. Напечатаны (в извлечениях) службы на Благовещение («Душеполезное чтение». 1861. № 1, с. 338—347) и в Неделю Ваий (там же, с. 523—532).
447. Впервые опубликован в журнале «Прибавления к Творениям святых отцов», ч. XIV. После смерти митрополита Филарета переведенный им Акафист издавался вместе с русским переводом Великого канона, принадлежащим протоиерею Михаилу Богословскому (М., 1875; 1885; 1888), и был впоследствии перепечатан в издании берлинского протоиерея Александра Мальцева: *Andachtbuch der Orthodox-Catholischen Kirche*. Berlin, 1895. S. 352—387. (Подробнее о протоиерее Мальцеве см.: ЖМП. 1965. № 12).
448. Самому архимандриту Андрею принадлежит перевод службы на Сретение («Тульские Епархиальные Ведомости». 1862. № 3. С. 141—156), а также сопровождающая его литургическая статья «Праздник Сретения Господня» (там же, с. 131—140). Другие службы переведены преподавателями семинарии: священником Михаилом В. Покровским, священником Александром Н. Ивановым, священником Александром И. Никольским, учителем И. И. Сахаровым. (Подробнее: *Сове Б. И.* Цит. соч. С. 37—38).
449. О нем: *Родосский А. С.* Биографический словарь воспитанников Санкт-Петербургской Духовной Академии. С. 205.
450. См.: Стихирь великопостных служб с переводом на русский язык, с указанием чтений и кратким изложением содержания их. М., 1876. 267 с.; Изд. 3. 1897. Протоиерею Михаилу Боголюбскому принадлежит еще ряд литургических переводов и исследований, в том числе исторический справочник по всем чтимым Русской Церковью иконам Божией Матери: Слава Богоматери. Сведения о чудотворных и местно чтимых иконах. М., 1907. 617 с.
451. Воскресная служба Октоиха всех восьми гласов или напевов на славянском и русском языках, заключающая в себе песнопения малой вечерни, великой вечерни, полуношницы, утрени и литургии. Изд. 3. СПб., 1910.
452. «Приходское чтение». (приложение к «Церковным ведомостям»). 1911. № 21; 1912. № 22.
453. «Приходское чтение». 1912. № 33; 1913. № 38; 1914. № 2, 3, 50. Ср. с переводом профессора МДА П. А. Цветкова: Песни святого Романа Сладкопевца на Страстную седмицу в русском переводе. М., 1900. 212 с.
454. *Мироносицкий П. П.* Толковое богослужение. Вып. 1. Воскресения день. Пасха — Христос Избавитель в песнопениях пасхальной утрени. СПб., 1913; *Его же*. Тайна Пресвятой Троицы и Утешитель — Дух Святой в песнопениях недели Пятидесятницы. СПб., 1913 (обе статьи в приложениях к «Церковным ведомостям»).
455. *Протоиерей С. Петровский*. Порядок совершения святой и Божественной литургии святого Иоанна Златоуста. Опыт перевода с церковнославянского языка на язык русский. Одесса, 1908. С. 134.

456. *Кедров Н. И.* Последование святых и спасительных Страстей Господа нашего Иисуса Христа, сиречь последование утрени во святой и Великий Пяток. М., 1908; *Его же.* Непорочны, похвалы и канон во святую и Великую Субботу на утрени. М., 1905; Канон великий, творение Андрея Критского, Иерусалимского, чтимый в первую неделю поста. М., 1915.

457. *Григоровский М.* Ирмосы воскресные 8-ми гласов, двенадесятых праздников, а также Великого Четвертка и Великой Субботы. Славянский текст с русским переводом. СПб., 1900; *Его же.* Некоторые песнопения из служб воскресных, на дни первой недели Великого Поста и Страстной, на Святую Пасху, на двенадесятые праздники и на дни общечтимых святых. Славянский текст с русским переложением. Почаев, 1909.

458. *Ушаков А. Н.* Сборник служб, молитв и песнопений, употребляемых при богослужениях в Православной Церкви, заключающий в себе всенное бдение, литургию святого Иоанна Златоустаго... с объяснением непонятных слов и оборотов речи на русском языке. Изд. 3, доп. СПб., 1904.

459. *Протоиерей В. Успенский.* Сборник церковных песнопений с переводом их на русский язык. Изд. 3. М., 1911.

460. *Нахимов Н. М.* Молитвы и песнопения православного молитвослова (для мирян) с переводом на русский язык, объяснениями и примечаниями. СПб., 1912. 359 с.

461. См.: *Сове Б. И.* Цит. соч. С. 55—56.

462. Принципы исправления славянского перевода богослужебных книг Православной Церкви, которыми должны, по его мнению, руководствоваться русские литургисты-справщики, епископ Августин изложил в своей рецензии на «Учебный Октоих» и «Учебный Часослов», изданные Н. И. Ильминским. Изложенные им соображения, хотя и не являются «абсолютно бесспорными» (как аттестовал их профессор Б. И. Сове), сохраняют несомненный интерес для современных литургистов. См.: *Епископ Августин.* По поводу издания «Учебного Октоиха» и «Учебного Часослова». — «Труды Киевской Духовной Академии». 1883. № 1. С. 75—103. Многие указанные епископом Августином конкретные исправления были учтены синодальными справщиками в начале XX века. (*Сове Б. И.* Цит. соч. С. 38—40).

463. *Протоиерей Тарасий Серединский.* Замечания на чин и текст Божественных литургий святого Иоанна Златоуста, святого Василия Великого и Преподобных Даров. Рига, 1896. (Первоначально: «Рижские Епархиальные Ведомости». 1895. № 16, 17, 20, 21, 23, 24).

464. *Священник Михаил Боголюбский.* Об ученых трудах покойного протоиерея А. И. Невоструева. — «Православное обозрение». 1874. № 7. С. 97—124; № 10. С. 504—521.

465. *Ильминский Н. И.* Размышления о сравнительном достоинстве, в отношении языка, современных редакций церковнославянского перевода Псалтири и Евангелия. Казань, 1882. 92 с.; Изд. 2, 1886; *Его же.* О церковном богослужении на инородческих языках. — «Православный собеседник». 1883. 1. С. 258—273; *Его же.* К истории инородческих переводов. — Там же. 1884. 1. С. 330—369.

466. Из других его работ отметим следующее: Об антиминых Православной Церкви (СПб., 1872); Охранение святыни в древней христианской Церкви (СПб., 1902. 48 с.).

467. *Каптерев Н. Ф.* Исправление церковно-богослужебных книг при патриархе Никоне. — «Богословский вестник». 1908. № 12. С. 538—559; № 1. С. 24—44.

468. *Священник* (затем протоиерей) *Тарасий Серединский.* О богослужении Западной Церкви. Статьи 1—2. СПб., 1849; *Его же.* Общественное богослужение у протестантов. Рига, 1889; *Бобровицкий И. М.* О происхождении и составе римско-католической литургии и отличии ее от православной. Киев., 1870. 126 с.

469. *Протоиерей А. Ф. Хойнацкий.* Западнорусская церковная уния в ее богослужении и обрядах. СПб., 1871; *Одинцов Н. Ф.* Униатское богослужение в XVII и XVIII вв. по рукописям Виленской публичной библиотеки. Вильна, 1886. 137 с.

470. *Цветков П. И.* К истории христианских гимнов на Западе. Гимны Амвросия и Пруденция. М., 1876; *Его же.* Гимны Пруденция в русском переводе. — «Вера и Разум». 1887—1888; *Его же.* Аврелий Пруденций Клемент. М., 1890. 414+209 с. (докторская диссертация); *Его же.* Гимны святого Амвросия Медиоланского. (Латинский текст и стихотворный русский перевод, с введением). — «Прибавления к Творениям святых отцов». 1891. Т. 48. С. 417—460.

471. *Епископ Туркестанский и Ташкентский Софония.* Из дневника по службе на Востоке и Западе (в бытность архимандритом при заграничных русских посольствах). СПб., 1874. 307+VIII с.; *Его же.* Современный быт и литургия христиан инославных — иаковитов и несториан. СПб., 1876. 504+VII с.

472. В первую половину XIX века в «Христианском чтении» (далее «ХЧ») среди многих неподписанных статей (авторство которых доныне не установлено) были напечатаны литургические работы *протоиерея Герасима Павского* (История и истолкование литургии. — «ХЧ». 1830.

Ч. XXXVIII); *архимандрита Мартирия (Горбачевского)* (Краткие исторические сведения о песнопениях нашей Церкви. — «ХЧ». 1831. Ч. XII—XIII); протоиерея Михаила Богословского (Воскрешение Лазаря, Неделя Вайи, Страстной Недели, Воскресение Господне, Неделя Антипасхи, Преполование Пятидесятницы, Вознесение Господне и Пятидесятница. — «ХЧ». 1839. Ч. I, II); *протоиерея Григория Дебольского* (Источники богослужения Православной Церкви. — «ХЧ». 1844; Божественная литургия святого Василия Великого и Иоанна Златоуста. — «ХЧ». 1848).

473. В «Воскресном чтении» (выходило с 1837 г. в Киеве) см., например, такие статьи (римская цифра указывает год издания, арабская — страницу): О богослужении Православной Церкви (VI, 139); О вечерне (II, 73; IV, 173; IV, 179); Об утрени (V, 105; VI, 197); О суточном богослужении (III, 93; IV, 304); О Божественной литургии (VI, 211); Об архиерейском служении литургии (XVII, 234); Взгляд на историю происхождения песнопений Православной Церкви в VIII—IX веках (XXIII, 359).

474. См. например, следующие статьи в «Воскресном чтении»: Учение о посте. Из богослужебных песней первой седмицы Поста (XV, 433); Учение о преславном Воскресении Господа и Спаса нашего Иисуса Христа в богослужебных песнях Светлой Седмицы (XVI, 1); Учение о Сошествии Святого Духа. Из Богослужебных песней Пятидесятницы (XVI, 63). Ср. краткие, но содержательные трактаты, напечатанные в те же годы в «Христианском чтении»: Черты догматического учения, извлеченные из богослужебных книг Православной Церкви (1845. Т. II. С. 207); *Долоцкий В. И.* О важности богослужебных книг Православной Церкви в догматическом отношении (1851. Т. II. С. 10).

475. Устройство богослужения в отечественной Церкви. — «Православный собеседник» (далее «ПС»). 1858. Т. II; О крещальных в древней христианской Церкви. — «ПС». 1859. Т. III; О христианской живописи. — «ПС». 1865. Т. I; О иконописании. — «ПС». 1866. Т. III; 1867. Т. III.

476. Постановление древней Русской Церкви касательно времен общественного богослужения. — «ПС». 1866. Т. I; То же, касательно поведения и действий служителей алтаря при богослужении. — «ПС». 1866. Т. III; То же, относительно поведения мирян при богослужении. — «ПС». 1867. Т. II.

477. «Православный собеседник». 1869. Т. II. С. 225 и сл.; 343 и сл.

478. Например, в 1850 г. в Московской и Петербургской Духовных Академиях одновременно вышли две диссертации, посвященные одному предмету: *Смирнов-Платонов Г. П.* (впоследствии протоиерей). О литургии Преждеосвященных Даров. М., 1850; *Малиновский Н. О.* О Литургии Преждеосвященных Даров. СПб., 1850. — О современном состоянии вопроса см.: *Успенский Н. Д.* К вопросу о происхождении Литургии Преждеосвященных Даров. — ЖМП. 1976. № 2.

479. Некоторые из них были напечатаны в журнале «Христианское чтение»: Об исповеди (1842); О чтении Священного Писания при богослужении (1846); праздник Рождества Христова (1849); Святая Великая Суббота (1850); Когда и кем написаны греческие службы, входящие в состав месячной Минеи? (1860).

480. *Катанский А. Л.* Воспоминания старого профессора. Вып. 1. СПб., 1914. С. 146.

481. См.: *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928. С. 63—64.

482. *Катанский А. Л.* К истории литургической стороны Таинства Брака. — «Христианское чтение». 1880. Ч. I; *Его же.* Очерк истории обрядовой стороны Таинства Елеосвящения. — Там же. 1880. Ч. II.

483. *Катанский А. Л.* Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей Церкви до Оригена включительно. СПб., 1877.

484. Собрание древних литургий восточных и западных в переводе на русский язык. Вып. I—5. СПб., 1874—1878. Репринт: М., 1997—1999.

485. *Мансветов И. Д.* Церковный Устав. (Типик). Его происхождение и судьба в греческой и русской Церкви. М., 1885. 448 с.

486. Последний пробел восполнили исследования преемника Мансветова А. П. Голубцова. О нем речь ниже.

487. *И. Н.* Постановления Апостольские (в русском переводе). Казань, 1864. 307 с. Исследование об этом памятнике см.: «Православное обозрение». 1862. Т. 7. С. 446—473; Т. 8. С. 1—32, 162—176, 385—430.

488. Эти уставы переведены на русский язык и изданы святителем Феофаном Затворником, причем составляют, по его мысли, шестой, дополнительный том иноческого «Добротолюбия»: *Епископ Феофан.* Древние иноческие уставы. М., 1892. 660 с.

489. Святого отца нашего Феодора Студита подвижнические монахам наставления. — *Епископ Феофан.* Добротолюбие. Т. IV. Изд. 2. М. 670 с.

490. Подробный разбор книги Мансвотова «Церковный Устав. (Типик)» см. в рецензии А. А. Дмитриевского: «Христианское чтение». 1888. № 9/10. С. 480—576.

491. Мансвот И. Д. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. Историко-литургическое исследование. М., 1882. 202+XXXIV. Первоначально — в журнале «Прибавления к Творениям святых отцов». 1882. Ч. 29—30.

492. Мансвот И. Д. О песенном последовании. — «Прибавления к творениям святых отцов». 1880. Ч. 26. С. 752—798, 972—1028. Отдельно: М., 1880.

493. В 1878 году И. Д. Мансвот был удостоен золотой медали Академии Наук за образцовый обстоятельный отзыв на труд архимандрита Сергия (Спасского) «Полный месяцеслов Востока» (Т. 1—2. М., 1876).

494. Назовем лишь некоторые из них: О происхождении так называемого романского стиля в церквях Владимирских («Труды Московского Археологического Общества». 1869); Омофор (там же. 1871); Историческое описание древнего Херсонеса и открытых в нем памятников. (М., 1872); Церковно-строительная деятельность в Новгороде («Труды Моск. Археол. О-ва». 1876); Очерки из истории духовной литературы и просвещения в древней Руси («Православное обозрение». 1876); По поводу недавно открытой стенописи в Московском и Владимирском Успенском соборах. (М., 1881); Как у нас правилась церковные книги. Материалы для истории книжной справы в XVII столетии. (М., 1883); Как у нас правилась Типик и Миняя. Очерк из истории книжной справы в XVII столетии. (М., 1884); Об изображении Деисус («Труды Моск. Арх. О-ва», 1883); О постах Православной Восточной Церкви («Прибавление к творениям святых отцов». 1885. Ч. 35—37). — О нем см.: Дмитриевский А. А. Поминки Преосвященного Порфирия (Успенского) и профессора Московской Духовной Академии И. Д. Мансвотова. (Краткий очерк учено-литературной деятельности их). — «Труды Киевской Духовной Академии». 1886. № 3. С. 331—391.

495. Голубцов А. П. Чиновник Новгородского Софийского собора, с предисловием, примечаниями и указателем. М., 1899. XX+270 с.; Чиновники Холмогорского Преображенского собора, с предисловием и указателем. М., 1903. XIII+286 с.; Чиновник Нижегородского Преображенского собора, с предисловием и указателем. М., 1905. XIV+68 с.; Чиновник Московского Успенского собора и выходы патриарха Никона, с предисловием и указателем. М., 1908. 312 с. — Эти издания составили «вторую половину» или приложения к докторской диссертации А. П. Голубцова, «первая половина» которой была издана отдельно: «Соборные чиновники и особенности службы по ним. Первая половина исследования». М., 1907. V+262 с.

496. Голубцов А. П. Стипендиатский отчет. — «Журналы Совета МДА». 1887. С. 219.

497. См., например: «Отчет о состоянии МДА за 1893/1894 учебный год». М., 1894. С. 19.

498. Из других работ замечательного историка-литургиста отметим следующие: Об обрядовой стороне Таинства Елеосвящения («Прибавление к Творениям святых отцов». 1888. Ч. 42. Кн. 3); Из истории изображений креста (там же. 1889. Ч. 43. Кн. 1); Прения о вере, вызванные делом королевича Вольдемара и царевны Ирины Михайловны. (Магистерская диссертация). М., 1891. 384 с.; Памятники прений о вере, вызванных делом королевича Вольдемара. М., 1892. XXVI+349 с.; О значении преподобного Сергия Радонежского в истории русского монашества. М., 1892; Церковно-археологический музей при Московской Духовной Академии. Сергиев Посад, 1895; Места молитвенных собраний христиан I—III веков. Сергиев Посад, 1898; Из истории древнерусской иконописи. М., 1897; Об особенностях архиерейского служения литургии с точки зрения древнецерковного обряда. — «Богословский вестник», 1903. № 3. Посмертно был издан: «Сборник статей по литургике и церковной археологии». Сергиев Посад, 1911. 144 с. (В него вошли статьи, напечатанные в «Богословском вестнике», в 1903—1911 гг.). Наиболее полное издание было осуществлено И. А. Голубцовым, сыном ученого: Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике. Издание посмертное. Части 1—2. Сергиев Посад, 1917, 1918. Часть I. Археология (XIII+464 с.); Часть 2. Литургика (286 с.). Репринт: СПб., 1995. О нем: Голубцов С. А. Сплоченные верой, надеждой любовью и родом. М., 1999. С. 5—49. (В т. ч. библиография трудов: с. 30—36); Его же. Московская Духовная Академия в начале XX века. Профессура и сотрудники. М., 1999. С. 33—34.

499. Муретов С. Исторический обзор чинопоследования Проскомидии. М., 1895; Особенности литургий Преждеосвященных Даров в древних греческих и славянских памятниках. — «Московские Церковные Ведомости». 1896. № 1—12.

500. Попов К. М. Чин священного коронования. (Исторический очерк образования чина). I. Чин коронования в Византии. II. Чин коронования на Руси. — «Богословский вестник». 1896. № 4. С. 59—72, 5. С. 173—196).

501. Виноградов В. П. Уставные чтения. Историко-гомилетическое исследование. Сергиев Посад. 1914. — Тема исследования — чтение в древнерусской Церкви в определенные моменты

богослужения церковно-учительных произведений, преимущественно житий святых и святоотеческих творений, т. е., как пишет Виноградов, «факт литургический по внешнему положению, но собственно гомилетический по внутренней своей природе».

502. *Троицкий В. А.* История Плащаницы. — «Богословский вестник». 1912. № 1.

503. *Протоиерей С. Протопопов.* О художественном элементе в православном церковном пении. — «Богословский вестник». 1901. № 2. С. 252—292; № 3. С. 451—492. Отдельное издание: М., 1905.

504. *Соловьев Н. М.* Мелодическое (одноголосное) и гармоническое пение Православной Русской Церкви. — «Богословский вестник». 1906. № 9. С. 82—107; № 10. С. 212—253.

505. *Смирнов С. И.* Древнерусский духовник. Очерк. — «Богословский вестник». 1898. № 2. С. 163—194; № 10. С. 18—47; № 11. С. 117—148. Приложение: № 10. С. 1—21; Духовный отец или старец в древних восточных монастырях. — Там же. 1904. № 11—12; Исповедь и покаяние в древних монастырях Востока. — Там же. 1905. № 2, 3, 4; Кто совершал Таинство Покаяния в древней Церкви. — Там же. 1906. № 3, 4, 5. — Эти и другие очерки были затем собраны и обобщены в двух монографиях *С. И. Смирнова*: Духовный отец в древней Восточной Церкви. (История духовничества на Востоке). Часть I. Сергиев Посад, 1906. XXII+341 с.; Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. С приложением: Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1914. VIII+290+568 с.

506. *Смирнов С. И.* Водокреши. Материалы для истории крещенских обрядов в древней Руси. — «Богословский вестник». 1900. № 1. С. 1—17.

507. Архиепископа Филарета (Гумилевского), митрополита Макария (Булгакова), академика Е. Е. Голубинского, профессора протоиерея Александра (Горского) (Курс последнего: «История Церкви Русской» — опубликован впервые в ЖМП. 1976. № 1—4).

508. О нем: *Дмитриевский А. А.* Незабвенной памяти профессор А. С. Павлова и Н. Ф. Красносельцева. — «Труды Киевской Духовной Академии». 1899. № 1. С. 59—104; *Балу-да В. Николай Фомич Красносельцев.* — ЖМП. 1974. № 2. С. 71—77, там же см. библиографию.

509. *Красносельцев Н. Ф.* Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки с замечаниями о составе и особенностях богослужебных чинопоследований, в них содержащихся, и с приложениями. Казань, 1885. См. также его публикацию: Объяснение литургии, составленное Феодором, епископом Андидским. (Памятник византийской духовной литературы XII века). — «Православный собеседник». 1884. Т. I. С. 370—415.

510. *Красносельцев Н. Ф.* К истории православного богослужения. По поводу некоторых церковных служб и обрядов, ныне не употребляющихся. Казань, 1889.

511. «Прибавления к Творениям святых отцов». 1880. Ч. 26. С. 483.

512. Описание рукописей Соловецкого монастыря, хранящихся в Казанской Духовной Академии. Рукописи литургические. — «Православный собеседник». 1889—1891. Отдельное издание: Описание. Т. 3. Казань, 1891.

513. Результатом поездки стала работа: *Красносельцев Н. Ф.* Славянские рукописи Патриаршей библиотеки в Иерусалиме. Казань, 1889. См.: *Шапов Я. Н.* Русские и славянские рукописные книги в собраниях Иерусалима. — «Богословские труды». Сб. 35. М., 1999. С. 119—128.

514. *Красносельцев Н. Ф.* Очерки из истории христианского храма. Казань. 1880.

515. *Алмазов А. И.* Сведения о храмах и богослужении Русской Церкви по сказаниям западных иностранцев XVI—XVII вв. (Церковно-археологические очерки). — «Православный собеседник» (далее: «ПС»). 1887—1888.

516. *Каменнов В.* Иконография святого Иоанна Крестителя в восточной и западной Церкви. — ПС. 1887.

517. *Некрасов А. А.* Откуда ведет свое начало и что собой знаменует круг ежедневных богослужений наших. — ПС. 1898. Т. II. С. 392—405.

518. *Царевский А.* О священной поэзии православного христианского богослужения. — ПС. 1902. Т. I. С. 393—411, 655—674.

519. *Попов А.* Православные акафисты за синодальный период русского песнотворчества. — ПС. 1902—1903. Отд.: Казань, 1903.

520. О нем: *Сове Б. И.* Русский Гоар и его школа. — «Богословские труды». Сб. 4. М., 1970. С. 39—84; *Успенский Н. Д.* Из личных воспоминаний об А. А. Дмитриевском. — Там же. С. 85—89; *Священник Л. Махно.* Список трудов профессора А. А. Дмитриевского в порядке их публикации. — Там же. С. 95—107. — Список включает 219 печатных работ ученого подвижника — по литургике, церковной истории, церковной археологии; книги, брошюры, статьи, публичные лекции, персоналии, отзывы, рецензии, путевые заметки. См. также публикации последних лет: *О. Михаил Арранц.* А. А. Дмитриевский: из рукописного наследия // Архивы русских

византинистов в Санкт-Петербурге. СПб., 1995. С. 120—133; *Медведев И. П.* Материалы к истории рукописных собраний С.-Петербурга // ППС. Вып. 98. СПб., 1998. С. 132—138; *Лисовой Н. Н.* Россия в Святой Земле: документы и материалы. Т. 2. М., 2000. С. 379—395 и др.

521. *Дмитриевский А. А.* Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Ч. I. Службы круга седмичного и годовичного и чинопоследования таинств. Историко-археологическое исследование с приложениями. Казань, 1884. XIV+434+135+XXIV с. В приложениях автор издал 10 чинов по греческим рукописям из русских библиотек.

522. Из отзыва *Н. Ф. Красносельцева*. — Цит. по: *Сове Б. И.* Русский Гоар и его школа. С. 41.

523. *Дмитриевский А. А.* Богослужение в Русской Церкви в первые пять веков. — «Православный собеседник». 1882—1883.

524. *Смирнов Ф. А.* Богослужение апостольского времени. — «Труды Киевской Духовной Академии». 1873. № 4; Апокалипсис как литургический памятник апостольской эпохи. — Там же. 1874. № 10; Происхождение и литургический характер таинств. — Там же. 1874. № 12; 1875. № 1; Богослужение христианское со времени апостолов до IV века. Киев, 1876. 472 с.

525. *Архимандрит Христофор (Смирнов)*. Описание коллекции древних русских икон, приобретенной Церковно-археологическим обществом для Церковно-археологического музея при Киевской Духовной Академии в 1875 г. Киев, 1883. 170 с.; Древнехристианская иконография как выражение древнецерковного вероучения. М., 1887; Образы Иисуса Христа. М., 1887; Жизнь Иисуса Христа в памятниках древнехристианской иконографии. М., 1887. — В связи с этими работами стоит и догматическое исследование архимандрита Христофора: Учение Древней Церкви о Лице Господа нашего Иисуса Христа. Тамбов, 1885.

526. *Смирнов Ф. А.* Происхождение и значение праздника Рождества Христова. Киев, 1883. С. 132.

527. См.: *Сове Б. И.* Русский Гоар и его школа. С. 43. Ср.: *Священник Л. Махно*. Список трудов А. А. Дмитриевского. С. 95—96.

528. *Дмитриевский А. А.* Путешествие по Востоку и его научные результаты. Отчет о заграничной командировке в 1887/88 году. С приложениями. Киев, 1890. 193 с. — Эта командировка явилась началом систематических (почти ежегодных) его поездок по восточным монастырям и греческим и европейским древлехранилищам (1889 — Иерусалим; 1891 — Афон, Афины, Патмос, Италия; 1893 — Константинополь, Афины, Афон, Италия, Вена; 1896 — Константинополь, Афины, Рим, Париж, Дрезден; 1897 — Трапезунд; 1898 — Иерусалим, Афон; 1903 и 1910 — Афон). В том же 1910 г. он вновь посетил Иерусалим уже с иной целью — для ревизии учебных и паломнических учреждений Имп. Православного Палестинского Общества, секретарем которого состоял в 1906—1917 гг.

529. Он был опубликован сначала в приложении к журналу «Православный собеседник», за 1889—1894 гг., а затем вышел отдельно: *Дмитриевский А. А.* Богослужение Страстной и Пасхальной Седмиц в святом Иерусалиме по уставу IX—X века. Казань, 1894. XVI+426 с.

530. *Дмитриевский А. А.* Путешествие по Востоку... С. 26.

531. *Дмитриевский А. А.* Современное Богослужение на Афоне и в Константинополе. I. Об истории Святогорского (Афонского) Устава. II. Богослужение на Афоне и в Константинополе. Святогорский (Афонский) Типикон. (Происхождение, его историческая судьба и краткая характеристика. — «Руководство для сельских пастырей» (далее «РСП»). 1887. № 1, 3, 4, 5; Его же. Типикон Великой Церкви, или современный Типикон греческих приходских церквей. — Там же. № 6, 7.

532. См. статьи *А. А. Дмитриевского* («РСП». 1887. № 11, 12, 15, 17), вошедшие затем в его книгу «Современное Богослужение на Православном Востоке» (Киев, 1891).

533. *Дмитриевский А. А.* Преподобный Савва Освященный и его духовное завешание монахам Лавры. (Вновь открытый памятник по рукописи Синайской библиотеки XII века). — «РСП». 1889. № 27, 31, 32, 35; Его же. Киновийные правила преподобного Саввы Освященного, врученные им пред кончиной преемнику своему игумену Мелиту. (Вновь открытый памятник аскетической письменности 524 года). — «Труды Киевской Духовной Академии». 1890. № 1. С. 170—192.

534. *Дмитриевский А. А.* Современное Богослужение на Православном Востоке. Историко-археологическое исследование. Выпуск первый (вступительный). Киев, 1891. 153 с. — Продолжением работы можно считать изданную 20 лет спустя книгу: Церковные торжества в дни великих праздников на Православном Востоке. (Очерки, заметки, наблюдения и впечатления с 63 рисунками и планами). — Часть I. СПб., 1909. XII+312 с.

535. *Дмитриевский А. А.* Патмосские очерки. Из поездки на остров Патмос летом 1891 года. Киев, 1894. 310 с. (Первоначально в журнале «Труды Киевской Духовной Академии». 1892—1894).

536. *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках

Православного Востока. Т. 1. Типики. Часть 1. Памятники патриарших уставов и ктиторийские монастырские Типиконы. Киев, 1895. XX+CXVII+912+XXV с. См. также: Его же. Древнейшие Патриаршие Типиконы Иерусалимский (Святогробский) и Константинопольский (Великой церкви). Критико-библиографические этюды. Киев, 1907. 347+XV с.

537. *Архимандрит Антонин (Капустин)*. Древнейший канонарь Синайской библиотеки. — «Труды Киевской Духовной Академии». 1874. Т. II. С. 189—216, 458—495.

538. Подробнее о составе «Описания» см. в работе: *Сове Б. И.* Русский Гоар и его школа. С. 54—56.

539. *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 2. Евхологии. Киев, 1901. XII+1058+XXVII+32 с.

540. *Дмитриевский А. А.* Описание... Т. 2. Евхологии. С. III.

541. *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 3. Типики. Часть 2. (Первая половина). Пг., 1917. VIII+768+IV с.

542. В 1924 году А. А. Дмитриевский, сообщая о своих работах редакции нового византологического журнала «*Vyzantion*», указывал, что только отсутствие материальных средств лишает его возможности опубликовать уже готовые к печати IV и V тома его «Описания». (Том IV должны были составить греческие евхологии из западных библиотек — в том числе проверенные тексты всех тех кодексов, которыми в свое время пользовался Гоар. Том V должен был содержать южнославянские евхологии — из афонских славянских монастырей и из собраний архимандрита Антонина и профессора В. И. Григоровича). Рукописи находятся в архиве ученого (О. Михаил Арранц., цит. соч. С. 128.).

543. *Дмитриевский А. А.* Евхологион IV века Серапиона, епископа Тмуитского. Киев, 1894. 33 с.

544. *Его же.* Чин пешного действа. (Историко-археологический этюд). СПб., 1895. 48 с.

545. *Его же.* Митра. (Историко-археологический очерк). — «РСП», 1903. № 11. С. 297—310.

546. *Дмитриевский А. А.* Книга «Требник» и ее значение в жизни православного христианина. — «Труды Киевской Духовной Академии». 1902. № 3. С. 383—421; *Его же.* «Служебник» — книга таинственная. — Там же. 1903. № 10. Отдельное издание: Киев, 1903. 42 с.; *Его же.* Триодь Постная — училище благочестия. (О посте). Киев, 1904. 49 с. *Его же.* Триодь Постная — училище благочестия (О покаянии и молитве). — «Труды Киевской Духовной Академии». 1905. № 3. С. 428—444; *Его же.* Триодь Цветная — песнь милующей и торжествующей любви. Ч. 1. Служба Страстной Седмицы. Ч. 2. Служба Святой Пасхи. — «Церковные ведомости». 1913. С. 658—670, 702—712.

547. *Дмитриевский А. А.* Ставленник. Руководство для священно-церковно-служителей и избранных во епископа, при их хиротониях, посвящениях и награждениях знаками Духовных отличий. С подробными объяснениями всех обрядов и молитвословий. Киев, 1904. XIII+343 с. Первоначально в журнальном варианте, двумя частями: 1) Чинопослдование хиротоний и хиротесий с объяснениями их особенностей. (Руководственное указание ставленникам). — «РСП». 1901. № 42—46, 48—49; 1902. № 3, 5, 7, 14, 16, 39—40, 43, 47, 50; 2) Чин избрания и рукоположения архиерейского. — Там же. 1903. № 2—5, 9, 15—16.

548. Доклады не опубликованы. О них и других работах позднего периода научной деятельности А. А. Дмитриевского см.: *Сове Б. И.* Русский Гоар и его школа, с. 76; *О. Михаил Арранц*, цит. соч. С. 124—125.

549. *Священник Василий Прилуцкий*. Частное богослужение в Русской Церкви в XVI и первой половине XVII века. Киев, 1912. XIV+376+60+XIII с.

550. *Пальмов Н. Н.* Пострижение в монашество. Чины пострижения в монашество в Греческой Церкви. Историко-археологическое исследование (с приложением греческих текстов). Киев, 1914. XV+346+70 с.; *Его же.* О чинах пострижения в монашество по памятникам Греческой Церкви (речь на магистерском диспуте). — «Труды Киевской Духовной Академии». 1914. № 7/8. С. 486—495. Из других работ *Н. Н. Пальмова* отметим: О просфорах и проскомидии, (Киев, 1902); Канун праздника Рождества Христова. (Киев, 1903); Богоявленное водоосвящение. («РСП». 1904. № 2); «Свет Христов просвещает всех». («РСП». 1904. № 9, 12); К изъяснению третьего прошения великой ектении. (Киев, 1911); Об омофоре, саккосе и митре. Историко-археологический этюд. — «Труды Киевской Духовной Академии». 1912. № 7/8. С. 375—424; О византийском архитектурном стиле. (Киев, 1912); Молебные пения о даровании победы во времена царя Алексея Михайловича. — «Труды Киевской Духовной Академии». 1914. № 12.

551. *Профессор протоиерей Михаил Лисицын*. Первоначальный славяно-русский Типикон. Историко-археологическое исследование. СПб., 1911. (Магистерская диссертация).

552. *Кекелидзе К. С.* Грузинские литургические памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908. См. рецензию на эту книгу: *Авалиани С. Л.* К вопросу о зна-

- чений грузиноведения и влияния Византии на Грузию. — «Богословский вестник». 1910. № 1. С. 166—175; № 2. С. 334—345) и ответ автора — «Богословский вестник». 1910. № 10. С. 353—364).
553. *Неселовский А. З.* Чины хиротессий и хиротоний. Каменец-Подольск, 1906. (Магистерская диссертация).
554. Данилевский в 1895 году писал под руководством Дмитриевского кандидатское сочинение «Службы Страстной Седмицы». Часть из него опубликована: *Данилевский С.* Святая Плащаница и обряды, совершаемые над нею Русской Церковью в последние два дня Страстной Седмицы. — «Православный собеседник». 1896. Т. II. С. 25—274; Т. III. С. 356—380.
555. *Диаковский Е. П.* Последование часов и изобразительных. Киев, 1913. (Магистерская диссертация).
556. *Попович К.* Патриарх Иерусалимский Софроний как богослов, проповедник и песнописец. Киев, 1890. 151 с.
557. *Барвинок В. И.* Никифор Влеммид и его сочинения. Киев, 1911. (Магистерская диссертация).
558. В 1902/1903 учебном году Л. Никольский писал под руководством А. А. Дмитриевского кандидатское сочинение на тему: «Афонская живопись». Летом 1903 года он ездил вместе со своим учителем на Афон для изучения фресок, сохранившихся в храмах святогорских монастырей. Результаты исследования сообщены в работе: *Никольский Л.* Исторический очерк афонской стеной живописи. — «Иконописный сборник». Вып. 1. СПб., 1907. Приложение, с. 1—122.
559. О нем: *Уржумцев П. В.* Профессор Николай Дмитриевич Успенский. К 50-летию научной деятельности. — «Богословские труды». Сб. 13, посвященный профессору Н. Д. Успенскому. М., 1975. С. 8—19; *Дудинов П.* Список трудов профессора Н. Д. Успенского. — там же. С. 20—25. *Иванов Н.* Музыковедческая деятельность профессора Н. Д. Успенского. — Там же. С. 26—39.
560. *Успенский Н. Д.* Святой Роман Сладкопевец и его кондаки. — «ЖМП». 1966. № 11; 1967. № 1. То же, в сокращении: «Богословские труды». Сб. 4. М., 1968.
561. *Успенский Н. Д.* Тропарь апостолу Луке в греческом его подлиннике. — «Богословские труды». Сб. 2. М., 1961; *Его же.* Коллизия двух богословий и исправление русских богослужебных книг в XVII веке. — «Богословские труды». Сб. 13. М., 1975. С. 148—171.
562. *Успенский Н. Д.* Из религиозной жизни Англии. Историко-литургический обзор. — ЖМП. 1955. № 11; О богослужении Англиканской Церкви. — Там же. 1956. № 8; Англиканская литургия («Вечера Господня») с православной точки зрения. — Там же. 1962. № 8—9.
563. *Успенский Н. Д.* Православная христианская вечерня. — «Голос Православия». 1952. № 11—12. *Его же.* Православная вечерня. Историко-литургический очерк. — «Богословские труды». Сб. 1. М., 1959.
564. *Успенский Н. Д.* Молитвы Евхаристии святого Василия Великого и святого Иоанна Златоуста (в чине православной Литургии). — «Богословские труды». Сб. 2. М., 1961. (То же, на немецком языке. 1962); *Его же.* Тайная Вечеря и Трапеза Господня. — ЖМП. 1967. № 3, 4; *Его же.* Анафора. (Опыт историко-литургического анализа). — «Богословские труды». Сб. 13. М., 1975. С. 40—147.
565. *Протоиерей Дмитрий Разумовский.* О нотных безлинейных рукописях церковного знаменного пения. М., 1863. 110 с.; Церковное пение в России. Вып. 1—3. М., 1867—1869. 366 с.; О нем: *Грановский Б. Б.* Д. В. Разумовский. Краткий очерк жизни и деятельности. — В книге: «Собрания Д. В. Разумовского и В. Ф. Одоевского. Архив Д. В. Разумовского. Под ред. И. М. Кудрявцева». М., 1960. 262 с.
566. *Вознесенский И. И.* О церковном пении Православной Греко-Российской Церкви. Большой знаменный напев. Киев, 1887.
567. *Протоиерей Василий Металлов.* Осмогласие знаменного распева. М., 1899. VI+130 с.; богослужебное пение Русской Церкви в период домонгольский. Часть 1—2. М., 1912. XIV+349 с.; Очерк истории православного церковного пения в России, по историческим, археологическим и палеографическим данным. Изд. 4. М., 1915. XIV+150 с.
568. *Смоленский С. В.* Азбука знаменного пения старца Александра Мезенца. Казань, 1888; О древнерусских певческих нотациях. Историко-палеографический очерк. СПб., 1901. 120 с. (В составе серии: «Памятники древней письменности и искусства». Вып. 145); О ближайших практических задачах и научных изысканиях в области русской церковно-певческой археологии. СПб., 1904. («Памятники древней письменности и искусства». Вып. 151).
569. *Преображенский А. В.* Словарь русского церковного пения. М., 1896. XVIII+192 с.; Вопрос о единогласном пении в Русской Церкви XVII века. СПб., 1904. 79 с.; Культурная музыка в России. Т. I. 1924.
570. См. работы Н. Д. Успенского о русском церковном пении.
571. *Уржумцев П. В.* Школа «русского Гоара» в Ленинградской Духовной Академии. — «Богословские труды». Сб. 4. С. 91—92.

572. *Протоиерей Петр Бубуруз*. «Апостольское Предание» святого Ипполита Римского. (Происхождение памятника в его отношении к литургико-каноническим памятникам III—IV веков). — «Богословские труды». Сб. 13. М., 1975. С. 181—200.
573. О нем: *А. Н. Профессор М. Н. Скабалланович* и его вклад в православную богословскую науку. — ЖМП. 1973. № 3. С. 76—80.
574. *Скабалланович М. Н.* Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Вып. 1—3. Киев, 1910, 1913, 1915. Репринт: Вып. 1—3 (в одном томе). М., 1995.
575. *Скабалланович М. Н.* Изготавливаемый к печати продолжения «Толкового Типикона». Изъяснение IV, V, VI глав Типикона. — «Пастырское чтение». 1917.
576. Из отзыва *В. Д. Прилуцкого*. — «Извлечения из журналов Совета Киевской Духовной Академии за 1913/1914 г.». Киев, 1914. С. 155, 156.
577. *Скабалланович М. Н.* Рождество Пресвятой Богородицы, Киев, 1915, 134 с.; Воздвижение Честного Креста. Киев, 1915, 173 с.; Введение во храм Пресвятой Богородицы. Киев, 1916, 115 с.; Рождество Христово. Киев, 1916, 200 с.; Пятидесятница. Киев, 1916, 188 с.; Успение Пресвятой Богородицы. Киев, 1916, 114 с. Репринты: [Вып. 1.] Рождество Христово. [Вып. 2.] Рождество Пресвятой Богородицы. Введение во храм Пресвятой Богородицы. Успение Пресвятой Богородицы. [Вып. 3.] Пятидесятница. Воздвижение Честного Креста. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1995. — Из других историко-литургических работ М. Н. Скабаллановича нужно отметить следующие: Святая Земля в праздниках Православной Церкви. День Святой Троицы и Святого Духа. СПб., 1908; Ектении. — «Труды Киевской Духовной Академии». 1911. № 9; 1912. № 6; Лития. — Там же. 1912. № 11; Идеальная Всенощная. Киев, Вып. 1. 1914; Великий пост. Очерк из статистики и истории православного обряда. Киев, 1915; Рождественский пост. Киев, 1915; Новый опыт объяснения Божественной литургии. Вып. 1. Киев, 1915; Почему Усекновение главы Иоанна Предтечи празднуется 29 августа? Киев, 1918. Другие работы Скабаллановича были посвящены догматике и библейской экзегетике. (См. библиографию в ЖМП. 1973. № 3. С. 79—80).
578. О нем см. статью его преемника (с 1912 года) *Н. В. Малицкого*. *Н. В. Покровский*. — «Христианское чтение». 1917. № 3—6. С. 217—237. См. также: *Н. И. Сагарда* // Христианское чтение. 1918, т. 1 (Отчет о состоянии Петроградской Духовной Академии за 1917 год). И отд.: Пг. 1918. См. также: Профессор *Н. В. Покровский*. XXXV. Краткий очерк ученой деятельности. СПб., 1909.
579. *Покровский Н. В.* Желательная постановка церковной археологии в Духовных Академиях. — «Христианское чтение». 1906. № 3. С. 346.
580. *Покровский Н. В.* Ипатьевская лицевая Псалтирь 1591 года. — «Христианское Чтение». 1883. № 11—12; Древности костромского Ипатьевского монастыря, СПб., 1885; Памятники церковной старины в Костроме. СПб., 1909; Опись ризничным вещам, отправленным в 1785 г. из Кириллова Белозерского монастыря в Московскую Синодальную контору. СПб., 1911, 188 с.; Иерусалимы или Сионы Софийской ризницы в Новгороде. СПб., 1911, 70 с.; Древняя Софийская ризница в Новгороде. СПб., 1914, 35 с.; 17 л. илл.; Заметки о памятниках Псковской церковной старины. М., 1914, 39 с.
581. *Покровский Н. В.* Церковно-археологический музей Санкт-Петербургской Духовной Академии. 1879—1909. СПб., 1909, XXX+151 с., 98 л. илл. [См. рецензию А. И. Некрасова].
582. *Н. В. Покровский*. Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских (с 226 рис. в тексте и с 12 таблицами). СПб., 1892, XIII+496 с. Репринт: М., 2001.
583. *Покровский Н. В.* Евангелие в памятниках иконографии, с. II.
584. Там же, с. III.
585. См., например: Определения Стоглава о святых иконах. СПб., 1885; Миниатюры Евангелия Гелатского монастыря XII века. СПб., 1887; Страшный Суд в памятниках византийского и русского искусства. Одесса, 1887; Стенные росписи в древних храмах греческих и русских. М., 1890; Толкование образа Софии Премудрости Божией. — «Христианское чтение», 1891, ч. I. Очерки памятников православной иконографии и искусства. Вып. 1—2. СПб., 1893—1894. Вып. 1. Памятники древнехристианского периода. Вып. 2. Памятники византийские; изд. 2, в одном томе. СПб., 1900, изд. 3, в одном томе. СПб., 1910, XIII+450 с. (Там же, на стр. 443—450: «Указатель важнейших сочинений о памятниках искусства и иконографии древнехристианских, византийских и русских»).
586. *Покровский Н. В.* Лицевой иконописный подлинник и его значение для современного церковного искусства. СПб., 1899, с. 12.
587. *Покровский Н. В.* Лицевой иконописный подлинник. С. 12.
588. *Покровский Н. В.* Сийский иконописный подлинник. Вып. 1—4. СПб., 1895—1898, всего X+237 с. — В составе серии: «Памятники древней письменности и искусства»; вып. 106, 113; 122, 126.
589. *Покровский Н. В.* Происхождение древнехристианской базилики. Церковно-археоло-

гическое исследование. СПб., 1880. (Магистерская диссертация); Памятники христианской архитектуры, особенно византийские и русские. (Конспекты лекций). СПб., 1904.

590. *Покровский Н. В.* Брачные венцы и царские короны. История формы брачных венцов и их символическое значение. СПб., 1882; Чин коронования государей в его истории. — «Церковный Вестник». 1883. № 19—21.

591. Его лекции пользовались большой популярностью и многократно издавались (литографическим и типографским способом). См., например: *Покровский Н. В.* Церковные древности. СПб., 1878; Лекции по церковной археологии, читанные студентам Санкт-Петербургской Духовной Академии в 1885—1886 году. СПб., 1886, 541 с.: То же, «в 1886-87 г.». СПб., 1887; То же, «в 1898-99 академическом году». СПб., 1899; Церковная археология в связи с историей христианского искусства. Пг., 1916, XVI+226 с.

592. *Одинцов Н. Ф.* Порядок общественного Богослужения в древней России до XVI века. Церковно-историческое исследование. СПб., 1881, 300 с. (См. также: Порядок общественного и частного богослужения в древней России. — «Душеполезное чтение», 1877—1878). — *Одинцов*, писавший свою работу под руководством Н. В. Покровского и вдохновлявшийся «Описанием славянских рукописей Московской Синодальной Библиотеки» протоиерея Александра Горского и К. И. Невоструева, был одним из пионеров в научном изучении истории Богослужения Русской Церкви.

593. Основные работы *И. А. Карабинова*: Евхаристическая молитва (Анафора). СПб., 1908; Постная Триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб., 1910. (Магистерская диссертация); К истории исправления Триоди Постной при патриархе Никоне. — «Христианское чтение». 1911. № 5, 6; К истории Иерусалимского Устава. — Там же, 1912. № 3—4; Святая Чаша на Литургии Преждеосвященных Даров. — Там же, 1915. № 6-8; Студийский типик. — Там же, 1915. № 9; Лекции по литургике. (Литографированное издание). Пг., 1916; Чины монашеского пострижения в современной Русской Церкви. — («Церковь и общество», 1917.

594. *Петровский А. В.* Апостольские литургии Восточной Церкви. СПб., 1897. (Магистерская диссертация); Речь перед зашитой. — «Христианское чтение», 1898; История чина причащения в Восточной и Западной Церкви. — Там же, 1900; К истории последования Таинства Елеосвящения. — Там же. 1903. См. его же работы о чинах Крещения, Венчания, об особенностях древней литургической практики — в журнале «Христианское чтение». 1904—1912 гг.

595. *Протоиерей Михаил Орлов*. Литургия святого Василия Великого. Первое критическое издание. СПб., 1909.

596. *Кондаков Н. П.* История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей. Одесса, 1876. 276 с.; Современное положение русской народной иконописи. СПб., 1901. 67 с.; Иконы Синайской и Афонской коллекций Преосвященного Порфирия. СПб., 1902; Памятники христианского искусства на Афоне. СПб., 1902. 312 с.; Лицевой иконописный подлинник. Исторический и иконографический очерк. Т. I. Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. СПб., 1905. Репринт: М., 1999; Иконография Богоматери. Связи греческой и русской иконописи с итальянской живописью раннего Возрождения. СПб., 1910. 216 с. Репринт: М., 1999; Иконография Богоматери. Т. 1—2. СПб., 1914—1915. 387+452 с. Репринт: Т. 1—2. М., 1998; — Из других его работ см.: Византийские церкви и памятники Константинополя. Одесса, 1886; Очерк истории греческого искусства. Одесса, 1887; О научных задачах истории древнерусского искусства. СПб., 1899; Очерки и заметки по истории средневекового искусства и культуры, Прага, 1929; Воспоминания и думы. Прага, 1927. — О нем: *В. Н. Лазарев*. Н. П. Кондаков (1844—1925). М., 1925. (Там же, полная библиография).

597. *Редин Е. К.* Материалы для византийской и древнерусской иконографии. Вып. 1—3. М., 1893; Мозаика Равеннской церкви. СПб., 1896; Икона «Недреманное Око». Вып. 1—2. Харьков, 1901—1902; О лицевых синодиках. Харьков, 1902; Голгофский Крест в лицевых рукописях сочинения Козьмы Индикоплова. СПб., 1905; Христианская топография Козьмы Индикоплова по греческим и русским спискам. (Посмертное издание. / Под ред. и с пред. Д. В. Айдалова). Часть I. М., 1916. — О нем: Памяти профессора Егора Кузьмича Редина (†1908). Харьков, 1913.

598. *Сперовский Н. А.* Старинные русские иконостасы. Происхождение их и разбор иконографического содержания. — «Христианское чтение». 1891—1893.

599. *Успенский А. И.* Царские иконописцы и живописцы XVII века. Т. I. М., 1913. 322+78 с.; Т. 2. 1910. 402 с.; Т. 3. 1914. 18+400 с. Т. 4. 1916. VI+512 с.; *Его же*. Словарь патриарших иконописцев. М., 1917. 176 с.

600. *Трубецкой Е. Н.* Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи. М., 1916. Репринт: Три очерка о русской иконе. Новосибирск. 1991.

601. *Священник Павел Флоренский*. Иконостас. — «Богословские труды». Сб. 9. М., 1972. Отд. изд.: М., 1994.